

# LE REGOLE DELLA RAGIONE

*Studi in onore di Mariafranca Spallanzani*

a cura di

Diego Donna e Martin Rueff



Mucchi Editore

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

isbn 978-88-7000-974-3

In copertina: *Compendium Musicæ*, in *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (tirage en format réduit, 1996, 11 vols, X)

Elaborazione grafica di Filippo Tappi

©Stem Mucchi editore - 2023  
Via Jugoslavia, 14 - 41122 Modena  
[info@mucchieditore.it](mailto:info@mucchieditore.it)  
[www.mucchieditore.it](http://www.mucchieditore.it)  
[facebook.com/mucchieditore](https://facebook.com/mucchieditore)  
[twitter.com/mucchieditore](https://twitter.com/mucchieditore)  
[instagram.com/mucchi\\_editore](https://instagram.com/mucchi_editore)

Composizione tipografica e impaginazione Stem Mucchi editore (MO), stampa GECA (MI)

1ª edizione, pubblicata in Modena nel 2023

*Indice*

*Le regole della ragione*  
*Studi in onore di Mariafranca Spallanzani*  
a cura di Diego Donna e Martin Rueff

- 7     *Pubblicazioni di Mariafranca Spallanzani*
- 21    Martin Rueff, *Divenire della filosofia, diventare filosofa*
- 31    Maria Rosa Antognazza, *Un saluto e un grazie*
- 33    Francine Markovits Pessel, *Lettre à Mariafranca Spallanzani*
- 43    Baldine Saint Girons, *Le rire de Mariafranca*
- 51    Miguel Granada, *Juan Cedillo Díaz e Jerónimo Muñoz:  
il Sole come "cuore del mondo" nel dibattito intorno a Copernico*
- 61    Gianni Paganini, *The Reform of Skepticism: Montaigne and Charron*
- 69    Lorenzo Bianchi, *Le maschere della storia o «alterer un peu  
l'Histoire». Note su un topos scettico della modernità tra  
Montaigne e Bayle*
- 77    Piero Schiavo, *Democritus ridens, Heraclitus flens:  
il caso di alcuni emblemi tra XVI e XVII secolo*
- 85    Vincenzo Lagioia, *L'immagine del selvaggio e l'incontro con  
i missionari domenicani (sec. XVII)*
- 93    Sophie Roux, *L'imagination au pouvoir, ou : Le voyage du  
cardinal de Retz à Athènes et Berlin*
- 101   Denis Kambouchner, *Descartes et l'émergence de la réflexion*
- 111   Giulia Belgioioso, *La 'béatitude' nelle lettere di Descartes,  
Elisabetta, Cristina (1645-1647). Tra il De vita beata e la Scrittura*

- 133 Frédéric de Buzon, *Apud me omnia fiunt mathematice in natura*
- 141 Daniel Garber, *What Difference does it Make whether Descartes was a Rationalist?*
- 155 Marina Lalatta Costerbosa, *Unio et quasi permixtio mentis cum corpore. Con Descartes, oltre il dualismo*
- 165 Theo Verbeek, *Doutes*
- 177 Giambattista Gori, *Tempo lungo. Gassendi e le genealogie ostili*
- 193 Igor Agostini, *Breve nota sul D. Heinrici Mori Tractatus de Anima, Ejusque Facultatibus Et Naturali Immortalitate (1677) di Henry More*
- 197 Martine Pécharman, *Les plaisirs des sens nous rendent heureux : Arnauld juge de Malebranche*
- 207 Diego Donna, *Dialoghi immaginari tra filosofi. Descartes e Spinoza*
- 215 Pierre-François Moreau, *Spinoza penseur de la technique*
- 227 Francesco Cerrato, *Verso la liberazione! Sul ruolo delle nozioni comuni nell'Etica di Spinoza*
- 241 Alberto Burgio, *Illuminismo e modernizzazione. Sul problema della razionalità individuale e sistemica*
- 251 Riccardo Campi, *Un credo senza fede. Nota sul dio di Voltaire*
- 259 Renato Pettoello, *«Un dialogo meraviglioso». Avventure e disavventure del Neveu de Rameau di Diderot*
- 267 Etienne Balibar, *L'homme des contraires (sur Rousseau, Emile ou de l'éducation)*
- 281 Richard Glauser, *"A Sort of Tranquillity Shadowed with Horror". Edmund Burke on Delight*

- 291 Michel Malherbe, *Kant à l'épreuve des faits (un dialogue sur la notion de personne)*
- 299 Daniela Gallingani, *Sade vu par les traducteurs italiens*
- 309 Claudio Paolucci, *Il sistema del sapere*
- 325 Hubertus Busche, *Inklings - Their Nature and Their Role in the Cognitive Household*
- 335 Beatrice Centi, *A proposito dei «frammenti di una critica dell'evidenza» in Logica formale e trascendentale. Saggio di una critica della ragione logica (1929) di Husserl*
- 343 Paolo Quintili, *Le mal infligé. Spinoza, Benjamin et la libération de l'Humanité*
- 355 Francesco Bianchini, *Non si può non essere cartesiani*
- 363 Raffaella Campaner, *La nozione di meccanismo: uno sguardo contemporaneo*
- 371 Marco Ciardi, *A spasso tra le idee e la filosofia: Galileo, i Queen e Topolino*





Monografie:

- I. *La collezione naturalistica di Lazzaro Spallanzani: i modi e i tempi della sua formazione*, Reggio Emilia, Civici Musei, 1985;
- II. *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*, Bologna, Il Mulino, 1990;
- III. *Diventare filosofo. Descartes "en Philosophe"*, Firenze, Alinea, 1999;
- IV. *Filosofi. Figure del "Philosophe" nell'età dei Lumi*, Palermo, Sellerio editore, 2002;
- V. *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Editions Champion, 2009
- VI. *Descartes. La règle de la raison*, Paris, Vrin, 2015.

Curatele:

- I. C. Castellani, M. Spallanzani (a cura di), *Pagine scelte dalle Opere di Lazzaro Spallanzani*, Reggio Emilia, Civici Musei, 1990;
- II. M. Spallanzani (a cura di), *Lectures cartésiennes*, in *Quaderni di Dia-noia II*, Bologna, Clueb, 2003;
- III. F. Guénard, F. Markovits, M. Spallanzani (dir.), *L'ordre des renvois dans l'Encyclopédie*, «Corpus. Revue de Philosophie», (2007), 51;
- IV. G. Gori, M. Spallanzani (eds.), "Commentatio mortis". *Le morti dei filosofi in età moderna*, «Rivista di storia della filosofia», (2012), 1;
- V. N. Panichi, M. Spallanzani (eds.), *Montaigne & Descartes. A philosophical genealogy*, «Montaigne Studies», (2013), 1;
- VI. S. Caroti, M. Spallanzani (a cura di), *Individuazione/Individua-lità/Identità personale. Le ragioni del singolo*, Firenze, Le Lettere, 2014;
- VII. D. Donna, M. Spallanzani (eds.), *Libertas philosophandi. Free-dom of Expression, Conscience and Thought in Modern Philosophy*, «dianoia. Rivista di filosofia», XXV (2020), 31.

## Articoli e saggi:

1. *Esperienza e natura in Antonio Vallisneri*, «Contributi», I (1977), 2, pp. 5-36;
2. *Leggi meccaniche e cause finali nell'Essai de Cosmologie di Maupertuis*, «Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Rendiconti», LXVI (1977-78), I, pp. 329-349;
3. *Leggi naturali e leggi storiche in Condillac*, in *La politica della ragione. Studi sull'Illuminismo francese*, a cura di P. Casini, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 167-186;
4. *Lo "scandalo" di La Mettrie*, «Rivista di filosofia», X (1978), 2, pp. 119-128;
5. *Per una storia delle idee scientifiche nelle istituzioni culturali, in Reggio e i Territori Estensi dall'Antico Regime all'Età Napoleonica. Atti del Convegno di Studi*, a cura di M. Berengo e S. Romagnoli, Parma, Pratiche Editrice, 1979, vol. II, pp. 399-431;
6. *Indicazioni bibliografiche*, in *Lezioni sull'Illuminismo*, a cura di P. Rossi, Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 17-38;
7. *I viaggi naturalistici di Lazzaro Spallanzani*, Reggio Emilia, 1981;
8. *Il cartesianesimo di Malebranche*, «Rivista di filosofia», XX (1981), 2, pp. 321-327;
9. *Nuovi studi su Spallanzani e la biologia del '700*, «Quaderni storici», III (1981), 3, pp. 1080-1090;
10. *La Nuova Enciclopedia Italiana del 1779*, in *Gianfrancesco Malfatti nella cultura del suo tempo. Atti del Convegno*, Ferrara, Università degli Studi, 1982, pp. 115-146;
11. *Sull'albero enciclopedico delle conoscenze: una classificazione del sapere tra Bacone e Descartes*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXVII (1982), 3, pp. 307-324;
12. *La collezione naturalistica di Lazzaro Spallanzani*, in *Lazzaro Spallanzani e la biologia del Settecento. Atti del Convegno*, a cura di G. Montalenti e P. Rossi, Firenze, Olschki, 1982, pp. 589-602;
13. *Note dal convegno "Scienza e letteratura nella cultura italiana del Settecento"*, «Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze», VII (1983), 1, pp. 89-100;
14. *Notes sur le cartésianisme dans l'Encyclopédie*, in *Transactions of the Sixth International Congress on the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1983, pp. 326-328;
15. *Le "Camere di Storia naturale" dell'Istituto delle Scienze di Bologna nel Settecento*, in R. Cremante e W. Tega (a cura di), *Scienza e let-*



- teratura nella cultura italiana del Settecento, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 149-184;
16. Lazzaro Spallanzani "viaggiatore filosofo", in E. Guagnini (a cura di), *La regione e l'Europa. Viaggi e viaggiatori emiliani e romagnoli nel Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 173-223 e 335-346;
  17. *Descartes dans l'Encyclopédie : la méthode*, «Recherches sur le XVIIe siècle», VIII (1986), pp. 103-125;
  18. *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*, «Intersezioni», VIII (1988), 2, pp. 225-245;
  19. "On peut considérer Descartes comme Géomètre ou comme philosophe": *le Discours de la Méthode et les Essais dans l'Encyclopédie*, in *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais. Textes réunis par H. Méchoulan*, Paris, Vrin, 1988, pp. 335-342;
  20. *Le Camere di Storia Naturale*, in *I luoghi del conoscere. I laboratori storici e i musei dell'Università di Bologna*, Banca del Monte di Bologna e Ravenna, Milano, A. Pizzi Editore, 1988, pp. 79-84;
  21. "Un mappamondo scientifico", in *Prodromo della Nuova Enciclopedia Italiana*, ristampa a cura del Monte dei Paschi di Siena, Siena, Monte dei Paschi di Siena, 1989, pp. 29-46;
  22. "Cartesius an atheismi fautor?". *Una discussione nell'Encyclopédie sulla filosofia di Descartes*, «Rivista di storia della filosofia», IV (1990), pp. 655-694;
  23. "Filosofiche escursioni": *i viaggi naturalistici di Lazzaro Spallanzani*, in L. Spallanzani, *Pagine scelte dalle Opere*, a cura di C. Castellani e M. Spallanzani, Reggio Emilia, Civici Musei, 1990, pp. 157-217;
  24. "Bis bina quatuor", «Rivista di filosofia», LXXXII (1991), 2, pp. 301-317;
  25. "Per esempio, nella filosofia si spiegava il puro testo delle Meditazioni di Cartesio", «Nouvelles de la République des Lettres», (1992), II, pp. 39-70;
  26. *Pietre, piante, animali. La storia naturale del corallo da Paolo Boccone a Luigi Ferdinando Marsili*, in AA.VV., *La cultura scientifica e i Gesuiti nel Settecento in Sicilia*, a cura di I. Nigrelli, Palermo, ILA Palma, 1992, pp. 109-136;
  27. *Passioni dell'anima, espressioni del corpo. Note su Descartes e Le Brun*, in *Atlante delle passioni*, a cura di S. Moravia, Bari, Laterza 1993, pp. 47-77;
  28. *La Vecchia Filosofia, la Nuova Filosofia e i Professori di Matematica: un'orazione di Ercole Corazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII (LXXII), I, gennaio-aprile 1993, pp. 120-141;

29. *Henri Gouhier e il pensiero metafisico di Descartes*, in J.-R. Armogathe e G. Belgioioso (a cura di), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 53-70;
30. *Vom "Studiolo" zum Laboratorium. Die "piccola raccolta di naturali produzioni" des Lazzaro Spallanzani*, in *Macrocosmos in microcosmo. Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammeln 1450 bis 1800*, Herausgegeben von A. Grote, Leske + Budrich, Opladen, 1994, pp. 679-694;
31. *"L'uomo di Descartes non è che l'uomo di Descartes, molto diverso dall'uomo vero": Descartes e i Philosophes*, in P. Giacomoni (a cura di), *Immagini del corpo in età moderna*, Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1994, pp. 167-200;
32. *"Philosophus/Philosophe". Descartes e gli illuministi francesi*, «Studi Settecenteschi», (1995), 15, pp. 83-114;
33. *Luoghi della filosofia. "La librairie" di Montaigne, "le poëslé" di Descartes*, «Rivista di storia della filosofia», (1996), 3, pp. 613-640;
34. *"La vita ritirata del filosofo": le lettere di Descartes a Guez de Balzac e ad Elisabetta*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la "Correspondance"*. Atti del Congresso Internazionale per il quarto centenario della nascita di René Descartes (1596-1996) "Descartes et l'Europe savante" (Perugia 7-10 ottobre 1996), Napoli, Vivarium, 1999, pp. 457-492;
35. *Figures de philosophes dans l'œuvre de Diderot*, «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», 26, avril 1999, pp. 49-63;
36. *Dal "Dictionnaire" dei sogni di Descartes al Dictionnaire raisonné di Diderot e d'Alembert*, in *I sogni della conoscenza*, a cura di D. Galligani e M. Tagliani, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2000, pp. 19-52;
37. *Descartes et les Philosophes des Lumières*, in *L'esprit cartésien. Actes du XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (30 août-3 septembre 1996)* édités par B. Bourgeois et J. Havet, Paris, Vrin, 2000, pp. 925-934;
38. *"Le poëslé de Descartes": la "vie retirée" et la "recherche de la vérité" du philosophe*, in *L'esprit cartésien. Actes du XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (30 août-3 septembre 1996)* édités par B. Bourgeois et J. Havet, Paris, Vrin, 2000, pp. 1252-1263;

39. *Philosophes, Doctes et Pédants. L'histoire de la philosophie dans la Lettre de Descartes à l'Abbé Picot*, in *Materia actiosa. Antiquité, Age classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, sous la direction de M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem, Paris, Champion, 2000, pp. 107-119;
40. *Libri e natura in Spallanzani*, in *La sfida della modernità*, a cura di W. Bernardi e M. Stefani, Firenze, Olschki, 2000, pp. 63-94;
41. *Théologie et mathématiques chez Descartes*, in *Art et science à l'âge classique*, sous la direction de B. Saint Girons, Paris, Université de Paris X-Nanterre, 2000, pp. 73-102;
42. *La "virtus divina", il vuoto e gli atomi. Su alcune obiezioni di Henry More a Descartes*, in *Filosofia e cultura nel Settecento britannico, I. Fonti e connessioni continentali*, a cura di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 3-42;
43. *"Nihil antiquius veritate". Descartes e gli antichi*, in *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa sei-settecentesca*, a cura di M.F. Crasta e M.T. Marcialis, Lecce, Conte Editore, 2002, pp. 71-91;
44. *Possibilité, nécessité et vérité. Descartes et les nécessités de la physique*, «Corpus. Revue de Philosophie», (2003), 43, pp. 371-395;
45. *Les êtres et les signes. Rousseau, l'histoire naturelle et l'histoire de la nature*, in *Rousseau et les sciences*, sous la direction de B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 115-132;
46. *Presentazione*, in *Lecture cartesiane*, a cura di M. Spallanzani, Bologna, Clueb, «Quaderni di Dianio», II (2003), pp. 7-16;
47. *Les prolepses de la raison et les aventures de l'esprit. L'histoire de la philosophie dans l'Encyclopédie*, in *L'Encyclopédie ou la création des disciplines*, sous la direction de M. Groult, Paris, C.N.R.S. Editions, 2003, pp. 59-76;
48. *Diderot e l'imitazione di Socrate*, in *Socrate in Occidente* a cura di E. Lojacono, Firenze, Le Monnier Editore, 2004, pp. 173-188;
49. « *Nihil antiquius veritate* ». *Descartes et les anciens*, in *Révolutions du moderne*, sous la direction de D. Galligani, P. Leroy, A. Magnan, B. Saint Girons, Paris, Méditerranée, 2004, pp. 88-106;
50. « *La syntaxe de la nature* » et « *le bon ordre* » du musée. *Les Chambres d'histoire naturelle de l'Institut des Sciences de Bologne au XVIIIe siècle*, in *Curiosité et cabinets de curiosités. Textes réunis et présentés par P. Martin et D. Macond'huy*, Neuilly, Editions Atlande, 2004, pp. 77-92;

51. *Diderot entre Socrate et Sénèque*, in *MORALES ET POLITIQUE*. Actes du Colloque International organisé par le Group d'Etude des Moralistes. Textes réunis par J. Dagen, M. Escola, et M. Rueff, Paris, Champion, 2005, pp. 405-436;
52. « *Parler plus dignement de Dieu* ». *Descartes et les noms de Dieu*, «Corpus. Revue de Philosophie», (2005), 50, pp. 29-58. Actes du Colloque « LE NOM PROPRE » (Université de Paris X-Nanterre, octobre 2002);
53. *I "Filosofes", gli Antichi e i Moderni*, in *Rivoluzioni dell'antico*, a cura di Daniela Gallingani, Claude Leroy, André Magnan, Baldine Saint Girons, Bologna, Bononia University Press, 2006, pp. 65-84;
54. *Ritratto di filosofo. Descartes "en Philosophe"*, «Rivista Storica Italiana», CXVIII (2006), II, pp. 607-659;
55. *Antonio Santucci e "la libertà del filosofare"*, «Intersezioni», XXVI (agosto 2006), 2, pp. 173-187;
56. *Les chaînes et les arbres. Les renvois des ordres dans l'Encyclopédie*, «Corpus. Revue de Philosophie», (2006), 51, pp. 43-83;
57. *Liaison, enchaînement, suite. Descartes et les figures de la vérité*, in *Poétique de la pensée. Etudes sur l'âge classique et le siècle philosophique. En hommage à Jean Dagen*. Mélanges réunis par B. Guion, M.S. Seguin, S. Menant et P. Sellier, Paris, Champion, 2006, pp. 887-914;
58. *"Le grand livre du monde" et "le magnifique théâtre des vies"*. *Montaigne, Descartes, La Mothe le Vayer*, «Montaigne Studies», XIX (2007), pp. 95-110;
59. *"Une méditation fort attentive de la lumière naturelle"*. *Descartes e i nomi di Dio*, «Bruniana & Campanelliana», XIII (2007), 1, pp. 113-128;
60. *"Filosofia, coraggio, veracità"*. *"Viaggiatori filosofi" nell'età dei Lumi*, «Rivista Storica Italiana», II (2007), pp. 651-681;
61. *Antonio Santucci e la filosofia francese*, in *Un illuminismo scettico. La ricerca filosofica di Antonio Santucci*, a cura di W. Tega e L. Turco, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 163-188;
62. *"La lumière, née du sein de l'erreur et du trouble, s'est enfin répandue"*. *Il secolo dei Lumi e "la storia dello spirito umano"*, in *Il secolo dei Lumi e l'oscuro*, a cura di P. Giordanetti, G. Gori, M. Massocut-Mis, Milano, Mimesis, 2008, pp. 31-52;
63. *Philosophie et religion dans l'Encyclopédie*, in M.A. Granada, R. Rius, P. Schiavo (eds.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclo-*

- édie de Diderot y d'Alembert, Actas del Congreso Internacional sobre la *Encyclopédie* (Barcelona, 16-17 de octubre de 2008), Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2009, pp. 97-114;
64. "Le métier à bas est comme un seul et unique raisonnement". *L'Encyclopédie vers une philosophie de la machine*, «Archives Internationales d'histoire des sciences», 59 (2009), 162, pp. 157-172;
65. « Le triomphe de la raison s'approche ». *L'Encyclopédie et « les révolutions de l'esprit humain »*, in *L'IDÉE DE RÉVOLUTION: QUELLE PLACE LUI FAIRE AU XXIÈ SIÈCLE?* Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (octobre 2003) sous la direction d'O. Bloch, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, pp. 43-63;
66. *Métamorphoses de l'ordre. Les dentelles du philosophe et le métier à bas de l'encyclopédiste*, in *Métamorphoses*, sous la direction de J. Pigeaud, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 175-195;
67. "La vie retirée" de Descartes. *Entre exemplarité et singularité*, in *Le Rire ou le Modèle? Le Dilemme du moraliste*. Textes réunis par J. Dagen et A.-S. Barrovecchio, Paris, Champion, 2010, pp. 273-302;
68. *Figures du savoir et images de la nature. L'Encyclopédie et la question de l'ordre*, in *Les Lumières et l'idée de Nature*, Textes réunis par G. Chazal, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2011, pp. 107-123;
69. *Descartes e il 'paradosso' degli animali-macchina*, «Bruniana & Campanelliana», XVII (2011), 1, pp. 185-198;
70. *Dictionnaires et Encyclopédie au XVIIIe siècle. Le cas de Descartes*, in M. Groult (éd.), *Les Encyclopédies. Construction et circulation du savoir de l'Antiquité à Wikipédia*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 344-364;
71. *Raccontare l'Italia*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. Luzzatto, G. Pedullà, E. Irace, Vol. 2, Torino, Einaudi, 2011, pp. 742-748;
72. *Enciclopedia ed enciclopedismi in Italia nel Settecento*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. Luzzatto, G. Pedullà, E. Irace, Vol. 2, Torino, Einaudi, 2011, pp. 733-741;
73. "Siamo uomini prima di essere cristiani". *Religione ed Encyclopédie*, in *I filosofi e la società senza religione*, a cura di M. Geuna e G.B. Gori, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 199-236;
74. *Tra "esigenza di felicità" e "curiosità intellettuale"*. *L'Illuminismo di Hans Blumenberg*, «Humanitas», 66 (2011), 6, pp. 1061-1087;

75. *La morte di Descartes. I pensieri della filosofia, le cure della medicina, i conforti della religione*, «Rivista di storia della filosofia», I (2012), pp. 89-105;
76. *Philosophie des Lumières et sécularisation. Hans Blumenberg interprete de la philosophie du XVIIIe siècle*, «Revue de Métaphysique et de Morale», (anvier-mars 2012), 1, pp. 79-94;
77. *"Trouver quelques vérités dans les sciences". Les Essais de Descartes entre méthode et découverte scientifique*, in E. Mehl (éd.), *La logique et sa science. Le statut épistémique de la logique à l'époque moderne, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, (2012), II, pp. 47-76;
78. *Il filosofo "invisibile" e il filosofo "in evidenza, come un atleta nell'arena"*. *Figure di filosofi da Descartes a Diderot*, in V. Lagioia (a cura di), *Storie di invisibili, marginali ed esclusi*, Introduzione di P. Prodi, Bologna, Bononia University Press, 2012, pp. 81-96;
79. *Théorie du sujet et système de l'homme dans Les Rêveries du promeneur solitaire*, in *Actes du Colloque académique Rousseau. Trois cent ans après*, Dijon, 14 avril 2012. Prix 2012 de l'Académie, in *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, Tome 146 (2012), pp. 63-78;
80. *"L'occhio filosofico" del viaggiatore. "I viaggi nella natura" di Lazzaro Spallanzani*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Modena», Serie VIII, Vol. XV (2012), pp. 147-157;
81. *Descartes e la filosofia "secondo la regola della ragione"*, in *L'età moderna e contemporanea. Il Seicento*, a cura di U. Eco, Milano, EM Publishers, 2012, pp. 165-191;
82. *"Fallacia vel deceptio". Descartes e gli inganni di Dio*, in P. Zanardi (a cura di), *L'inganno. Un tema tra filosofia, arte e storia*, «I castelli di Yale online», 1 (2013), 1, pp. 1-23;
83. *De Descartes à Montaigne. Philosophie première, métaphysique, scepticisme*, «Montaigne Studies», XXV (2013), I, pp. 19-29;
84. *Diderot, l'imitazione di Socrate e la meditazione con Seneca*, in C. Nicosia, G. Tortorelli (dir.), *L'Antico nel moderno*, Quaderni della Fondazione Ranieri di Sorbello, Bologna, Pendragon, 2013, pp. 101-122;
85. *"Je, Moi, Ego, Me"*. *Descartes e i pronomi di prima persona singolare*, in S. Caroti, M. Spallanzani (a cura di), *Individuazione/Individualità/Identità personale. Le ragioni del singolo*, Firenze, Le Lettere, 2014, pp. 95-111;



86. *L'Encyclopédie, la memoria e la ragione*, in M. Guercio, M.G. Tavoni, P. Tinti, P. Vecchi Galli (a cura di), *Disciplinare la memoria*, Bologna, Patron, 2014, pp. 45-56;
87. *"La vie de l'homme est un branle perpétuel". François de Rosset et "le grand théâtre de l'inconstance et des vices du monde"*, in B. Conconi (dir.), *Les Histoires tragiques de François de Rosset*, Bologna, I libri di EMIL, 2014, pp. 55-70;
88. *Les mots et les pensées. Sur la première traduction latine du « Discours de la Méthode »*, in C. Le Blanc, L. Simonutti (dir.), *Le masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Genève, Droz, 2015, pp. 420-456;
89. *"L'homme que j'appelle vrai". Le Rêveries du promeneur solitaire tra racconto e sistema della verità*, «dianoia. Rivista di Filosofia», anno XX (2015), 21, pp. 289-306;
90. *Descartes : l'expérience et la raison*, « Bulletin de la Société française de Philosophie », 109 (2015), n. 2, pp. 1-47;
91. *René Descartes e la filosofia «secondo la regola della ragione»*, in *La filosofia e le sue storie. L'Età moderna*, a cura di U. Eco e R. Fedriga, Bari, Laterza, 2015, pp. 282-294;
92. *Leggere un dizionario. A proposito del Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, «dianoia. Rivista di filosofia», XXI (2016), 22, pp. 225-241; Versione francese: *Lire un dictionnaire. Le Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle, sous la direction de Luc Foisneau in Archive du Séminaire Descartes* (version française à paraître in *Les Archives du Séminaire Descartes*, Université Paris et Ens d'Ulm);
93. *Religione e filosofia nell'età dei Lumi. Qualche considerazione per servire da introduzione*, in V. Lagioia (a cura di), *Religione, società e cultura nel Settecento europeo*, «Società e storia», (2016), 154, pp. 631-638;
94. *L'Encyclopédie, la memoria e la ragione*, in M. Guercio, M.G. Tavoni, P. Tinti, P. Vecchi Galli (dir.), *Disciplinare la memoria*, Bologna, Patron, 2014, pp. 45-56;
95. *"La vie de l'homme est un branle perpétuel". François de Rosset et "le grand théâtre de l'inconstance et des vices du monde"*, in B. Conconi (dir.), *Les Histoires tragiques de François de Rosset*, Bologna, I libri di EMIL, 2014, pp. 55-70;
96. *Les mots et les pensées. Sur la première traduction latine du « Discours de la Méthode »*, in C. Le Blanc, L. Simonutti (dir.), *Le*

- masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Genève, Droz, 2015, pp. 420-456;
97. "L'homme que j'appelle vrai". *Le Rêveries du promeneur solitaire tra racconto e sistema della verità*, «dianoia. Rivista di filosofia», XX (2015), 21, pp. 289-306;
98. *Descartes : l'expérience et la raison*, « Bulletin de la Société française de Philosophie », 109 (2015), n. 2, pp. 1-47;
99. *René Descartes e la filosofia «secondo la regola della ragione»*, in *La filosofia e le sue storie. L'Età moderna*, a cura di U. Eco e R. Fedriga, Bari, Laterza, 2015, pp. 282-294;
100. *Religione e filosofia nell'età dei Lumi. Qualche considerazione per servire da introduzione*, in V. Lagioia (a cura di), *Religione, società e cultura nel Settecento europeo*, «Società e storia», (2016), n. 154, pp. 631-639;
101. *La storia della filosofia, l'ordine temporale della storia e l'ordine razionale della filosofia. Il caso di Descartes*, «Storiografia», 20 (2016), pp. 137-157;
102. Il «Philosophe» nell'età dei Lumi. *La memoria del passato e i progetti della ragione*, in D. Galligani, R. Campi (dir.), *Attualità e eredità del Settecento: idee, forme, valori*, Bologna, BUP, 2017, pp. 11-31;
103. "Totius artis secretum". *The order of the knowledge and the order of Being in Descartes' philosophy*, in G. D'Anna, L. Fossati (eds.), *Categories. Histories and Perspectives*, Hildesheim, Zürich, New York, Olms Verlag, 2017, pp. 75-95;
104. *Alberi e catene, mappamondi e labirinti dell'Encyclopédie. Le immagini dell'ordine tra gli alberi delle conoscenze e il labirinto delle cose*, in *Alla conquista della modernità. Studi sul Settecento in onore di Daniela Galligani*, a cura di R. Campi e P. Soncini Fratta, Bologna, Casa editrice Emil, 2018, pp. 167-181;
105. Con M. Rueff, *Hans Blumenberg e l'ermeneutica dell'Illuminismo. Qualche pagina d'introduzione*, «dianoia. Rivista di filosofia», (2018), 27, pp. 7-10;
106. *Storie, concetti e metafore. Hans Blumenberg interprete della filosofia dell'Illuminismo*, «dianoia. Rivista di filosofia», (2018), pp. 33-44;
107. *Metodo, sistema ed enciclopedia. L'Illuminismo di Condillac, Diderot e d'Alembert*, in G. Paganini (a cura di), *La filosofia dei moderni*, Roma, Carocci Editore, 2019, pp. 177-200;
108. *First Philosophy, Metaphysics, and Physics. The Implications of Order in Cartesian Philosophy and in the Philosophy of Enlightenment*, in D. Antoine-Mahut, S. Roux (eds.), *Physics and Meta-*



- physics in Descartes and his Reception*, New York-London, Routledge, 2019, pp. 13-32;
109. *Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese tra Settecento e Ottocento*, «dianoia. Rivista di filosofia», (2020), 30, pp. 79-111;
110. *André Pessel tra gli scettici dei Seicento*, «dianoia. Rivista di filosofia», (2020), 30, pp. 246-258;
111. *Diderot et les ordres des connaissances humaines*, in J.-C. Bardout, V. Carraud (dir.), *Diderot et la philosophie*, Paris, Société Diderot, 2020, pp. 219-246;
112. *Les passions du philosophe et le progrès de la science. La "Préface" des "Passions de l'âme"*, in G. Belgioioso, V. Carraud (dir.), *Les "Passions de l'âme" et leur réception philosophique*, Turnhout, Prepress, 2020, pp. 179-197;
113. *"Sens interne", "sentiment intérieur", "sentiment de soi". Una storia filosofica della coscienza nell'età dei Philosophes*, in G.M. Anselmi, G. Ruozi, S. Scioli (a cura di), *Illuminismo e Settecento riformatore. Un lessico per la contemporaneità*, Bologna, Bononia University Press, 2020, pp. 75-90;
114. *"Libertas philosophandi", "libero filosofare", "free-thinking", "liberté de penser". Variations and Transformations in Early Modern Philosophy*, in D. Donna, M. Spallanzani (eds.), *Libertas philosophandi. Freedom of Expression, Conscience and Thought in Modern Philosophy*, «dianoia. Rivista di filosofia», (2020), 31, pp. 7-44;
115. *Filosofi, 'barbari' e 'selvaggi'. Una storia francese raccontata da Montaigne, Rousseau e Diderot*, in G. Alvoni, R. Batisti e S. Colangelo (a cura di), *Figure dell'altro. Identità, alterità, stranierità*, EIKASMOS. Quaderni Bolognesi di Filologia Classica, Patron Editore, 2020, pp. 293-315; XXXII (2021);
116. *Per Olivier Bloch*, «dianoia. Rivista di filosofia», (2022), 34, pp. 7-27;
117. *Hans Blumenberg e la legittimità dell'età moderna. La questione delle fonti e del fondamento*, in M. Carbone (a cura di), *Modernità e critica*, Napoli, La Città del Sole, 2022, vol. I, pp. 322-343;
118. *Viaggio*, in S. Bassi (a cura di), *Il lessico della modernità*, Roma, Carocci, 2023.
119. *Choisir, restituer, interpréter. Une lecture de L'invention de la liberté 1700-1789 de Jean Starobinski*, in corso di stampa;
120. *Diderot, scepticisme et encyclopédie*, «Diderot Studies», in corso di stampa;

121. *L'Encyclopédie écrit « l'histoire de l'esprit humain »*. Diderot et d'Alembert entre les monuments du passé et les progrès de la raison, in corso di stampa;
122. *La 'mia filosofia'. Quattro libri e quattro movimenti*, in corso di stampa;

\* Il volume *L'Arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières* è stato presentato in varie sedi (Università di Lecce, 16-17 marzo 2010; Università di Parma, 13 ottobre 2010; Università Statale di Milano, 26 ottobre 2010; Séminaire Descartes, ENS, Université Paris I, 13 dicembre 2010).

Il volume è stato oggetto di varie recensioni e note. Tra le altre:

- «*Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*», (2011), 46  
<http://rde.revues.org/index4861.html>);  
 «Bulletin cartésien», XL (2011)  
<http://www.archivesdephilo.com/Bulletins/BC/BC40/BC40Liste.php>);  
 «Revue de métaphysique et de morale», 72 2011/4  
[https://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=R-MM\\_114\\_0565](https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=R-MM_114_0565));  
 «Revue d'histoire des sciences», 64 (2011), 2  
[http://www.jstor.org/stable/23634482?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/23634482?seq=1#page_scan_tab_contents));  
 «French Studies», 66 (2012), 1  
[http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/french\\_studies\\_a\\_quarterly\\_review/v066/66.1.parkin01.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/french_studies_a_quarterly_review/v066/66.1.parkin01.html));  
 «recensio.net»  
<http://www.recensio.net/rezensionen/zeitschriften/recherches-sur-diderot-et-sur-lencycopedie/2011/46/l-arbre-et-le-labyrinthe/@@generate-pdf-recension?language=de>);  
 «Nuncius», 26 (2011), 2  
<http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/182539111x569964>);  
 «Rassegna di Teologia», 52 (2011)  
<http://www.rassegnaditeologia.it/rec/rec211d.pdf>);  
 «Cahiers Voltaire», 9 (2010)  
[http://c18.net/18/p.php?nom=p\\_cv9](http://c18.net/18/p.php?nom=p_cv9)).

\*\* L'articolo *Philosophie des Lumières et sécularisation. Hans Blumenberg interprète de la philosophie du XVIIIe siècle*, «Revue de Métaphysique et de Morale», (janvier-mars 2012), 1, pp. 79-94, ([www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2012-1-page-79.htm](http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2012-1-page-79.htm)) è stato selezionato dalla rivista stessa tra i dieci degli ultimi venti anni di attività per un abstract on-line in lingua inglese. V: English Abstract on Cairn International Edition ([http://www.cairn-int.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=E\\_RMM\\_121\\_0079](http://www.cairn-int.info/resume.php?ID_ARTICLE=E_RMM_121_0079)).



## *Divenire della filosofia, diventare filosofa*

Martin Rueff

1.

Mariafranca Spallanzani delinea un autoritratto pudico quando commenta la celeberrima frase di Descartes (*je suis devenu si philosophe* – a Guez de Balzac nella primavera del 1631) definendo una «vita autenticamente filosofica, libero esercizio dello spirito lontano dalle opinioni volubili del volgo, possesso saldo e sicuro di beni inalienabili e inalterabili»<sup>1</sup>. Ma se Mariafranca Spallanzani si è dedicata tutta intera alla ricerca della verità, non scelse una vita ritirata, bensì una vita attiva, fatta di libri, di insegnamenti, di incontri, di risa eclatanti e di tanta amicizia. Ed è perché Mariafranca Spallanzani fu un'amica superiore, *surnageant à tout* (Bossuet), un'amica per la quale l'amicizia era uno dei beni inalienabili e inalterabili, che questo libro è anche un *liber amicorum*.

2.

Va sempre ricordato quanto l'amicizia faccia parte della definizione stessa della filosofia. Questo nesso è così stretto che la parola *filo-sofia* include l'amico, il *philos*<sup>2</sup>. Non è certo un caso se Deleuze e Guattari, due filosofi amici a tal punto da scrivere insieme libri importanti, dichiarano in un libro tardo, *Che cos'è la filosofia?* che questa domanda va posta fra amici. E molti sono tra i filosofi contemporanei ad essersi domandati – che

<sup>1</sup> M. Spallanzani, *Diventare filosofo, Descartes en philosophe*, Firenze, Alinea editrice, 1999, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. L.F. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino, Einaudi, 1993; J.-C. Fraisse, *La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin, 1984.

cos'è l'amicizia? – da Derrida a Agamben, a Nancy<sup>3</sup>. Non è dunque sufficiente ricordare il moto «*Amicus Plato, sed magis amica veritas* – Φίλος μὲν Πλάτων, φιλοτέρα δε ἀλήθεια»<sup>4</sup>, bisogna immaginare la vita del filosofo come una ricerca continua di fedeltà. L'amicizia: una vita, o come scriveva Foucault, «un modo di vivere»<sup>5</sup>, e Agamben ancora: «l'amicizia è la condivisione che precede ogni divisione, perché ciò che ha da spartire è il fatto stesso di esistere, la vita stessa»<sup>6</sup>.

Aristotele dedica pagine di grande bellezza a quest'argomento nell'*Etica Nicomachea* specificando che l'amicizia sia un condividere la vita:

Se l'atto stesso del vivere è buono e piacevole (sembra che sia così anche dal fatto che tutti lo desiderano, e soprattutto gli uomini virtuosi e beati; per questi, infatti, la vita è sommamente desiderabile, e la loro vita è la più beata); se chi vede ha coscienza di vedere e chi ode ha coscienza di udire, [30] e chi cammina di camminare, e se allo stesso modo negli altri casi c'è qualcosa che ha coscienza che noi siamo attivi, cosicché noi abbiamo coscienza di sentire, se sentiamo, e di pensare, se pensiamo, ed aver coscienza di sentire o di pensare significa aver coscienza di esistere (giacché l'esistere, come abbiamo detto, significa sentire o pensare); [1170b] se l'aver coscienza di vivere è piacevole per se stesso (la vita, infatti, è un bene per natura, ed avere coscienza del bene presente in noi è piacevole); se la vita è desiderabile, e lo è soprattutto per gli uomini buoni, perché per loro esistere è cosa buona e piacevole (giacché prendere coscienza [5] di ciò che è buono per sé dà loro godimento); se l'uomo di valore è disposto nei riguardi degli amici come verso se stesso (giacché l'amico è un altro se stesso): se è vero tutto questo, come la propria esistenza è per ciascuno desiderabile, così, o pressappoco, lo è anche quella dell'amico.

<sup>3</sup> Cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; G. Agamben, *L'amico*, Milano, Nottetempo, 2007.

<sup>4</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, "*Amicus Plato Magis Amica Veritas*" in Id., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. P. Christopher Smith, New Haven, Yale University Press, 1980.

<sup>5</sup> M. Foucault, «De l'amitié comme mode de vie» (entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux), *Gai Pied*, 25, avril 1981, pp. 38-39 (*Dits et Ecrits*, sous la direction de D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994-2001, 4 voll., tome IV, texte 293).

<sup>6</sup> G. Agamben, *L'amico*, cit., p. 19.

Dicevamo che l'esistere è desiderabile per il fatto che si ha coscienza di essere buoni, e tale [10] coscienza è piacevole per sé stessa. Dunque, bisogna prendere coscienza, oltre che della nostra esistenza, anche di quella dell'amico, e questo può verificarsi se si vive insieme, cioè se si ha comunione di discorsi e di pensiero: in questo, infatti, si ammetterà che consiste il vivere insieme, nel caso degli uomini, e non, come nel caso delle bestie, nel prendere il cibo nello stesso luogo. Se, quindi, per l'uomo beato l'esistenza [15] è desiderabile per sé stessa, in quanto è cosa buona e piacevole per natura, e se lo è in modo pressoché uguale anche quella dell'amico, anche l'amico sarà desiderabile. E ciò che per lui è desiderabile, bisogna che lo abbia, se no, da questo punto di vista, egli risulterà manchevole. Per essere felici, dunque, ci sarà bisogno di amici di valore.

Non c'è vita pienamente vissuta senza amicizia. E vita filosofica? Non c'è vita filosofica senz'amicizia vera e questo nesso è sì, politico. Politica dell'amicizia? In un senso che va precisato.

3.

È Spinoza ad aver dimostrato la portata politica della tesi articolata da Aristotele. Se è vero che Spinoza non ha dato una definizione del concetto di amicizia<sup>7</sup>, se è altrettanto vero che il termine non è così presente nelle lettere – salvo eccezioni in alcune e nella terza e quarta parte dell'*Etica*, non è meno vero che il termine, cartesianamente associato a quello di *generosità*, rappresenta il sommo ideale da proseguire. Lo attesta la lettera 19 indirizzata a Blijenbergh:

La tua lettera del 12 dicembre contenuta dentro un'altra scritta il 21 dello stesso mese, l'ho ricevuta soltanto il 26 a Schiedam. Comprendo da essa il tuo grande amore per la verità e come questa sia lo scopo di tutti i tuoi studi: ciò mi spinge, giacché anch'io non ho altro intento, non soltanto ad accondiscendere volentieri alla tua richiesta, ossia a rispondere, per quanto posso, ai problemi che mi sot-

<sup>7</sup> Cfr. F. Toto, *Amicizia, gelosia e gratitudine nell'Etica di B. Spinoza*, «Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità», 4 (2012), pp. 270-288 e M. Libertà de Bastiani, *Spinoza: amicizia e concordia. Corrispondenze senecane e specificità politiche*, «Consecutio Rerum, rivista critica della postmodernità», II (2017), 3, pp. 183-206.

toponi e mi sottoporrai, ma anche a fare, dal canto mio, tutto quello che può essere utile a farci meglio conoscere e a unirci in sincera amicizia. Per quanto mi riguarda, infatti, tra le cose che non sono in mio potere, nessuna mi è più grata che stringere amicizia con uomini sinceramente amanti della verità (*Viris veritatem sincerè amantibus foedus inire amicitiae*), perché credo che al mondo, tra ciò che non è in nostro dominio, non possiamo amar nulla con più serenità che uomini di tal fatta; essendo impossibile che il loro amore si dissolva, fondato com'è sull'amore che ciascuno di essi porta alla conoscenza del vero (*veritatis cognitionem habet, fundatus est*), così come è impossibile che la verità, una volta che l'ha percepita, non sia abbracciata. Questo, anzi, è ciò che di più alto e più gradito (*summum, ac gratissimum*) ci può essere dato tra le cose che non dipendono dal nostro arbitrio, giacché nulla, oltre la verità, è capace a unire completamente sentimenti e intenzioni diverse<sup>8</sup>.

Non dipende da noi l'amicizia: "ha il suo perché" (il *parce que c'était lui, parce que c'était moi* di Montaigne), che è come quello della rosa di Angelo Silesio: senza perché. Un legame indissolubile intreccia amicizia e verità: vera è l'amicizia che nasce fra gli uomini che amano la verità e non c'è niente che possa unire gli animi come la verità. Ora, questa apertura alla verità è il segno di un'amicizia vissuta fra generosi. Non ha niente di esclusivo o di chiuso. Lo dimostrano i rari passi dell'*Etica* dedicata al tema. In effetti, come recita lo scolio di *Etica* III, proposizione 59, l'amicizia risulta dell'azione del *generosus*: «per generosità intendo la cupidità con la quale ognuno per il solo dettame della ragione è spinto ad aiutare gli altri uomini e a unirli a sé con un vicolo di amicizia» – in latino, *Per Generositatem autem Cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare, & sibi amicitia jungere*<sup>9</sup>.

Aiutare gli altri, giovare agli altri: tale è la spinta dell'amicizia, il cui orizzonte non è l'intimità rinchiusa del tête-à-tête, ma l'apertura verso la comunità, la comunicazione, il dono di

<sup>8</sup> Spinoza a Blijenbergh, *Epistolæ* [Ep.] 19, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, p. 1399.

<sup>9</sup> Spinoza, *Ethica* [E], III, prop. 59, schol., *Etica*, Introduzione, traduzione e note di D. Donna, Santarcangelo, Rusconi, 2021, p. 220 (*Tutte le opere*, cit., p. 1404).



un doppio-sé. Va ricordato che questa apertura alla comunità *via* amicizia non è una mera simpatia affettiva. Viene data (o concessa) a chi vive sotto il dettame della ragione. E solo se vivono sotto la guida della ragione gli uomini si accorderanno. L'amicizia è un atletismo: l'uomo che vive *ex ductu rationis* diventa costante e il suo amico lo rinvia a questa necessità; rimane coerente (abbiamo i nostri amici per ricordarci non solo *chi* siamo ma *quello* che siamo – si veda la terrificante apertura dell'ultima passeggiata di Rousseau: adesso mi ritrovo da solo su questa terra, senz'amici, senza famiglia, senza comunità altra che me stesso).

Coerente con sé stesso, a differenza dell'amante (*sibi maxime constat* – *Etica* IV, proposizione 37, scolio I), l'amico generoso offre all'amico una *fides* assoluta – una roccia dice qualcuno dell'amico. Questa solidità, questa fede, è apertura. Questo aspetto permette di distinguere il concetto spinozista di amicizia dalle sue antiche fonti stoiche.

#### 4.

Se l'amicizia definisce per Seneca un orizzonte da perseguire, se completa il ritratto del saggio, serve anzitutto a tutelare la solitudine della riflessione e il costante esercizio della ragione per dominare le passioni. Non solo è priva di dimensione politica, ma serve a fuggire dalla politica per raccogliersi in un rapporto solitario e costruttivo con l'amico amato. Nelle parole di Marta Libertà de Bastiani: «Spinoza e Seneca assumono posizioni molto diverse. Per quest'ultimo, la dimensione politica è indifferente all'acquisizione della virtù e quindi dell'amicizia vera». Numerosi sono infatti i passi delle *Lettere a Lucilio* dove Seneca insiste sull'utilità per l'amico di ritirarsi per potersi dedicare allo studio e alla virtù (Ep. IV, 20 e VII, 68)<sup>10</sup>. La politica è utile, necessaria in quanto permette di rispondere

<sup>10</sup> Cfr. P. Gagliardi, *Un legame per vivere. Sul concetto di amicitia nelle Lettere di Seneca*, Galatina, Congedo Editore, 1991.

ai bisogni fondamentali della vita, ma è un bene *indifferente*, o *preferibile*, che non rappresenta una condizione di compimento personale. Il cosmopolitismo stoico è una lezione di distacco. Ora, basterebbe citare la proposizione 73 della quarta parte dell'*Etica* per misurare quanto sia diversa la posizione di Spinoza: «l'uomo guidato dalla ragione è più libero nello Stato in cui vive secondo il decreto comune che nella solitudine, quando obbedisce solo a sé stesso» – *Homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est*<sup>11</sup>. Lo Stato non è un semplice quadro all'interno del quale essere liberi, ma ci rende più liberi e più virtuosi. Ed è per questo la vera amicizia, *ex ductu rationis*, non ha solo la saggezza come scopo e come condizione: si fonda su e contribuisce alla libertà civile. Non è casuale che la dimostrazione della proposizione 73 faccia riferimento al secondo scolio della proposizione 37:

Per potere vivere in concordia ed essere di reciproco aiuto, è necessario che gli uomini rinunciano al loro diritto naturale e si assicurino l'un l'altro che non faranno nulla che possa danneggiare gli altri<sup>12</sup>.

A differenza dello Stato di natura, che lascia ciascuno all'arbitrio e alla violenza, è proprio dello Stato permettere a ciascuno di avere fiducia gli uni negli altri (*fidem invicem habere*). Se l'amicizia vera ha una dimensione politica è perché ha una virtù instauratrice. Recita così il capitolo XII: «agli uomini è utilissimo stringere relazioni d'amicizia e legarsi con quei vincoli con cui formano tutti insieme un'unità, e, in assoluto, fare ciò che serve per rafforzare le amicizie» – *Hominibus apprimè utile est, consuetudines jungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, e absolute ea agere, quæ firmandis amicitiiis inserviunt*<sup>13</sup>. Politica è l'amicizia in un senso

<sup>11</sup> Spinoza, E IV, prop. 73 (*Etica*, cit., p. 316; *Tutte le opere*, cit., p. 1534).

<sup>12</sup> Spinoza, E IV, prop. 37, schol. II (*Etica*, cit., p. 286). Si veda anche la nota 427 (p. 286) per il complesso rapporto in Spinoza fra diritto naturale e diritto civile che rinvia al tema del consenso o decreto comune.

<sup>13</sup> Spinoza, E IV, cap. 12 (*Etica*, cit., pp. 321-322; *Tutte le opere*, cit., p. 1540).

genetico – la politica permette una vera amicizia e l'amicizia perfeziona la politica. L'immaginario dell'amicizia in Spinoza è il contrario dell'immaginario seneciano: centrifugo per Spinoza, centripeto per Seneca. Per Spinoza l'amicizia dei saggi contribuisce all'instaurazione di uno Stato di giustizia. Allargare le condizioni politiche dell'amicizia fu un motto dell'Illuminismo al quale Mariafranca Spallanzani ha dedicato studi di grande importanza.

5.

Guidata dalla ragione e dall'amicizia, Mariafranca Spallanzani ha insegnato la storia della filosofia e il divenire della filosofia convinta dalla tesi spinozista: contribuire all'instaurazione di uno Stato di giustizia. Studentesse e studenti, lettrici e lettori non potevano non percepire la dimensione comunicativa della sua passione. Storica della filosofia, potrebbe sembrare una contraddizione *in terminis*: storia e filosofia non appaiono, domanda Hegel, come due termini eterogenei?<sup>14</sup> A questa contraddizione apparente se ne aggiunge un'altra: la filosofia, sostiene Kant nell'*Architettonica della ragion pura*, si potrà insegnare, ma non *s'impara*. *Filosofare* non consiste nel sapere a memoria i contenuti della storia della filosofia. Studiare il divenire della filosofia non si confonde con lo studio della sua storia. La storia della filosofia diventa filosofica nella misura in cui rintraccia non i risultati dei filosofi ma si dimostra in grado di far rivivere il gesto della loro domanda (è questa la scintilla del *thaumazein* che elettrizza gli studenti). Per questo Hegel sostiene che la storia dei filosofi sia la garanzia per procedere a uno studio filosofico del divenire della filosofia stessa: «La Mnemosine della storia universale conosce solo nella storia della filosofia gli atti degli eroi della ragione che pensa» (così nell'*Essenza della critica filosofica*). È a questa condizione che la storia

<sup>14</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Werke*, eds. E. Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, ss., XX, p. 467.

della filosofia diventa studio della filosofia stessa. Ma essere convinti del divenire della filosofia non vuole dire cedere allo storicismo, al relativismo o allo scetticismo – una via d’uscita che apre sul vuoto. Hegel ci permette di uscire della falsa alternativa fra unicità del vero e pluralità delle dottrine. Le dottrine sono vere nella misura in cui partecipano al divenire della verità. Questa è una delle chiavi del libro di Mariafranca Spallanzani dedicato alle *Immagini di Descartes nell’Encyclopédie*<sup>15</sup>. Non si tratta, come spingerebbe a pensare lo storicismo, di credere che interpretare un testo di filosofia voglia dire ritrovare solo il senso voluto o decretato da un autore e dai suoi contemporanei. Si tratta semmai di capire la vivacità del pensiero filosofico, al contrario dei facili revisionismi, non di come la nostra mente filosofica possa trasformare i pensieri del passato, ma come quest’ultimi siano modificazioni del nostro spirito. Ed è a questo esercizio che la professoressa Spallanzani si è dedicata davanti a migliaia di studenti. Lasciate che i pensieri degli “eroi” della ragione vi attraversino per modellare la vostra mente, rinforzandola e vivacizzandola.

6.

Queste infinite ore di lezione, questi libri, queste decine di saggi, articoli, recensioni erano sostenuti dalla convinzione politica del potere di apertura dell’amicizia e dalla convinzione filosofica della possibilità di fare filosofia insegnando la storia della filosofia. Bisognerebbe descrivere con precisione le modalità di scrittura di questa storia: i suoi temi, le sue frasi. Se Mariafranca incarna il punto d’incontro fra l’ermeneutica filosofica “alla francese” (concentrata sulla lettera del testo, tradizione che trova in Derrida il suo *terminus ad quem* e in Foucault una possibile via d’uscita) e la storia della filosofia “all’italiana” (che inserisce il testo in contesti sempre più

<sup>15</sup> M. Spallanzani, *Immagini di Descartes nell’Encyclopédie*, Bologna, Il Mulino, 1990.

vasti), va indicata una singolarità supplementare. Mariafranca Spallanzani si è dedicata alla storia dei concetti e degli argomenti della filosofia: è stata una storica della verità. Ma studiando i modelli del vero e la loro storicità (notevole, in quanto permette anche di raffinare le costruzioni di Foucault), la sua interpretazione di Descartes nell'ambito dell'*Enciclopedia* ha cercato di comprendere come i modelli della verità siano rappresentati e costruiti nella storia. Così Mariafranca Spallanzani ama filosofare attraverso una storia di figure e di miti, configurazioni e rappresentazioni: propone una storia della verità attraverso alberi, occhi, specchi, pizzi, pietre, piante, animali, parole. E come se Goldschmidt, Gouhier, Tullio Gregory o Paolo Rossi avessero bisogno di Blumenberg nell'elaborazione di una dialettica fra struttura, storia e figura.

Che sia stata una filosofa (e non un filosofo) a proporci questa sintesi è degno di ammirazione, poiché all'epoca della formazione di Mariafranca Spallanzani non erano molte, in Francia e in Italia, le donne che imboccavano la strada della storia della filosofia francese del Seicento<sup>16</sup>.

## 7.

Sotto i portici di Bologna dove Pasolini fece vagabondare il suo Edipo a braccia tese, è sempre stato bello camminare filosoficamente insieme a Mariafranca, bello sentire le sue risa, commovente capire quanto la questione della verità sia per lei una questione di vita e di morte. Si andava alle Moline a salutare il libraio greco; si pranzava al bar di Legno, si faceva lezione. C'erano tantissimi studenti, tantissimi esami. Si parlava di Descartes, di Rousseau e di politica. Descartes e i filosofi classici hanno trovato in lei non solo una commentatrice acuta e profonda, ma un'amica dallo sguardo profondo. Un'amica che vive *ex ductu*

<sup>16</sup> Si leggerà con costernazione il libro di Annabelle Bonnet, *La barbe ne fait pas le philosophe. Les femmes et la philosophie en France (1880-1949)*, Paris, CNRS, 2022. Per respirare meglio rinvio a "Femme-Philosophe-Femme", l'epilogo di Barbara Cassin a *Ce que peuvent les mots*, Paris, Bouquins, 2022, pp. 883 ss.

*rationis, un'amica generosa, sibi constans et magis veritatis quam novitatis studiosa, un'amica che non concepisce come si possa vivere se non nella ricerca del vero. Ci si ritrovava a Parigi in rue Claude Bernard e si cammina sotto il cielo nuvoloso verso la Sorbonne. Si ricordavano i vecchi maestri con tenerezza. A volte si parlava di poesia e di musica, di opera lirica, ma anche di canzoni popolari. Si apriva allora una finestra nel cielo e nel cuore della filosofa. E non era impossibile percepire nel luccichio iridescente dei suoi occhi quel velluto evocato da Ungaretti nella sua ultima poesia:*

*Il velluto dello sguardo di Dunja  
Fulmineo torna presente pietà.*

*Tengo a ringraziare Diego Donna per la costanza dell'amico razionale con cui ha portato a compimento questo libro. Che tutti gli amici presenti nel volume trovino in questo saluto l'espressione della nostra gratitudine.*

*Un saluto e un grazie*

Maria Rosa Antognazza\*

Carissima Mariafranca,

Colgo questa occasione per ringraziarti di cuore. Non solo i tuoi lavori su Cartesio, Montaigne, La Mettrie, l'*Encyclopédie* e l'illuminismo costituiscono un patrimonio prezioso per tutti noi studiosi e studenti di filosofia moderna: la tua inimitabile affabilità, cortesia, e grande cultura hanno accompagnato tanti incontri e hanno reso i convegni un luogo di amicizia e cordialità. In particolare ti ringrazio a nome di molti per il tuo lavoro come Presidente dell'*European Society for Early Modern Philosophy* e per tutto quello che hai fatto per sostenere la storia della filosofia.

Con i migliori auguri per una continuazione dei tuoi studi

*Ad maiora semper*  
Maria Rosa

\* Pubblichiamo con grande emozione, a qualche mese dalla sua scomparsa, il contributo di Maria Rosa Antognazza, amica e collega di Mariafranca Spallanzani nell'ESEMP (*European Society for Early Modern Philosophy*). Al suo patrimonio di studi su Leibniz e le filosofie del Seicento, nonché alla sua profonda umanità e amicizia rendiamo omaggio, esprimendole la nostra riconoscenza.





## *Lettre à Mariafranca Spallanzani*

Francine Markovits Pessel

Chère Mariafranca,

accepterais-tu mon témoignage parmi ceux qui veulent te rendre hommage aujourd'hui alors que, sans quitter tes travaux de recherche si précieux pour nous tous, tu quittes ton enseignement à l'Alma Mater de Bologne ? Et si c'était sous la forme d'une lettre, ne devrait-elle pas ressembler à celles qu'échangeaient les auteurs, les femmes et les hommes de cette époque que nous aimons, alors que l'Europe traversait tant de guerres internes mais aussi de conflits avec les Orientaux ? De quels anciens sommes-nous aujourd'hui les modernes ? Et aujourd'hui ce n'est pas la peste qui nous frappe, nous avons un autre mal qui nous isole les uns des autres. Les théologiens d'autrefois seraient bien étonnés de nous voir, nous autres profanes, laïques et parfois même athées, faire l'apologie de la « présence réelle » et la critique des images. A tel point qu'on a forgé un mot nouveau, le « présentiel » et nos grammairiens froncent le sourcil : l'Académie n'est-elle plus ce qu'elle était ? Les images ont certes changé de statut, mais saurions-nous dire si notre numérique est bien loin d'un « culte » ?

J'aimerais, comme nous le faisons il y a quelques années, parcourir avec toi en devisant, les arcades ocre et rose de la ville et les places de Bologne, et hanter les églises, les bibliothèques et les musées, parce que cette déambulation à la manière de Montaigne, il faut le dire, est aussi une manière de traiter le corps des pensées, qui sont bien, dans nos cinq sens, le réel de notre être. Celui que les médiévaux appelèrent « le » Philosophe, Aristote, a écrit son traité de l'âme comme un commentaire des sens. Dans ma lointaine jeunesse, j'avais cherché à déchiffrer, pour le séminaire de Lacan, dans la Tapisserie de la Dame à la licorne, l'interaction de plusieurs théologies dont celle des Albigeois : chaque tapisserie porte le nom d'un

sens, la sixième s'intitulant « A mon seul désir ». Il ne faut pas oublier, avec le goût, l'ami qui fut, proche de la Foresteria, notre Amphytrion, à La Rose noire. Ce ne sont pas tes Encyclopédistes qui nieront cet amour de la vie.

Tes travaux sont à la maison, sur nos étagères, avec les livres, avec les petits papiers griffonnés où se trouvent des références perdues, les téléphones des amis, les choses urgentes à faire et oubliées. C'est dans cette atmosphère qu'on relit ceux qui sont loin, c'est cet impondérable qui fait présente l'amitié, en ces tristes temps de confinement et d'isolement.

Tu es présente avec nous entre les anciens et les modernes, traquant « l'ordre et les images de l'ordre », convoquant Descartes à sortir de son siècle et à nous prêter ses lunettes : certes, avant l'*Encyclopédie*, et bien qu'il fût le philosophe du cogito<sup>1</sup>, il renversa l'ordre, il mit les techniques au rang de modèle théorique<sup>2</sup>, que ce soit avec les engins, vis et poulies, dans ses échanges avec Huygens et les savants, dans son usage de l'architecture pour penser les fondements et le corps des savoirs, dans l'art du tissage et des dentelières<sup>3</sup>, et avec « la fabrique même du corps humain », comme eût dit Vésale. Cette attention au sensible et aux techniques produisit même un partage entre ses commentateurs, les métaphysiciens d'un côté prenant le relais des théologiens pour privilégier une image de Descartes fermement distincte du physicien, de l'opticien, de l'anatomiste, les théologiens de l'autre prenant les armes pour suspecter une pensée attentive aux impressions des sens et des passions et si proche de ce condamnable matérialisme qui se pratiquait clandestinement. Et d'ailleurs, de Montaigne à

<sup>1</sup> « *Je, Moi, Ego, Me*. Descartes e i pronomi di prima persona singolare », in S. Caroti, M. Spallanzani (éds.), *Individuazione/Individualità/Identità personale. Le ragioni del singolo*, dir. S. Caroti et M. Spallanzani, Firenze, Le Lettere, 2014, pp. 95-112.

<sup>2</sup> « Le métier à bas est comme un seul et unique raisonnement. L'*Encyclopédie* vers une philosophie de la machine », *Archives Internationales d'histoire des sciences*, 59 (2009), 162, pp. 157-172

<sup>3</sup> Tout le monde a parlé du mécanisme, mais tu fus, toi, attentive à cet aspect méconnu des techniques et nous avons évoqué ensemble avec Pessel et toi les dentelières du Puy de Dôme, assises dans la ville aux rues en pente et penchées sur leur *carreau*.

Descartes, tu réfléchis sur la généalogie des démarches, tu ne te laisses jamais piéger par les systèmes<sup>4</sup>. La méditation sur la mort<sup>5</sup> et les textes que tu as rassemblés à ce propos donne la mesure de ta réflexion sur le singulier<sup>6</sup>.

Mais c'est dire aussi que dans cette forêt et ce labyrinthe de lectures et de lecteurs de ces deux monuments de notre histoire, Descartes et l'*Encyclopédie*, tu nous éclaires par une érudition joyeuse : avec toi, les notes de bas de page deviennent, comme l'ont dit René Pintard et Olivier Bloch, un signe de reconnaissance entre amis. Et ce qui nous cause peut-être le plus de chagrin en ces temps où nous sommes séparés de nos étudiants ou réduits à ne les voir (et à ce qu'ils ne nous voient) qu'à travers des *écrans* (beau terme, au demeurant, à la fois système optique et obstacle à la vision, organe-obstacle auraient dit certains partisans de Bachelard), notre chagrin, donc c'est de ne pouvoir les emmener comme par la main, dans cette joyeuse petite bande où anciens et modernes, auteurs et critiques sont frères. Car il y a une piété des livres, sans soumission et sans superstition. Et c'est où tu nous conduis, professeur de philosophie et philosophe, dans le bonheur de ces rencontres, dans la diversité de ces approches, dans ce pluriel d'intelligences.

Dans l'un de tes premiers écrits, tu avais fait fond sur cet énoncé du *Don Juan* de Molière : je crois que deux et deux font quatre. Et Sganarelle répliquait : « votre religion, à ce que je vois, est donc l'arithmétique<sup>7</sup> ? » Et tu avais articulé l'histoire de cet énoncé avec la relation par le prince de Nassau du perroquet qui parlait, ou dont on pouvait supposer qu'il parlait. Dans ce cheminement, où tu feignais de nous déconcerter,

<sup>4</sup> « Montaigne et Descartes. A philosophical genealogy », N. Panichi, M. Spallanzani (éds.), *Montaigne Studies*, 25, 2013.

<sup>5</sup> *Commentatio mortis. Le morti dei filosofi in epoca moderna*, G. Gori, M. Spallanzani (éds.), *Rivista di storia della filosofia* (2012).

<sup>6</sup> Cf. S. Caroti, M. Spallanzani (éds.), *Individuazione/Individualità/Identità personale*, cit.

<sup>7</sup> Molière, *Don Juan*, III, 1. M. Spallanzani, *Bis bina quatuor*, « Rivista di filosofia », LXXXII (1991), 2, pp. 301-317.

tu nous mettais sur l'essentiel. Car tu montrais à la fois le jeu social dans la mise en scène de ce perroquet fort vieux et fort gros auquel les friandises avaient pu beaucoup apprendre, et la structure discursive du récit de récit dans le texte qu'écrivait Locke, avec une prudence toute sceptique et politique à la fois. Car il ne fallait pas dessaisir les théologiens de la certitude que la parole n'a été donnée par Dieu qu'à l'homme seul parmi toutes les créatures. Même s'il n'était pas interdit d'imaginer d'autres systèmes d'expression que le discours, en fonction de l'organisation des vivants.

Ta science des textes a heureusement composé deux traditions universitaires : tu nous engages dans une histoire de la philosophie à l'italienne où les poètes qui fréquentaient les palais des mécènes et les jardins des princes, inspiraient les jeux conceptuels sans souci des frontières entre les disciplines ; la fécondité d'une telle démarche se marque dans le fait que tu retrouves ainsi l'épistémologie des Encyclopédistes. En croyant perdre Descartes, nous trouvons l'autre Descartes, celui qui s'enveloppe de son manteau et de son chapeau pour fuir les *disputationes* et suivre les praticiens de l'anatomie dans les quartiers mal famés de Leyde que fréquentaient les bouchers. Tu nous fais entrer dans les tableaux de Brueghel et de Rembrandt, à la fois dans le clair-obscur et dans le foisonnement des détails et des personnages. Tu déjoues ainsi les préjugés d'une tradition française à la manière de Guérault qui croyait pouvoir autonomiser le jeu des concepts en les séparant de l'imagination des poètes et des techniques des artisans. Et en outre, d'ailleurs, tu te déplaces avec aisance dans les langues<sup>8</sup>, de la romanité aux anglo-saxons, c'est aussi une manière de récuser la problématique du point fixe et du fondement comme ordre des raisons. Car la raison anglo-saxonne,

<sup>8</sup> La liberté de philosopher est un *requisit* épistémologique qui passe par des protocoles de traduction entre langues, mais en même temps entre concepts et systèmes. Voir M. Spallanzani, *Libertas philosophandi, libero filosofare, free-thinking, liberté de penser*, in D. Donna, M. Spallanzani (éds.), *Libertas philosophandi. Freedom of Expression, Conscience and Thought in Modern Philosophy*, « *dianoia. Rivista di filosofia* », XXV (2020), n. 31, pp. 9-44.

comme la bibliothèque végétale de Hume est encore une troisième tradition qui analyse les phénomènes de la pensée dans les termes de la vie et de la croissance. Et c'est aussi un point sur lequel tu rencontrais Pessel lisant Gabriel Naudé.

Le fond de ton investigation est bien dans l'ordre et les images de l'ordre. Tu travailles sur l'arbre et le système, tu travailles sur le labyrinthe et les métaphores de l'ordre, sur le désordre théorique d'une énumération alphabétique, sur ses « corrections » par l'ordre des renvois, une circulation « sourde » des histoires conceptuelles, tu cherches l'inspiration de Bacon<sup>9</sup> dans l'écriture des Encyclopédistes sans demander l'aveu des doctrines mais plutôt la généalogie des pensées. Car tu montres à propos de ces deux modèles, l'arbre et la chaîne, que dès le *Prospectus*, Diderot évoque en chiasme les deux images de la chaîne et de l'arbre et définit l'*Encyclopédie* comme l'entrelacement des racines et des branches des sciences en fonction de leurs critères de dérivation et des instances de complexité dans leur organisation rationnelle.

C'est aussi, d'une certaine façon, poser la question de l'héritage, donc à la fois de la poursuite d'une tradition et du dessaisissement de la tradition. Est-ce Descartes ou Bacon le grand ancêtre ? Sans entrer dans la polémique, que tu n'aimes pas, parce qu'elle est le plus souvent, affrontement entre deux dogmatiques, tu cherches une histoire des problèmes sans te paralyser sur une vue myope des « influences ». La méthode de circulation que tu adoptes nous instruit sans nous inféoder. Est-ce que l'érudition ne peut pas être comme une terre inconnue, où nous nous égarons sur les traces de nos propres pas ? C'est ce que disait Turgot de l'étymologie. Se laisser surprendre par la rencontre, car être désarmé est la condition pour comprendre.

<sup>9</sup> M. Spallanzani, « Les ordres des connaissances humaines », in J.-C. Bardout et V. Carraud (éds.), *Diderot et la philosophie*, Paris, Société Diderot, 2020, pp. 219-246. Voir aussi *Les chaînes et les arbres. Les renvois et les ordres dans l'Encyclopédie*, « Corpus, revue de philosophie », *L'ordre des renvois dans l'Encyclopédie*, (2006), 51, pp. 43-83.

Tu cites D'Alembert, le dialogue entre Descartes et Cristina aux Champs Élysées et les lettres de Voltaire et de Frédéric II qui disent à D'Alembert leur bonheur de le lire<sup>10</sup>. Dans le même ouvrage, tu confrontes des « figures » de philosophes. Mais qui avait dit que ta philosophie n'était pas politique ? Tu cites D'Alembert qui fait dire à Cristina, tandis que Descartes s'étonne de la lenteur avec laquelle les nations s'avancent vers le bien et vers le vrai : « Les Peuples cheminent lentement, il est vrai ; mais enfin, ils cheminent, & ils arrivent tôt ou tard. La raison peut se comparer à une montre ; on ne voit point marcher l'aiguille, elle marche cependant, & ce n'est qu'au bout de quelque temps qu'on s'aperçoit du chemin qu'elle a fait ; elle s'arrête à la vérité quelquefois, mais il y a toujours au dedans de la montre un ressort qu'il suffit de mettre en action pour donner du mouvement à l'aiguille »<sup>11</sup>. Comme horloge, la raison ne mesure pas le temps, elle est un mécanisme observable comme tout phénomène. Et c'est Descartes plus loin qui va parler de la paix entre les Etats. La situation réelle est, à l'époque, celle de la guerre entre les souverains d'Europe, dont Descartes évite de parler, mais D'Alembert le fait parler. Mais quel traité pourrait pacifier l'Europe, sans menacer l'Empire ? Il n'appartient qu'aux dialogues des morts de rêver de la paix, hier comme aujourd'hui. Mais je sors de mon sujet pour te parler familièrement : en quel lieu serait-il permis de parler du politique à la première personne ? Ne nous leurrions pas, aucun temps n'est privilégié.

Après Lucien, Cicéron et quelques autres familiers, Fontenelle a beaucoup pratiqué le style des dialogues, c'était le moyen de faire jouer un échange de questions entre deux contextes, entre les philosophes chrétiens et les autres. Cette stratégie, car ç'en est une, est une vraie politique de traduction et d'échange : elle s'énonce comme une proportion, ce que le

<sup>10</sup> M. Spallanzani, *Filosofi. Figure del « Filosofo » nell'età dei Lumi*, Palermo, Sellerio, 2002, p. 175. Je cite p. 177.

<sup>11</sup> D'Alembert, *Dialogue entre Descartes et Christine de Suède aux Champs Élysées*, Œuvres complètes de D'Alembert, Berlin, 1822, IV, p. 470.

mythe est aux uns, le miracle l'est aux autres. Dans cette perspective, « l'autre » ne peut être le représentant d'une irrationalité, l'histoire ne peut s'écrire dans le schéma d'une linéarité providentielle. La rationalité est dans les parallèles, comme l'écrivait Plutarque. Les anciens et les modernes sont deux versions, décalées dans le temps, certes, mais intégrées dans une même humanité. Et tu lis ainsi *l'Encyclopédie* dans sa philosophie du pluriel et des variations, qui est aussi, si tu me permets de le dire, ta philosophie sans jamais identifier le pluriel à un relativisme. Et ce qui t'en éloigne est cette générosité de lecteur qui est comme une marque de *gaya scienza*<sup>12</sup>. Mais quel est ton siècle ?

Tu lis à livre ouvert la philosophie dite classique ou supposée classique, tu lis en même temps les théologiens et les sceptiques sans apologie et sans polémique. Tu n'entres pas dans la querelle des interprétations. Mais tu mets les thèses en présence. Il suffit que tu prennes les textes par leur aspect inattendu, déconcertant, que tu les interrogés d'ailleurs, d'un point où les critiques ne nous laissaient pas croire que nous pouvions les atteindre.

Ainsi, tu rejoins le sens que Marmontel donnait à la critique. Les organes de la critique, l'esprit, le cœur, l'imagination, diffèrent selon les sciences et les arts. Marmontel parle d'une digestion de nos connaissances, d'une fermentation de l'esprit humain. Et en ce sens, la critique conjugue l'érudition, l'éloquence et la morale.

L'érudition et la philologie nous enseignent une philosophie comparée. Non seulement on perd l'idée d'un point de vue universel à partir duquel la diversité des doctrines s'organiserait dans une sorte de hiérarchie, mais on perd l'idée même de doctrine parce qu'on dépasse le dualisme du représentant et du représenté. Et en effet, les critiques du XVIII<sup>ème</sup>

<sup>12</sup> Je veux aussi pour preuve d'une lecture rare et précieuse ce que tu écrivis récemment : M. Spallanzani, *André Pessel tra gli settici del Seicento. Note di lettura*, « *dianoia. Rivista di filosofia* », (2020), 30, pp. 247-260. C'est beaucoup plus et bien autre chose qu'une note de lecture.



siècle pratiquaient une sorte de naturalisation des textes<sup>13</sup>, comme s'ils étaient des organismes vivants. « Il est pour les découvertes un tems de maturité avant lequel les recherches semblent infructueuses. Une vérité attend pour éclore la réunion de ses éléments. Ces germes ne se rencontrent & ne s'arrangent que par une longue suite de combinaisons : ainsi ce qu'un siècle n'a fait que couvrir, s'il est permis de le dire, est produit par le siècle qui lui succède ». De l'analyse de l'organisme à l'analyse du discours, la conséquence est bonne. Les théories sont des vivants, l'histoire est une fermentation.

Ce qui est remarquable, c'est que la méthode d'interprétation de l'Écriture sainte s'est en quelque sorte généralisée et naturalisée dans la critique, l'interprétation des textes dits sacrés est devenue la méthode générale<sup>14</sup>. On a ainsi interrogé les textes sacrés et les fables dans un parallélisme, éloigné de tout réductionnisme, et dans une sorte de métonymie géante, les monuments et les mythes nous parlant une autre langue que celle de l'autorité et de la tradition. On connaît Richard Simon, sa science des langues anciennes, son discernement entre les diverses leçons et versions du texte : paradoxalement, c'est cette pratique qui est devenue celle de la critique littéraire, la méthode du sacré, quelle que soit sa patrie, est devenue l'histoire naturelle de l'esprit. C'est ainsi que Giambattista Bianchini lisait Homère : le ravissement d'Hélène et la guerre de Troie ne sont pas un récit fabuleux, c'est la lutte entre deux peuples pour la thalassocratie. Fontenelle explique les oracles par deux Egyptiennes au nom de colombes qui prophétisaient parmi les chênes de Dodone. Métaphores et métonymies, c'est toute la rhétorique qui est mobilisée pour interpréter le labyrinthe de l'histoire. Il y a une rationalité de ce

<sup>13</sup> M. Spallanzani, « Les êtres et les signes. Rousseau, l'histoire naturelle et l'histoire de la nature », in B. Bensaude-Vincent, B. Bernardi (éds.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 115-132.

<sup>14</sup> M. Spallanzani, « 'Siamo uomini prima di essere cristiani'. Religione ed *Enciclopedia* », in M. Geuna e G.B. Gori (éds.), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 199-236.



qu'on prend pour figure. La philologie et l'analyse rhétorique enseignent ainsi à déplacer le phénomène de la croyance<sup>15</sup>.

Mariafranca, nous attendons de toi l'écriture d'un nouveau mythe. Ancien et nouveau ne sont pas des contraires. Aucun bibliothécaire, ni aveugle ni divin, ne confisque les textes : nous avons tous lu *Le nom de la rose*<sup>16</sup>. Notre piété se révolte contre tous les bûchers. Plus forte que la piété envers la figure du divin, la piété des livres et des manuscrits. La pensée n'est pas sans ce corps, les archives sont vives.

<sup>15</sup> Colloque International *Hermès philosophe. Théories et pratiques de l'interprétation au temps des Lumières* (Programme FNS/Sinergia Herméneutique des Lumières, dir. M. Rueff, Université de Genève 13-15 octobre 2016).

<sup>16</sup> U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1980. Traduction française par J.-N. Schifano, *Le nom de la rose*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1982.



## *Le rire de Mariafranca*

Baldine Saint Girons

E che è ridere se non una corruscazione della  
dilettazione dell'anima, cioè uno lume appa-  
rente di fuori secondo sta dentro?

Dante, *Convivio*, III, 8, 10.

Quand je pense à Mariafranca, c'est d'abord son rire que j'entends : un rire sonore et communicatif, un rire qui fait rire, se propage sans exclure et rayonne de différents côtés. Faut-il y retrouver une forme très générale de salutation ou y lire une intention particulière ? On sent que si la pétulance de ce rire participe du réflexe, elle naît aussi d'une volonté qui l'anime. D'un côté, une bonne humeur qui explose, une euthymie libératrice ; de l'autre, une pensée qui étincelle et s'extériorise joyeusement en passant du fond de l'âme à l'apparence physique et sensible, grâce au langage ancestral des muscles faciaux et thoraciques, en même temps qu'à l'éclat assumé du regard et la chaleur des vocalises.

Elle rit, on rit avec elle, on lui rit, mais de quoi ? Rit-on de quelque chose<sup>1</sup> ? Et pourquoi rit-on ? Quel est « pour ainsi dire » le « terrain de choix » du rire (*locus et regio quasi*), comme le demande Cicéron<sup>2</sup> ? Et convient-il de vouloir l'exciter (*movere*), de le mettre en mouvement ? De fait, le rire ne risque pas seulement d'être malséant et même insultant, il peut susciter l'inquiétude, la défiance et même l'horreur. On le croyait la sanction d'une heureuse disposition, mais il devient alors celle d'une laideur, voire d'une monstruosité.

<sup>1</sup> Voir B. Saint Girons, « Un rien t'amuse », in P. Heuzé, C. Veyrard-Cosme (éds.), *La Grâce de Thalie ou la beauté du rire*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010.

<sup>2</sup> Cicéron, *De l'orateur*, LVIII, 236, éd. Edmond Courbaud, Paris, Les belles lettres, 2002.

Point de texte plus explicite sur ce point que la fameuse lettre dite d'Hippocrate sur le rire et la folie de Démocrite : un faux de peut-être deux millénaires, qui constitue un exemple exceptionnel de fiction romanesque dans la tradition médico-philosophique. Il appartient à Hippocrate de fonder la médecine en la séparant de la philosophie, Or, voilà que les Abdéritains l'appellent à soigner leur grand homme, le philosophe Démocrite, qui, agité d'un rire permanent, leur semble devenu fou. Mais le résultat est l'inverse de celui attendu : c'est le médecin qui se trouve soigné par le philosophe. Hippocrate, en effet, d'avouer aux Abdéritains qui attendent anxieusement son diagnostic que leur compatriote n'est pas seulement exempt de folie : il est : « le sage entre les sages, seul capable d'assagir les hommes »<sup>3</sup>. La philosophie serait-elle la meilleure des médecines ? Et doit-elle à ce point renverser l'opinion commune.

Une fois la simple appellation de rire mise à part, que peuvent donc avoir de commun, le rire déstabilisant de Démocrite et le rire accueillant de Mariafranca ? Une forme de grandeur, sans doute, voire même un sublime potentiel, qui recule sans cesse, tel l'horizon au fur et à mesure qu'on s'en approche, mais qui luit tout de même, au loin, dans un là-bas ou un là-haut qui fait sentir sa présence. Un sublime, donc, qui serait la sanction d'un renversement et apparaîtrait soudain comme fondateur. D'emblée, le rire met les choses à une nouvelle place, une place où l'on vit, où l'on respire mieux. Mais sous certaines conditions, seulement.

De fait, un malaise nous saisit dans le cas de Démocrite, un malaise que ne suscite aucunement le rire de Mariafranca. Sommé par Hippocrate de rendre raison de son rire, Démocrite lui jette un regard perçant et lui déclare : « Tu attribues deux causes à mon rire, les biens et les maux ; mais je ris d'un unique objet, l'homme plein de déraisons, vide d'œuvres droites [...] ». Démocrite ne voit plus dans l'espèce humaine que matière à dérision et à sarcasmes. Ne se met-il pas pour-

<sup>3</sup> Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, éd. Yves Hersant, Paris, Rivages, 1989, p. 101.

tant lui-même à part avec Hippocrate ? L'idée de leur propre supériorité pénètre en tout cas les deux savants ; et la pitié ne les touche guère. Il y a sinon de la férocité dans leur rire, du moins une exaltation provoquée par la claire conscience. Force est de reconnaître que « l'œuvrette » du pseudo Hippocrate, comme l'appelle Yves Hersant<sup>4</sup>, fait entendre un son de cloche assez violent, dans la mesure où elle habilite l'ensemble du rire, y compris le rire insultant.

Chose surprenante, la défense et illustration du rire est, en effet, moins fréquente qu'on pourrait le croire. Longue et hétéroclite est la liste des accusations historiquement portées contre lui. « Le sage ne rit qu'en tremblant »<sup>5</sup>. Baudelaire se dit obsédé par « cette étrange et saisissante, maxime », d'origine sans doute judaïque et chrétienne : le sage « s'arrête au bord du rire comme au bord de la tentation ». De fait, le Christ n'aurait jamais ri, alors qu'il a connu la colère et les pleurs. Faut-il en conclure qu'« aux yeux de Celui qui sait tout et qui peut tout, le comique n'est pas » ? Le rire serait-il l'apanage des fous et impliquerait-il à la fois ignorance et faiblesse ?

Reprenons notre Aristote : la condamnation du rire surgit dans le champ de ce que nous appelons aujourd'hui l'esthétique, mais que les Anciens ne séparaient pas de l'éthique. Le risible (*geloïon*) y provient du laid (*aïschron*), ou plutôt d'une partie du laid : « celle qui reste sans douleur, ni dommage »<sup>6</sup>. Ce jugement s'inscrit, en effet, dans une définition des genres littéraires et permet de penser l'antagonisme entre l'épopée et la tragédie, d'un côté, la satire et la comédie, de l'autre. Autant les deux premières tendent à imiter les hommes en montrant ce qu'ils ont de grand et de noble, et donc de beau ; autant les deux secondes les considèrent dans ce qu'ils ont de vil et de bas, et donc de laid.

<sup>4</sup> *Ibid.*, *Présentation*.

<sup>5</sup> C. Baudelaire, « De l'essence du rire », in Y.-G Le Dantec (éd.), *Œuvre Complètes*, revue par C. Pichois, 1961, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 976-977.

<sup>6</sup> Voir Aristote, *La Poétique*, V, 49a 32, R. Dupont-Roc, Jean Lallot (éds.), Paris, Seuil, 1980, p. 49.

Si l'on part des choses qui font rire, il est sans doute bien tentant de mettre le risible, le drôlatique, le grotesque du côté de ce qui est inférieur et même mauvais, même si cela conduit à confondre un lien de concomitance avec un lien de causalité. Qu'est-ce qui fait donc rire dans le laid ? Qu'a, par exemple, de « si réjouissant », comme l'écrit Baudelaire, le spectacle d'un homme qui trébuche, « pour que la face de notre frère en Jésus-Christ se contracte de façon désordonnée »<sup>7</sup> à son aspect ? Ne serait-ce pas le transfert sur la laideur physique des caractéristiques du vice et de la laideur morale ? Le tour de passe-passe consisterait à expulser le mal et à l'innocenter en le mettant sous la dépendance du laid. Il faudrait donc défaire le lien « noué et bien serré » qui attache depuis l'Antiquité le rire au laid, comme le rappelle Philippe Heuzé, malgré Hésiode qui permet, au contraire, de réhabiliter « la grâce de Thalie et la beauté du rire »<sup>8</sup>. Dans sa *Théogonie*, Thalie est, en effet, non seulement la Muse de la comédie, mais une des trois Grâces, celle qui a rapport au désir et à l'amour, puisqu'elle est dite *erateiné*. Poésie, cette fois, et non plus médecine, contre philosophie.

Maintenant, si l'on adopte un point de vue *a parte subjecti*, pour considérer non plus le ce qui fait rire, mais l'homme capable de rire, le problème change. Il devient de savoir si le rire est vraiment irrésistible, c'est-à-dire si la connexion entre le risible et le rire est nécessaire et se produit automatiquement, ou bien si le rire est résistible et suppose le consentement du rieur qui choisit ou non d'y mettre du sien, d'y jouer son intérieur. Je pense ici à Molière qui, tout en insistant sur la difficulté et l'étrangeté de l'entreprise qui « consiste à faire rire les honnêtes gens », note qu'il faut de surcroît prendre en compte le fait que les prétendus honnêtes gens « ne rient que quand ils veulent »<sup>9</sup>. Le rire ne serait pas seulement du vul-

<sup>7</sup> C. Baudelaire, « De l'essence du rire », cit., p. 980.

<sup>8</sup> P. Heuzé, « Envoi », dans *La Grâce de Thalie*, cit., p. 9.

<sup>9</sup> Molière, *L'Impromptu de Versailles*, scène I. Voir P. Dandrey, « Molière ou l'éminente dignité du rire », dans Philippe Heuzé, cit., *supra*.

gaire, mais aurait parti lié à la raison. Ce qui alors semble mis en perspective, c'est la célèbre et forte thèse de Mikhaïl Bakhtine qui attribue l'essentiel de la culture comique aux classes populaires.

Or, le rire est également le fruit d'une culture savante, comme le manifestent au plus haut point en Italie Dante ou Castiglione. Aussi bien Umberto Eco donne-t-il sur la conception aristotélicienne un éclairage profond, en imaginant que le livre II de *La Poétique* d'Aristote aurait été consacré à la manière dont s'opère la catharsis du rire et de la passion qui l'anime. Tout comme l'épopée et la tragédie purifient les passions de pitié et de terreur qu'elles suscitent, la comédie et la satire purifieraient la passion du rire. C'est au fond le projet de Spinoza, tel qu'il l'énonce au début du *Traité politique* : « *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* ». Nietzsche, citant cette devise, remarque avec force que l'intellection n'est possible que grâce à l'exploration active du rire, des pleurs et de la malédiction. Mais « la plus grande partie de notre activité intellectuelle se déroule à notre insu, sans que nous en sentions rien »<sup>10</sup>, écrit-il avant Freud. Qu'est-ce alors que comprendre, sinon tirer la leçon d'un sentir, d'un imaginer, d'un aimer et haïr, pour, finalement, peser la force des pulsions dans leur lutte les unes contre les autres ? La pitié est tantôt victorieuse du rire, tantôt défaite par lui ; la haine disparaît dans les larmes ou rejaillit en cruauté ; le rire s'insinue partout, mais est rejeté dans la honte. Ainsi Bataille se sent-il « gêné d'avoir ri avec [ses] amis des crimes du docteur Petiot », en riant des plaisanteries qu'il se permettait auprès de ses victimes, sous couleur d'organiser leur évasion<sup>11</sup>.

Toute la difficulté est de ne pas éluder la difficulté majeure qui tient à la proximité – et même, parfois, à la réversibilité – du risible et de l'horrible. Le propre de la modernité, c'est de ne plus seulement rendre la vérité riante, mais de rire de la vérité, de son caractère imprévisible, absurde, capri-

<sup>10</sup> Cf. Spinoza, *Traité politique*, I, § 4, et Nietzsche, *Le gai savoir*, 1882, § 333.

<sup>11</sup> G. Bataille, *Œuvres complètes*, VI, Paris, Gallimard, 1973, p. 74.

cieux, martyrisant. On se heurte pourtant à un point de butée : l'atroce qui immobilise et laisse sans geste et sans voix. Peut-être la beauté du rire rejoint-elle plus ou moins le sublime du rire : elle suppose un regard obscurci par une victoire impossible contre la cruauté du monde. Mais ce regard s'illumine et se plisse joyeusement en rencontrant d'autres aspects de ce même monde : insensés, stéréotypés, loufoques, poétiques ou merveilleux. La beauté du rire serait alors la plus remarquable des défenses à la fois contre le découragement de l'absurde et contre l'enthousiasme vide qui dégénère en fanatisme.

Je regarde et re-regarde le portrait de Descartes d'après Franz Hals<sup>12</sup> (1649) et suis frappée par trois traits : l'absence de pose (Descartes ne joue aucun rôle, semble indifférent à la représentation qu'on réalise de lui et se tient en retrait), l'expression d'une volonté dont la détermination se marque dans le serrement des lèvres et des mâchoires, et, enfin, chose plus surprenante, une sorte de douceur mêlée d'étonnement, qu'on lit dans l'écarquille des sourcils, l'allongement des lèvres et la torsion de la tête non pas vers le peintre, mais vers un protagoniste invisible. De ce portrait émane une force calme, sûre d'elle-même et de son exercice. On songe bien sûr à Charles Péguy : « ce cavalier qui partit d'un si bon pas »<sup>13</sup> et on se remémore la devise de Descartes : *Larvatus prodeo*, « je m'avance masqué », avec le brillant commentaire qu'en a donné Fernand Hallyn<sup>14</sup>. Mais on se rappelle aussi ce que dit Denis Kambouchner de l'affleurement du style de Cicéron et de celui de Racine dans la prose de Descartes, ou de cette déclaration de notre philosophe dont Mariafranca va jusqu'à faire le titre d'un article : « *Nihil est veritate antiquius* » : « Rien

<sup>12</sup> Le tableau du Musée du Louvre est une copie du portrait perdu de Descartes par Franz Hals (1649), gravé d'après Hals dès 1650 par Jonas Suyderhoef.

<sup>13</sup> C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Paris, Gallimard, 1935, p. 59.

<sup>14</sup> F. Hallyn, *Descartes : dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006.



n'est plus ancien que la vérité <sup>15</sup>». Aussi bien les contemporains seraient-ils les véritables anciens (*antiquiores* <sup>16</sup>) !

J'imagine chez Descartes ce rire profond, peut-être silencieux, qui ne se fonde pas sur le mépris, mais sur une certitude : celle des pouvoirs de la méthode et de sa réinvention chez chacun d'entre nous. Simplification, limitation, patience, voilà ce qu'il met en œuvre pour avancer *proprio Marte*, par ses propres forces, par sa propre industrie. Sa formidable audace est de se décharger de la question de la Vérité sur le dos de l'Autre, de Dieu, pour se concentrer sur la méthode. Rien de plus stimulant que la théorie de la libre création par Dieu des vérités éternelles. Sans doute Descartes a-t-il médité bien avant Lacan sur les liens de la vérité avec les places qu'elle prétend occuper et entre lesquelles elle navigue. « Ce qu'il y a d'effroyable dans la Vérité, c'est ce qu'elle met à sa place » <sup>17</sup>. Et d'en tirer les conséquences. « Il n'y a aucune nécessité interne à la vérité ; la vérité même de « deux et deux font quatre » est la vérité parce qu'il plaît à Dieu qu'il en soit ainsi » <sup>18</sup>. L'important, c'est de suivre la dialectique du sujet et du savoir.

Je me rappelle combien en 2006, aux Entretiens de La Garenne-Lemot, Mariafranca nous avait fait rire en montrant que la compréhension de « l'intelligence méthodique de la dentellière », emblématisée par Vermeer, rapprochait Diderot de Descartes <sup>19</sup>. Diderot avait beau faire grief à Descartes d'être insensible à l'expérience, c'est de lui – et pas seulement

<sup>15</sup> Descartes, *Epître à la Sorbonne*, en tête des *Méditations métaphysiques*, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1963, p. 3.

<sup>16</sup> M. Spallanzani, « *Nihil est veritate antiquius* ». *Descartes et les Anciens*, in D. Galligani, C. Leroy, A. Magnan, B. Saint Girons (éds.), *Révolutions du moderne*, Paris, Paris-Méditerranée, 2004, pp. 88-105.

<sup>17</sup> J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, 1969-70, *Le Séminaire XVII*, Paris, Seuil, 1991, p. 276.

<sup>18</sup> J. Lacan, *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, *Le Séminaire XII*, non publié, 9 juin 1965. Voir *Le moment cartésien de la psychanalyse*, E. Porge, A. Soulez (éds.), Paris, Arcanes, Les cahiers d'Arcanes, 1996.

<sup>19</sup> M. Spallanzani, « Métamorphoses de l'ordre – Les dentelles du philosophe et le métier à bas de l'encyclopédiste », in J. Pigeaud (éd.), *Métamorphoses*, XIIIe Entretiens de La Garenne-Lemot, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006. En ligne : DOI :10.4000/books.pur.32599.

de Bacon – qu’il pouvait aussi tenir son intérêt pour les savoirs techniques et notamment pour l’art de la dentelle – un art dont « le merveilleux » disparaît « en huit jours »<sup>20</sup> au profit d’un savoir ordonné ! « Tenir de l’ordre », rendre disponible le savoir et s’y approprier, voilà qui permet de lutter contre l’ignorance et ses étonnements superficiels. Faire de Diderot un *Cartesius redivivus*, voilà assurément un beau paradoxe. En tout cas, de cette ferme résolution en faveur du déploiement de l’*ingenium*, le rire si lumineux et partageable de Mariafranca me semble la possible et aimable sanction.

<sup>20</sup> D. Diderot, *Encyclopédie*, art. \*DENTELLE, IV, p. 846, cité par Mariafranca Spalanzani, « Métamorphoses de l’ordre », cit., p. 195.

Juan Cedillo Díaz e Jerónimo Muñoz: *il Sole come  
"cuore del mondo" nel dibattito intorno a Copernico\**

Miguel Granada

Il *De revolutionibus* copernicano ebbe circolazione europea grazie alle due edizioni del 1543 (Norimberga) e del 1566 (Basilea). Non ci furono traduzioni a stampa nelle lingue volgari, giacché il pubblico di "artefici", ossia i matematici e astronomi che secondo Copernico erano gli unici in grado di valutare la verità della sua proposta, e ai quali l'opera era destinata («mathemata mathematicis scribuntur», come si trova nella lettera di prefazione al papa Paolo III), potevano leggere l'opera nel originale latino, come di fatto fecero<sup>1</sup>. Unica eccezione furono i pochi capitoli tradotti (a beneficio di «such noble English minds as delight to reach above the baser sort of men») da Thomas Digges nella *A perfit description of the Caelestiall Orbes, according to the most auncient doctrine of the Pythagoreans, latelye revived by Copernicus* (Londra 1576), che presentava la cosmologia eliocentrica come la vera descrizione dell'universo<sup>2</sup>.

Ci furono però due traduzioni manoscritte. La prima in tedesco, portata a termine a Kassel in Germania nel 1586, da Nicolaus Raymarus Ursus a beneficio di Justus Bürgi, meccanico-orologiaio del langravio Wilhelm IV di Hesse-Kassel, il quale ignorava la lingua latina, ma era vivamente interessato alle questioni astronomiche<sup>3</sup>. La seconda fu realizzata in Spa-

\* Ringraziamo Dario Tessicini per la correzione linguistica di questo saggio.

<sup>1</sup> Di queste letture ne sono testimoni le annotazioni giunte sino a noi sulle copie del *De revolutionibus*, come dimostrato da Owen Gingerich nel suo *An Annotated Census of Copernicus' «De revolutionibus»* (Nuremberg 1543 and Basel 1566), Leiden-Boston-Colonia, 2002.

<sup>2</sup> F.R. Johnson, S.V. Larkey, *Thomas Digges, the Copernican System, and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576*, «The Huntington Library», v (1934), pp. 69-117 (: 79).

<sup>3</sup> *De revolutionibus: Die erste deutsche Übersetzung in der Grazer Handschrift*, a cura di A. Kühne e J. Hamel, con U. Luck, in *Nicolaus Copernicus, Gesamtausgabe*, III/3, Berlin, 2007.

gna, in lingua castigliana, tra il 1611 e il 1625, dal matematico e astronomo Juan Cedillo Díaz (ca. 1565–1625), che tradusse i tre primi libri. Questa traduzione fu però considerata dai pochi studiosi che hanno preso in considerazione il complesso manoscritto (Biblioteca Nacional de Madrid MS 9091) come un'opera originale di Cedillo, a causa del suo titolo (*Ydea astronomica de la fabrica del mundo y movimiento de los cuerpos celestiales*), delle pretese di originalità espresse in una prefazione alla prima redazione, e anche perché la traduzione ometteva la dedica al Papa e la *praefatiuncula* anonima «Al lettore». Inoltre, nel corso dell'opera Cedillo faceva riferimento a se stesso come autore del testo, mentre Copernico veniva spesso citato come *auctoritas* non coinvolta nella produzione del testo<sup>4</sup>. Il fatto importante resta però che in questa traduzione, realizzata a cavallo della condanna del 1616, Cedillo considera l'eliocentrismo e il moto della Terra come verità fisiche, senza restrizioni, e perfino in passi dove Copernico non ne fa menzione<sup>5</sup>.

Come è noto, Copernico aveva descritto la posizione centrale del Sole nel capitolo I, 10 («De ordine caelestium orbium») del *De revolutionibus* nei termini che seguono:

Quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret, quam unde totum simul possit illuminare? Siquidem non inepte quidam lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trimegistus visibilem Deum, Sophoclis Electra in-tuentem omnia.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Si veda l'introduzione all'edizione critica: J. Cedillo Díaz, *Ydea astronomica de la fabrica del mundo y movimiento de los cuerpos celestiales. Traducción de De revolutionibus I-III, de Nicolás Copérnico*, a cura di M.Á. Granada y F. Gómez Crespo, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2019. Che si trattava in realtà di una traduzione incompleta del *De revolutionibus* fu notato nel 1991 da Mariano Esteban Piñeiro y Félix Gómez Crespo, *La primera versión castellana de De revolutionibus orbium coelestium: Juan Cedillo Díaz (1620-1625)*, «Asclepius», XLIII (1991), pp. 131-162.

<sup>5</sup> *Ydea astronomica de la fabrica del mundo*, introduzione, pp. 121-157. Per un commentario precedente a questi aspetti de l'*Ydea*, vedasi N. Copernic, *De Revolutionibus orbium coelestium / Des révolutions des orbes célestes*, edizione di M.-P. Lerner, A.-P. Segonds et J.-P. Verdet, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 2015, vol. I (*Introduction*), pp. 655-663.

<sup>6</sup> *De Revolutionibus orbium coelestium*, II, p. 38.

Cedillo però traduce il passo con una notevole variazione:

Y el Sol tiene el medio del universo como *coraçon* o lampara del mundo y luz que le alumbra y hermosea todo.<sup>7</sup>

Si noterà che Cedillo omette i riferimenti eruditi alla dimensione divina del Sole e introduce una denominazione del Sole come «cuore del mondo». È questo il tema sul quale voglio qui soffermarmi.

Da dove ha preso Cedillo questa valutazione del Sole come cuore del mondo? Essa coincide con una presa di posizione e un'argomentazione che Keplero aveva fatto sua già durante l'iniziazione astronomica a Tubinga sotto la guida di Michael Maestlin, e che aveva formulato in opere a stampa come l'*Astronomia nova* (1609), la *Dissertatio cum nuncio sidereo* (1610) e l'*Epitome astronomiae copernicanae* (1620)<sup>8</sup>. Benché Cedillo poteva conoscere benissimo Keplero, pensiamo che probabilmente la fonte sia da cercarsi altrove.

Vogliamo qui esaminare la possibilità che la fonte possa essere stato Jerónimo Muñoz (ca. 1520–1591), professore di matematiche e astronomia all'università di Salamanca dal 1578 fino alla morte, le cui lezioni Cedillo doveva aver seguito nel corso dei suoi studi di arti e medicina in quella università nei primi anni Ottanta<sup>9</sup>. Jerónimo Muñoz fu l'autore di un trattato molto importante e innovativo sulla nova di Casiopea, apparsa nel novembre del 1572: il suo *Libro del nuevo cometa* (Valencia 1573), scritto su richiesta del re Filippo II, ebbe un'eco considerevole in tutta Europa, anche perché fu tradotto in francese nel 1573<sup>10</sup>. Tuttavia, l'assenza di una rea-

<sup>7</sup> *Ydea astronomica de la fabrica del mundo*, p. 210; corsivo nostro.

<sup>8</sup> Ci permettiamo di rinviare a M.Á. Granada, *Johannes Kepler. The Sun as the Heart of the World*, «Journal for the History of Astronomy», 53 (2022), pp. 133-140.

<sup>9</sup> *Ydea*, Introduzione, pp. 62 ss.

<sup>10</sup> Sulla vita e l'opera di Muñoz cfr. Víctor Navarro Brotons, *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, Valencia, 2019. Per l'interpretazione della nova da parte di Muñoz rinviando anche a Miguel Á. Granada, *Cálculos cronológicos, novedades celestes y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI*, «Rinascimento», 2ª serie, xxxvii (1997), pp. 357-435 (:376-380). Si veda

zione del re e le critiche che gli furono rivolte per la sua interpretazione della nova portarono Muñoz a rinunciare a pubblicare nel futuro opere di argomento matematico. Il resto della sua produzione rimase manoscritto, in particolare un commentario al libro secondo della *Naturalis Historia* di Plinio<sup>11</sup> e la traduzione latina con commentario del Commentario di Teone d'Alessandria all'*Almagesto* di Tolomeo, il cui manoscritto autografo si trova nella Biblioteca Nazionale di Napoli (MS VIII C 33). In queste opere troviamo delle tracce che permettono un collegamento con la denominazione del Sole quale «cuore del mondo» in Cedillo.

Il commentario a Plinio (che si estende soltanto fino al capitolo 9: *HN*, II, 46) sembra essere stato scritto a Valencia negli anni Sessanta, ben prima dell'arrivo di Muñoz a Salamanca. A proposito delle lodi di Plinio al Sole come «rettore degli astri e del cielo, anima o più chiaramente la mente di tutto l'universo, arbitro o divinità primordiale della natura» (II, 12-13), Muñoz accetta che «temporum rector est Sol, quod annuae periodi sit atque quatuor temporum anni [...] auctor»<sup>12</sup>. Rinviando a Tolomeo, fa del Sole anche «reliquorum siderum rector, quare eorum motus opera solaris motionis deprehenduntur»<sup>13</sup>. Tuttavia, reagisce con cristiana indignazione contro la divinizzazione pagana del cielo e del Sole e censura con veemenza Plinio per nominare il Sole «mundi animus ac eius mens» (p. 412), giacché «si mens esset, non egeret locali motu, sed immotus cuncta fovaret et gubernaret; atqui si Sol non moveatur, omnia combureret» (pp. 412, 414). Muñoz, geocentrismo convinto, esclude che il Sole resti immobile al centro del mon-

anche ora G.L.Recio, *A Spanish Study of the 1572 nova: Jerónimo Muñoz and his Book on the New Comet*, «Journal for the History of Astronomy», 53 (2022), pp. 3-12 (una traduzione inglese del *Libro del nuevo cometa* è inclusa nell'edizione online della rivista).

<sup>11</sup> Trascritto e pubblicato recentemente con una traduzione spagnola: J. Muñoz: *Matemáticas, Cosmología y Humanismo en la España del siglo XVI. Los Comentarios al Segundo libro de la Historia Natural de Plinio*, Valencia, edición de Víctor Navarro Brotóns y Enrique Rodríguez Galdeano, 1998.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 408

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 410.

do; ciononostante sembra concedere che il rango di mente richiederebbe che il Sole governasse tutto restando immobile.

La traduzione di Teone con il suo commentario fu compiuta invece negli anni dell'insegnamento di Muñoz a Salamanca, come testimoniato da un'annotazione in calce al manoscritto autografo: «Die 17 veteri calculo 27 die vero, novo octobris mensis anni 1582 decima hora antemeridiana, absolvebat Salmanticae Hieronymus Munnos cathedraticus Astrologiae gymnasii Salmanticensis translationem commentariorum Theonis Alexandrini in magnam constructionem Cl. Ptolemaei»<sup>14</sup>. All'inizio di questa opera, dopo la traduzione del commento di Teone ad *Almagesto*, I, 7 («Quod nullum motum progressivum habeat Terra»), Muñoz aggiunge un lungo commento personale con l'indicazione «Interpres» (traduttore). In questa sede, criticando Copernico e la sua audacia nel posizionare il Sole al centro del mondo, afferma:

His rationibus audet novam quandam phantasiam aut somnium stabilire. Ceterum suam explicans opinionem non adimit celo prorsus motum sed tantum Soli quem in mundi centro immobilem collocat tanquam *totius uniuersi cor* unde ex aequo per totum orbem vis quedam alma et vivifica impertiatur.<sup>15</sup>

Navarro Brotóns ha notato questo punto: «Con su teoría, prosigue Muñoz, Copérnico coloca al Sol en el centro, como si fuera el corazón del Universo»<sup>16</sup>. Purtroppo, lo studioso non si sofferma sulla considerazione di questo punto, né lo mette in relazione a Cedillo. Muñoz non ammette che il Sole resti fer-

<sup>14</sup> fol. 300r, citato in Navarro Brotóns, *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, cit., p. 115, n. 8. Abbiamo modificato la trascrizione. Come indica Navarro Brotóns, *ivi*, Muñoz aggiunse note e osservazioni fino a 1589.

<sup>15</sup> fol. 35r; corsivo nostro. Per una prima notizia del contenuto di questo commentario a Teone vedasi Navarro Brotóns, *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, cit., pp. 115-128. Abbiamo presentato in modo più particolareggiato la critica di Muñoz a Copernico e trascritto i passi ad essa relativi nel nostro *Jerónimo Muñoz y Juan Cedillo Díaz: el Sol como 'corazón del mundo' en el debate en torno a Copérnico*, «Galilaeana», XX (2023), pp. 85-119.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 119.



mo al centro del mondo – nel prosieguo della sua nota avanza argomenti contro tale ipotesi – e nemmeno che sia il suo ‘cuore’. Quali sono dunque le fonti di Muñoz?

Aristotele, in *De caelo*, II, 13, aveva respinto la dottrina pitagorica del fuoco centrale richiamando l’analogia tra micro e macrocosmo e segnalando che, come negli animali il centro geometrico del corpo corrisponde a qualcosa senza valore mentre il centro naturale è altrove, nel cosmo (come grande animale) il centro geometrico può corrispondere alla Terra mentre il centro naturale risiede lì dove inizia il movimento nel cosmo. Posteriormente, i commentatori identificheranno questo centro naturale con la sfera delle fisse e faranno esplicita la sua funzione di “cuore del cosmo”, rimasta implicita, benché del tutto chiara, in Aristotele<sup>17</sup>. Successivamente, la scuola stoica, con Cleante, identificherà il Sole con il principio rettore (*tò hegemonikón*) del cosmo, iniziando così una tradizione che avrà grande fortuna. Nel secondo secolo dopo Cristo, Teone di Smirne, tenendo conto dell’argomentazione di Aristotele, concesse al Sole il rango di “cuore del mondo” nella sua *Expositio rerum mathematicarum utilium ad legendum Platonem*:

Infatti negli esseri animati una cosa è il centro di un vivente in quanto vivente, un’altra è il centro della grandezza: ad esempio uno è il centro dell’animazione che ci appartiene – in quanto uomini e animali –, e si trova presso il cuore, sempre in movimento e caldissimo e per questo principio di ogni capacità dell’anima [...] mentre il centro della grandezza è diverso e, ad esempio, per noi si trova presso l’ombelico. Ora, raffigurando le cose più grandi, più degne di onore e divine a partire di quelle più piccole, accidentali e mortali, similmente anche il centro della grandezza dell’intero cosmo, presso la Terra, è freddo e immobile, mentre il centro dell’animazione – sempre pensando al cosmo, sia in quanto cosmo sia in quanto vivente – è presso il Sole, come fosse il cuore dell’universo, e di qui dicono che la sua anima,

<sup>17</sup> Simplicius, *On Aristotle On the Heavens* 2. 10–14, translated by Ian Mueller, Londra 2005, p. 54; sull’Aquinata si veda *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, ed. by R.M., Torino-Roma, Spiazzi, 1952, lib. II, lect. XX, # 485, p. 241. Vedasi l’articolo nostro citato sopra, nota 8.



avendo posizione e funzione di comando, si spande per tutto il corpo, tesa dagli estremi<sup>18</sup>.

Di seguito, la lode e valutazione del Sole come “cuore del mondo” compare in Calcidio (*Commentario al Timeo*, 100), e in Macrobio (*Commentario al Sogno di Scipione*, I, 20, 6-7) per proseguire fino al Rinascimento, dove la troviamo in Ficino (*De sole*, cap. VI), e in Giovanni Pico (*Heptaplus*, «Expositio primae dictionis, idest “In principio”»). In Francia, Oronce Fine (1494–1555) il cui insegnamento fu seguito da Muñoz a Parigi alla fine degli anni Trenta, fece uso dell’espressione nella *Protomathesis* (Parigi 1532). Nel primo libro («De generali ipsius Mundi compagine, sive structura») della terza parte (*Cosmographia, sive mundi Sphaera*), Fine conclude l’esposizione della struttura del cosmo nei seguenti termini:

Sol autem inter alios mirae magnitudinis planeta, veluti cor Mundi (est enim Mundus animalis similis) medium locum non iniuria sortitus est: ut suam virtutem et admirandum lumen posset omnibus aequaliter dispensare, superioribus quidem astris, et his inferioribus ab eius latitudine pendentibus<sup>19</sup>.

È possibile che Muñoz abbia ripreso l’espressione da Fine. Alcuni anni dopo, Antoine Mizauld (ca. 1510-1578), medico e astrologo noto a Muñoz, pubblicò un libro (non so dire se noto a Muñoz) dal titolo *Aesculapii et Uraniae medicum simul et astronomicum ex colloquio coniugium, harmoniam microcosmi cum macrocosmo, sive humani corporis cum caelo paucis figurans, et perspicue demonstrans* (Lione 1550). Nel dialogo settimo («De Solis cum corde humano aptatione», pp. 62-70) tra i due protagonisti, Esculapio e Urania, Mizauld si dilunga sul parallelismo del corpo umano con il mondo e quindi del cuore con il Sole. Come Fine, Mizauld insiste sulla posizione “mediale”

<sup>18</sup> Citiamo dalla traduzione italiana: Teone di Smirne, *Expositio rerum mathematicarum utilium ad legendum Platonem*, introduzione, traduzione e commento di F.M. Petrucci, St. Augustin, 2012, § 187-188, pp. 277 ss.

<sup>19</sup> Fine, *Protomathesis*, Paris, 1532, p. 104r; corsivo nostro.

del Sole nel cielo – ferma sempre restando la centralità della Terra – : «medium fere locum in corpore, perinde atque Sol in cielo, [cor] sibi coaptavit» (p. 66), risultando il cuore umano «rerum omnium corporis pars nobilissima, et principi Soli, ab antiquis coeli cor appellato, tanquam princeps, tacito connubio sociata»<sup>20</sup>.

Muñoz però non ritiene che il Sole copernicano – centro del cosmo e non semplicemente medio nel cielo, sopra il mondo sublunare – possa essere «cor Mundi». Per lui i principi di Copernico sono «furores aut delyria male confecta», non una «hypothesis, sed insania»<sup>21</sup>. Resta anche possibile che Muñoz non consideri il Sole “cuore del mondo” geocentrico e che, collegandosi a Aristotele, ritenga che il vero cuore del mondo sia la nona sfera o *primum mobile*, principio e punto di partenza del movimento cosmico, tanto più che, nella nota che stiamo commentando – e anche nella nota al commentario di Teone su *Almagesto*, I, 8 («Quod duae differentiae primarum motionum sint in celo») e poi in quella a IX, 1 («De ordine Solis et Lunae et 5 planetarum») – manifesta esplicitamente la sua adesione alla proposta di Alpetragio di un unico movimento celeste (quello diurno da oriente a occidente) iniziato nel primo mobile, e la cui ripetizione nei pianeti, con un ritardo progressivo rispetto alla distanza, produce l'apparenza di un moto proprio in direzione contraria<sup>22</sup>.

Infine, se Muñoz è stato la fonte di Cedillo, non lo sarà stato tramite la lettura di Cedillo del suo manoscritto su Teone, ma sicuramente attraverso l'insegnamento orale di Muñoz a Salamanca. In ogni caso, Cedillo, copernicano convinto, poteva risolvere l'aporia del doppio movimento dei pianeti in direzioni contrarie, senza rimettersi alla proposta alpetragiana, come fatto dal suo maestro, ma eliminando il movimen-

<sup>20</sup> Mizauld, *Aesculapii et Uraniae Coniugium*, p. 67. Il parallelo tracciato da Mizauld solleva la domanda sulla conoscenza del suo trattato da parte di Harvey.

<sup>21</sup> *Theonis Alexandrini Commentaria in magnam constructionem Cl. Ptolemaei*, fol. 35r, 35v.

<sup>22</sup> Si veda M.-P. Lerner, *Le monde des sphères, vol. I: Génèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 2008<sup>2</sup>, pp. 104-108.

to diurno come moto universale iniziato nel “cuore del mondo” o prima sfera stellare, giacché nell’eliocentrismo questo movimento viene attribuito al pianeta Terra, risultando che nel mondo, tra i punti fissi del Sole centrale e della sfera delle fisse, non c’è altro moto che quello dei pianeti da occidente in oriente, con periodi di rivoluzione proporzionali alla distanza dal centro solare<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Data la grande diffusione del motivo “sole, cuore del mondo”, potrebbe essere che Cedillo abbia attinto a una pluralità di fonti, e non soltanto dal commento di Clavio alla *Sphaera* di Sacrobosco, opera a lui nota, come evidenziato nella recente edizione critica dell’*Ydea*, p. 145. Infatti, nell’edizione della *Sphaera* del 1581 possiamo leggere a p. 68: «Sol est rex, et quasi cor omnium planetarum, quare non immerito in medio illorum constituetur, quemadmodum rex in medio regni, et cor in medio animalis collocatur».



## *The Reform of Skepticism: Montaigne and Charron*

Gianni Paganini

### 1. *Montaigne: Pyrrhonism against Academicism*

Montaigne was the first important representative of a new approach to skepticism: on the one hand, he was the first European intellectual, not strictly a philosopher, to fully realize the strong impact of ancient Pyrrhonism; on the other hand, he drew not only to Sextus who was the main source for his more philosophical essay, *The Apology for Raymond Sebond*, but also to academic and platonic authors, like Cicero and Plutarch. He made skepticism in its broader meaning worth to taking seriously in itself, and not only as a support of a fideistic interpretation of Christianity. Furthermore, skepticism became for him less a body of doctrines than a practice of thinking. Thus, he extensively relied on the technique of *diaphonia* to counterpoise one prejudice against another and to reach by consequence a free and open-minded approach to the infinitely variegated world of customs, beliefs, traditions, authorities, and dogmas including the political and religious ones. In so doing, he discovered that the humanistic idea of human superiority was only an anthropocentric prejudice to be contrasted with the idea of equality and community inside the natural world. He stressed the conformity of the religious behaviors, and very often of the doctrines themselves, for all their constant pretense of revelations, and realized that too often religions were run only by human hands. In politics, even while appreciating the importance of peace and social order, Montaigne denied to the political powers any "mystical" legitimation, revealing thus their origins in force, overbearingness, and imposture. Montaigne's skepticism took on thus a "critical" meaning, being rooted in an anthropological reflection that was a true novelty in comparison to the ancient sources.

All this does not mean that Montaigne did not take sides in the querelle between Academics and Pyrrhonists. He clearly marked the difference between the real “skeptics” – namely, the Pyrrhonists – on the one side, and on the other both affirmative and negative dogmatists—these latter being neo-Academics who positively and conclusively affirmed the impossibility of knowing, instead of merely claiming the need to suspend judgment. In his *Essays* Montaigne rethought and popularized fundamental Pyrrhonist notions such as *phainomenon*, *criterion*, *epochē*, equipollence between contrary arguments (*isostheneia*), *ataraxia* or apathy, vicious circle (*diallelos*), and “infinite regress.” For the first time, the entire Pyrrhonian technical terminology was translated into a modern language (French) and redirected to suit modern needs. Especially in the *Apology* the presence of Pyrrhonism, based on Diogenes Laertius and Sextus, was overwhelming and at the end of the essay Montaigne blended skepticism with some sort of Heracliteism: everything was in movement, everything changed, including “matter that is always flowing.” Only God was rescued from this continual becoming, because He was supposed to be eternal and thus above human reason.

Montaigne addressed two major objections to neo-academicism, one theoretical and the other practical. The former regarded the issue of “likelihood” as a criterion. The author of the *Essays* takes side with Pyrrhonists against Academicians on this issue, following an objection already formulated by Augustine (*Contra Academicos*, II. 12. 27): “How can [the Academicians] know the similitude of what of which they do not know the essence? Either we can judge altogether or we cannot at all”. On this point, stating a full disjunction (“either...or”), “the opinion of Pyrrhonists” seems to Montaigne “more daring and, all considered, more likely”: in the edition annotated and corrected by himself, “truer and more stable”. In this connection, Montaigne criticizes “the propensity and inclinations of the Academicians towards one proposition more than another”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Montaigne, *Essais*, ed. P. Villey, Paris, PUF II, XII, pp. 561-562.

The other objection is somehow the consequence of the former. Montaigne supports Pyrrhonism against Academicism on the practical rule of life. It is well known that starting from this issue Academic sceptics and Pyrrhonists came to different conclusions: whereas the first and especially Carneades worked out the notion of graduated probability, the second stuck to the fourfold rule, consisting in following customs, common beliefs, tradition of arts, and natural affections. This is what Sextus called to take phenomena as “criteria”, not in a dogmatic sense, but skeptically. When it came to the rule of probable as a practical orientation, Montaigne rejected it because he thought that to conform to it might open the way to a new form of dogmatism, even if a weaker one. Most of all, probability would have religious implications, since a believer could consider e.g. Reformation as a “more probable” than Catholicism, and this is the reason why Montaigne preferred to adopt Pyrrhonism that pushed to conform to the traditions, customs, and also religious conformity of one’s own country<sup>2</sup>.

Montaigne’s interpretation had a strong impact in leading early modern philosophers to seeing Pyrrhonian skepticism as a sort of phenomenalism<sup>3</sup>. The foundations of this reading can be summarized in two points. (a) The main scene of skepticism became the dichotomy between appearance and reality. The first is knowable. The second, which includes both formal essences and real substances – is unknowable. (b) About reality, we know only the way in which the external object perceptually appears. ‘Phenomenon’ and ‘perception’ become synonymous expressions in Montaigne and in his followers, whereas, according to Sextus, there was also a kind of phenomena that were disclosed only to the intellect; they did not have sensible features but were rather like *noumena* (intelligible objects). In addition, Montaigne maintained the basic

<sup>2</sup> Montaigne, *Essais*, cit. II, XII, pp. 561-562.

<sup>3</sup> For this impact, even on a ‘dogmatic’ philosopher such as Hobbes, see G. Paganini *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, “International Archives of the History of Ideas”, 184, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003, pp. 3-35.

avowal of ignorance concerning moral laws, no matter whether they were considered as natural laws or as prescriptions connected to the particular settlement of every society.

Another major novelty brought about by Montaigne concerned his transforming a philosophy based on *epochē* and *ataraxia* into a philosophy of doubt. In the Greek tradition, *ataraxia* or peace of mind flowed from suspension of judgment – namely from *epochē* – rather than from knowledge and judgment about things. On the contrary, the author of the *Essays* ended up by making doubt, instead of *epochē*, the climax of skeptical approach. In this connection, Montaigne's position was defined by a double move: first, he identified skepticism with the activity of doubting; second, he stressed the discomfort involved in the attitude of doubting. This was not without consequences for the entire reception of skepticism by moderns as doubt was perceived as a state of restlessness and discomfort rather than of calm and moderation of emotions<sup>4</sup>. Thus, skepticism and doubt became co-extensional and synonymous, which was not the case in the ancient sources<sup>5</sup>.

## 2. *Neo-Academic legacy and the rise of modern subjectivity: Pierre Charron*

The Neo-Academic legacy played a major role along with Montaigne's influential teaching in the work by Pierre Charron. In the frontispiece of *De la Sagesse* (1601, 2<sup>nd</sup> edn. 1603)<sup>6</sup>,

<sup>4</sup> To characterize modern skepticism, most scholars have focused on the abandonment of the conception of happiness as *ataraxia*. No less important, however, is this new conception of doubt. Cf. G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne - Le Vayer - Campanella - Hobbes - Descartes - Bayle*, Coll. "De Pétrarque à Descartes", 78, Paris, Vrin (Prix La Bruyère de l'Académie Française), 2008, pp. 166-169; Id., *Skepticism*, in *The Routledge Companion to Seventeenth Century Philosophy*, ed. Dan Kaufman, London and New York, Routledge, 2017, pp. 145-194.

<sup>5</sup> For a more in depth analysis of Montaigne's scepticism see G. Paganini 2008a. After writing *Apology*, Montaigne had more recourse the Cicero's *Academica*. Thence he took up again not only the typical keywords of the Neo-Academic skepticism (probability, likelihood, plausibility), but also the concept of intellectual freedom and integrity, a less methodical notion than the Pyrrhonian *epokhé*.

<sup>6</sup> P. Charron, *De la sagesse*, ed. B. De Negroni, Paris, Fayard, 1986.



Wisdom is portrayed as a naked woman who looks at herself in a mirror (clear symbol of self-knowledge), between two emblematic mottos: “*je ne sçai*” (“I do not know”, the formula of the academic ignorance) and on the other hand: “*paix et peu*” (“Peace and little”). To know oneself means above all to acknowledge the limits of knowledge, practicing rather the modest and inquisitive method of Socrates than the false arrogance of the dogmatics. Chained to the base of the statue of wisdom, there are four women that represent her enemies, now tamed: Opinion, Science, Superstition, and Passion. This picture represents the program of Charron’s skepticism that aimed at providing a new kind of wisdom fitted to the culture of the *honnête homme*. From this point of view, Charron’s philosophy was quite different from pure scepticism as it depended also on Stoic sources (especially for the autonomy of the wise) and relied more on neo-academic trend than on Pyrrhonism<sup>7</sup>.

In particular, the influence of Cicero’s neo-academic pattern is recognizable, that was based first on the recommendation of intellectual integrity: even if the truth was impossible to reach, the academic wise should avoid the evil of rashness by holding back his assent. To avoid error became the first precept of wisdom and this attainment required to study the internal and external causes of errors. This is the reason why Charron’s program of wisdom developed in a whole anthropology, with the examination of the main passions that used to lead astray men, and culminated in a book entirely devoted to the study of “prudence”: a close investigation of the sociological and political conditions that induced the false collective beliefs from which the wise must emancipate himself.

Given this “active” conception of skepticism, Charron’s work was one of the birthplaces of modern subjectivity. The major contribution to this achievement was the sharp separation between externality and interiority in the attitude of the

<sup>7</sup> See J.R. Maia Neto, G. Paganini and J.C. Laursen (eds.), *Skepticism in the Modern Age*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

wise. External appearances can be given up to social conformity, so that the skeptic would not challenge laws, common opinions, and public offices, interiority, provided that private judgment keeps full and free "jurisdiction" in the sphere of interiority. The external sphere is the field in which particularity and municipality rule, whereas the internal becomes the reign of "universality of spirit", which means above all rationality. This distinction, along with the clear influence of Stoicism, converged in Charron's philosophy into the discovery of man's autonomy: autonomy meant firstly self-government according to the lead of reason, and secondly disentanglement towards any external, traditional, social, and political constraint. It is notable, however, that intellectual autonomy was reversed to the few, and not extended to the people. Only the "strong spirit" (*esprit fort*) is given the right to judge about everything, without any other commitment, except to reason and morality. This profound split between internality and externality ran along not only the line dividing the private and the public spheres, but also the border that separated on the one hand the wise and his pairs, and on the other the whole crowd of men enslaved to the authorized prejudices. After Charron, modern skepticism developed in the sage's interior region, while actions were confined to exterior conformism. This was also a major innovation in comparison to the ancient Greek sources that had ignored this sharp divide, even if we should not understand Charron's attitude as a kind of overt rebellion. On the contrary, the modern skeptic that follows the rule of wisdom does not shirk his own duties and responsibilities, in line with the Pyrrhonist precept that recommends following the rules, customs, and laws of one's country. However, Charron's radical dissociation from the common beliefs stretched to the extremes of recommending simulation and dissimulation. Faced with the constraints imposed by the external requirements, the modern sage feels free to recur to pretense and reticence in order to keep his own interiority safe and free. This split can even result in a plain contradiction, as Charron himself recognized: "enjoying his own right to judge

and examine everything, it will often happen to the sage that his judgment and his hand, the spirit and the body contradict themselves, and he will act outside in one way and judge inside in another way”<sup>8</sup>. This is the reason why, despite his apparent conformism, the modern skeptic became the bearer of a new sense of intellectual emancipation that had been unknown to the ancients. The relationship between the sage and society had completely changed with respect to antiquity. The moderns were confronted with schools of thought and beliefs that were organized in real institutions and compelling systems requiring from the subject not only the performance of ritual and civic behaviors, as in the ancient *polis*, but also profession of doctrines deeply involved in the ideological struggles that tore commonwealth, church, and society.

All this had a strong impact even on the conception and the practice of politics. The wise, according to Charron, had to adopt a cold and detached acting, giving to the institutions just the minimum of his external commitment, what was absolutely necessary for the needs of society. By contrast, he had to preserve for the internal and individual sphere his intimate beliefs. The modern skeptic could feel free to criticize in his internal sphere the common wisdom and the values of the city, which were not casted into doubt by the ancient skeptic<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> P. Charron, *De la sagesse*, cit., p. 393.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, pp. 411-415.



*Le maschere della storia o «alterer un peu l'Histoire».*  
*Note su un topos scettico della modernità tra Montaigne*  
*e Bayle*

Lorenzo Bianchi

1.

È noto come l'emergere di tematiche scettiche in Montaigne e in particolare quelle che dovevano confluire nell'*Apologie de Raymond Sebond* – il saggio filosoficamente più articolato degli *Essais* nel quale il suo autore si confronta direttamente con questa tradizione – siano legate alla conoscenza diretta da parte del Perigordino dell'opera di Sesto Empirico, le cui traduzioni latine hanno iniziato a circolare in Francia negli anni sessanta del Cinquecento<sup>1</sup>. Del resto, le opere di Sesto insieme agli *Academica* di Cicerone dovevano costituire il serbatoio culturale per la conoscenza dello scetticismo classico al quale gli autori del Rinascimento potevano attingere<sup>2</sup>.

All'interno della tradizione scettica il decimo tropo di Sesto – relativo alle diversità e alle varietà delle opinioni morali, religiose o giuridiche – doveva agire in maniera prepotente su Montaigne. Non a caso gli esempi di relativismo etico e culturale, con tutte le loro amplificazioni e modulazioni, emergono un po' ovunque negli *Essais*: non solo nell'*Apologie de Raymond*

<sup>1</sup> Cfr. R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1979, cap. III «Michel de Montaigne and the 'Nouveaux Pyrrhoniens'», pp. 42-65 (trad. it. di R. Rini, *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, Introduzione di S. Morini, Milano, Anabasi, 1995, pp. 67-96). Sulla riscoperta dello scetticismo nel Cinquecento, cfr. *Ibid.*, cap. 2 «The Revival of Greek Scepticism in the 16th Century», pp. 18-41 (trad. it., cit., pp. 31-66).

<sup>2</sup> Sul ruolo svolto dagli *Academica* di Cicerone nello scetticismo rinascimentale, cfr. Ch. B. Schmitt, *Cicero scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972. Sul dibattito dei filosofi moderni intorno allo scetticismo cfr. G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne - Le Vayer - Campanella - Hobbes - Descartes - Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

*Sebond* (libro II, cap. xii) ma anche in altri capitoli quali *Des cannibales* (libro I, cap. xxxi) o *Des coches* (libro III, cap. vi).

Un passo tratto da *Des cannibales* avanza importanti obiezioni scettiche sul valore della conoscenza storica e sull'attendibilità delle testimonianze. Queste affermazioni, che chiamano direttamente in causa gli storici – le cui ricostruzioni verrebbero ad alterare e a manipolare i fatti –, propongono alcune immagini o metafore che, con le dovute variazioni, saranno riprese e rielaborate in età moderna da altri autori. Tali immagini, seppure trasformate e corrette, rinviano a un vero e proprio *topos* legato al dibattito sulla certezza storica<sup>3</sup>.

Montaigne parla di un uomo che è stato a lungo al suo fianco – «J'ay eu long temps avec moy un homme» – e che ha vissuto più di dieci anni in quell'altro mondo trovato di recente e chiamato la Francia antartica, ovvero in Brasile<sup>4</sup>.

Ora, Montaigne attribuisce a quest'uomo semplice e rozzo – «simple et grossier» – la capacità di essere più veritiero nel fornire testimonianze attendibili che non le persone istruite – «les fines gens». Queste ultime, infatti, a motivo del loro ingegno e delle loro conoscenze, osservano certamente più cose, ma insieme le commentano, e per avvalorare le loro interpretazioni non possono fare a meno di alterare un po' la storia – «ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire». Per questa ragione le persone acculturate non descrivono mai le cose come sono – «les choses pures» – ma le mascherano, variandole a loro piacimento, allungando e amplificando la materia che trattano.

Ma si legga la testimonianza di Montaigne:

<sup>3</sup> Sul tema della certezza storica ci si limita a rinviare al classico studio di Borghero. Cfr. C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, FrancoAngeli, 1983.

<sup>4</sup> Cfr. Montaigne, *Essais*, in Id., *Œuvres complètes*, Textes établis par A. Thibaudet et M. Rat, Introduction et notes par M. Rat, Paris, Gallimard, 1962, p. 200 (trad. it., *Saggi*, a cura di F. Garavini con un saggio di S. Solmi, Milano, Adelphi, 2005<sup>5</sup>, p. 268): «J'ay eu long temps avec moy un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté decouvert en nostre siecle, en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique. Cette descouverte d'un país infini semble estre de consideration».

Cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre veritable tesmoignage; car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent; et, pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire; ils ne vous representent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu; et, pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, prestant volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient<sup>5</sup>.

La semplicità e la mancanza di cultura – quest'ultima agirebbe come un filtro capace di manipolare e reinterpretare i fatti – sono i migliori presupposti per fornire una testimonianza attendibile. Gli uomini d'ingegno, che sono peraltro coloro che ordinariamente narrano i fatti e scrivono di storia, a motivo della loro curiosità e della loro capacità di registrare un maggior numero di avvenimenti, finiscono anche con l'alterare e mascherare la storia stessa. È allora difficile trovare qualcuno capace di riportare fedelmente i fatti. Costui deve essere o molto veritiero o talmente semplice da risultare incapace di false invenzioni; e l'uomo di cui parla Montaigne rientra in questa seconda categoria di persone: «Ou il faut un homme très-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance à des inventions fauces, et qui n'ait rien espousé. Le mien estoit tel»<sup>6</sup>.

Montaigne si appoggia quindi in questo capitolo sui cannibali sulle testimonianze di questa persona «semplice e rozza». Egli viene così a sostenere sulla base di quanto gli è stato riferito – «à ce qu'on m'en a rapporté» – che ognuno chiama barbarie ciò che non corrisponde ai propri usi o costumi<sup>7</sup> e che quei popoli sembrano barbari ai nostri occhi solo in quan-

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 202 (trad. it., cit., p. 271).

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 202-203 (trad. it., cit., p. 271).

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 203 (trad. it., cit., p. 272): «Or je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du país où nous sommes».

to sono rimasti vicini a una semplicità originaria nella quale sono ancora preponderanti le leggi di natura<sup>8</sup>.

2.

Questa vivida immagine di una storia oggetto di alterazioni e mascheramenti secondo l'aspetto che le fanno prendere i diversi interpreti è ripresa quarant'anni dopo da Gabriel Naudé. L'erudito francese pubblica nel 1625 l'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, un testo centrale per quella critica delle concezioni magiche, astrologiche e demonologiche che si opera tra XVI e XVIII secolo. In questo scritto Naudé si propone di sottoporre a critica tutta una tradizione storica che ha accusato ingiustamente di magia vari pensatori e nel primo dei ventidue capitoli – «Des conditions nécessaires pour iuger des Autheurs, & principalement des Historiens» – avanza alcune indicazioni di metodo a cui uno storico dovrebbe attenersi<sup>9</sup>.

Naudé individua tre punti necessari per compiere con circospezione una ricerca storica. In primo luogo bisogna ricercare l'origine di ogni notizia inattendibile o falsa risalendo al primo autore che l'ha diffusa. In secondo luogo va denunciata l'attitudine di gran parte degli storici – «reservé ceux qui sont parfaitement heroïques» – di ampliare e di manipolare a loro piacere i fatti e le testimonianze. Infine al terzo punto si invita a un severo esercizio della critica nei confronti dei libri che risultano spesso erronei<sup>10</sup>.

Ed è al secondo punto che Naudé recupera il passo di Montaigne:

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 204 (trad. it., cit., p. 273): «Ces nations me semblent donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres».

<sup>9</sup> G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, A Paris, Chez François Targa, 1625, pp. 1-21. Ma si vedano altre indicazioni di metodo storico nell'ultimo capitolo – cap. XXII –, pp. 634-649.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 17-19.



Le second, parce que tous les Historiens, reservé ceux qui sont parfaitement heroïques, ne nous representent iamais les choses pures, mais les inclinent & masquent selon le visage qu'ils leur veulent faire prendre, & pour donner credit à leur iugement & y attirer les autres, prestant volontiers de ce costé à la matiere, l'allongent & l'amplifient, la biaisent et la desguisent suivant qu'ils le iugent à propos<sup>11</sup>.

Naudé riprende qui, a tratti testualmente e poi con alcune variazioni, il passaggio tratto dal capitolo *Des cannibales*. Del resto egli conosce bene e ammira gli scritti di Montaigne, di cui doveva nelle proprie opere imitare lo stile, ricco di digressioni e di citazioni erudite; non a caso nella pagina introduttiva delle *Considérations politiques* egli afferma che questo libro è «écrit du stile de Montagne & de Charon»<sup>12</sup>.

Ma il passo del primo capitolo dell'*Apologie* assume ora una rilevanza particolare. Infatti le affermazioni che in Montaigne si trovavano disposte quasi casualmente all'interno di un capitolo sui «selvaggi» e sui cannibali – e che pure dovevano risultare essenziali per corroborare le testimonianze riportate – emergono ora con una diversa valenza e una più esplicita evidenza in quanto collocate in un contesto nel quale si forniscono precise indicazioni di metodo storico.

Nel sottolineare come gli storici mascherino e alterino i fatti a proprio piacimento, Naudé fornisce utili avvertimenti che si traducono in un invito alla cautela e in una critica nei confronti dell'affidabilità delle opere del passato; queste pagine enunciano quindi un programma e un criterio operativo valido per la ricerca storica.

### 3.

La visione allegorica di una storia che maschera e manipola le testimonianze e i fatti costituisce, pur con le inevitabili diversificazioni, un tema ricorrente in quella tradizione scettica che da Montaigne e Naudé giunge fino a Bayle ed oltre.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>12</sup> G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, A Rome, 1639, p. a ij.

Bastino qui due soli esempi tratti dalle opere di La Mothe Le Vayer e di Bayle, dove si ricorre a due diverse metafore che rimandano alla pittura e alla cucina. La Mothe pubblica nel 1668 a Parigi un *Discours du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* nel quale la storia appare come un «labirinto» dove regnano l'incertezza prodotta da diverse passioni quali «l'amore o l'odio, l'interesse o la paura». <sup>13</sup> Ma se la narrazione storica rimane inattendibile e soggetta al dubbio, essa non è del tutto inutile, in quanto fornisce istruttivi esempi sui comportamenti umani <sup>14</sup>.

Nel descrivere le diverse alterazioni a cui la storia è sottoposta, La Mothe paragona gli storici a quei pittori che, per compiacere le signore che ritraggono, le rendono nei loro quadri più attraenti di quanto effettivamente non siano. Questo comportamento dei pittori che abbelliscono i loro ritratti è allora simile a quello degli storici che agiscono per interesse o per prevenzione:

Ce qui rend la pluspart des Histoires sujettes aus inconveniens, dont nous les avons reprises, c'est que les Autheurs veulent presque tous imiter ces Peintres, qui pour plaire aus femmes qu'ils entreprennent de représenter, les peignent par complaisance beaucoup plus belles qu'elles ne sont. Un Historien prevenu par interest, ou autrement, du desir d'obliger ceux dont il parle, ou de rendre les matieres dont il traite plus considerables, qu'elles ne sont en effet, attribué à ceux-là ce qu'ils n'ont pas meritè, & accompagne celles-cy de circonstances notables, & d'evenemens qui ne furent jamais que dans son imagination <sup>15</sup>.

Sono allora le passioni o le prevenzioni a creare delle rappresentazioni che non corrispondono ai fatti. Ma se le trasformazioni che la storia subisce possono essere paragonate alle immagini idealizzate di un pittore, esse sono anche state avvi-

<sup>13</sup> Cfr. F. La Mothe Le Vayer, *Deux discours. Le premier. Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire. Le second. De la connoissance de soy mesme*, A Paris, Chez Louis Billaine, 1668, pp. 39, 61.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 77-78.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

ciate da Bayle ai diversi modi in cui uno stesso piatto viene preparato in cucina. Dalla metafora pittorica a quella culinaria i fatti e le testimonianze entrano costantemente in conflitto con le ricostruzioni operate dagli storici.

In un articolo del marzo del 1686 delle *Nouvelles de la République des Lettres* Bayle fornisce una gustosa variazione sull'incertezza e sulla manipolazione dei fatti storici. Ne è occasione la recensione di uno scritto di Antoine Varillas sulla storia delle eresie apparso in quello stesso anno a Parigi,<sup>16</sup> che doveva suscitare forti perplessità in Bayle per le parzialità e le inesattezze. Il suo autore infatti, francese e cattolico, attacca per fini dichiaratamente apologetici sia la dottrina protestante sia la politica dei paesi protestanti<sup>17</sup>. Sul chiudersi della recensione Bayle ricorre a una metafora culinaria nella quale la storia appare simile a una cucina dove la carne viene preparata in diverse salse e dove ogni nazione preferisce il condimento a cui è più abituata. Ed allo stesso modo, ogni lettore privilegia quelle ricostruzioni che più si adattano ai suoi gusti – o meglio ai suoi pregiudizi –, ovvero alla sua nazionalità, alla sua religione o alle sue preferenze teoriche.

Secondo Bayle allora,

l'on accommode l'Histoire à peu près comme les viandes dans une Cuisine. Chaque nation les apprête à sa manière, de sorte que la même chose est mise en autant de ragoûts differens, qu'il y a de Pays au monde; & presque toûjours on trouve plus agréables ceux qui sont conformes à sa coûtume. Voilà, ou peu s'en faut, le sort de l'Histoire; chaque nation, chaque Religion, chaque Secte prend les mêmes faits tout cruds où ils se peuvent trouver, les accommode & les assaisonne selon son goût, & puis ils semblent à chaque Lecteur vrais ou faux, selon qu'ils conviennent, ou qu'ils répugnent à ses préjugés<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> A. Varillas, *Histoire des révolutions arrivées dans l'Europe en matière de Religion*, A Paris, Chez Claude Barbin, 1686.

<sup>17</sup> P. Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1686, art. IV, in Id., *Œuvres Diverses*, vol. I, La Haye, Chez P. Husson et alii, 1727, pp. 508 b-510 a.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 510 a.

Certo, nel caso di La Mothe e di Bayle il confronto con il pirronismo storico risponde a differenti esigenze teoriche: una più legata alla tradizione retorica dell'*ars historica*, l'altra più attenta, in una prospettiva postcartesiana, a interrogarsi sul valore delle testimonianze storiche e sul criterio dell'evidenza.

In ogni caso l'immagine di una storia mascherata e manipolata mantiene da Montaigne a Bayle un'innegabile forza evocatrice capace di interrogare il senso e il valore dei fatti e delle testimonianze e di mostrare come le passioni, gli interessi o i pregiudizi agiscano nel condizionare la parzialità degli storici.

Democritus ridens, Heraclitus flens:  
*il caso di alcuni emblemi tra XVI e XVII secolo*

Piero Schiavo

La leggenda del riso di Democrito, di origini incerte e molto antiche, ha goduto di una fortuna considerevole fino ai nostri giorni, subendo richiami e variazioni in varie discipline come le arti, il teatro e la letteratura più in generale, inclusa la poesia.

Due le forme in cui essa si presenta, tra le quali non è chiaro se ci sia un rapporto di derivazione o di contaminazione, e nelle quali il riso acquista connotazioni e funzioni piuttosto differenti.

Da un lato troviamo la tradizione del riso del filosofo frainteso come sintomo di follia dai suoi concittadini di Abdera e poi rivelatosi, al contrario, espressione di estrema saggezza nel colloquio tra Democrito e Ippocrate, chiamato a curarlo. È la vicenda narrata nelle celebri *Lettere pseudo-ippocratiche*, documento apocrifo giunto in Occidente agli inizi del XV secolo, tradotto in latino prima solo parzialmente da Giovanni Aurispa e Rinuccio Aretino, e poi diffuso anche nelle lingue volgari<sup>1</sup>. In esse il riso non esprime soltanto la condanna morale della vanità umana, ma è anche il segno dello sguardo più acuto del filosofo rispetto alla miopia della moltitudine: due punti di vista, questi, contrapposti in una gerarchia ben evidente, e tra i quali non si è perciò mai chiamati a una *scelta*, quanto semmai a un *riconoscimento*. Il riso, inoltre, svolge all'interno della dinamica della narrazione l'importante funzione di cardine del rovesciamento tra follia presunta e sapienza effettiva, agendo come forza rivelatrice e sovvertitrice delle apparenze, che restituisce al lettore le giuste gerarchie.

<sup>1</sup> Mi permetto di rinviare al mio articolo *Les Epistolae pseudo-hippocratiques. Entre tradition, traduction et translation*, in C. Le Blanc, L. Simonutti (éds.), *Le masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Genève, Droz, 2015, pp. 665-684.

Dall'altro lato, invece, troviamo il *Democritus ridens* affiancato all'immagine dell'Eraclito piangente, espressioni dei due possibili atteggiamenti dinanzi alla vanità umana: o la condanna di un riso spesso violento, che presenta addirittura tratti cinici<sup>2</sup>, o la compassione che non riconosce colpe all'uomo, quanto semmai alla condizione umana. Un'antitesi statica<sup>3</sup>, quindi, tra due paradigmi incarnati dalle figure autorevoli dei due filosofi che si equivalgono in dignità: siamo perciò fuori da qualsiasi gerarchia e siamo invece posti dinanzi a due opzioni equivalenti tra le quali, stavolta sì, si è chiamati a scegliere. Riso e lacrime divengono così quasi una stilizzazione estranea alla figura storica dei due filosofi; la loro contrapposizione ripete quella delle due maschere della commedia e della tragedia dell'esistenza<sup>4</sup>.

Se il riferimento più antico al riso democriteo è quello contenuto nel *De oratore* di Cicerone<sup>5</sup>, dove non compare tuttavia nessun accenno all'alternativa delle lacrime di Eraclito, la prima apparizione del *topos* di cui ci occuperemo risale all'epoca di Seneca<sup>6</sup>, e in particolare avviene per mano di Sotione, suo maestro, citato da Stobeo nel suo *Florilegium*<sup>7</sup>. È perciò a partire dall'età imperiale che iniziano a diffondersi le due celebri maschere che indurranno più di un autore ad interrogarsi su quale atteggiamento sia giusto mantenere dinanzi allo spettacolo dell'umanità e a propendere, nella maggior parte dei casi, per il riso del filosofo di Abdera. Le ritroviamo in Giovenale (*Satira X*, 28-30) il quale esalta Democrito collocandolo tra i

<sup>2</sup> Z. Stewart, *Democritus and the Cynics*, «Harvard Studies in Classical Philology» 63 (1958), pp. 179-191.

<sup>3</sup> J. Starobinski, *Democrito parla*, in R. Burton, *Anatomia della malinconia*, trad. it. di G. Franci, Venezia, Marsilio, 1994, p. 26.

<sup>4</sup> Il *topos* che mette in relazione la scena del teatro con lo spettacolo offerto dall'esistenza è presente con un significato analogo in Platone, *Filebo* 50B. Jean Salem (*La légende de Démocrite*, Paris, Kimé, 1996) suggerisce che le maschere dei due filosofi rappresentano perfettamente questa antitesi platonica.

<sup>5</sup> S. Boscherini, *Il riso di Democrito (a proposito di Cicerone, De oratore II, 235), «Prometheus»* (1975), 1, pp. 117-123.

<sup>6</sup> J. Salem, *La légende de Démocrite*, cit., p. 85.

<sup>7</sup> «I sapienti hanno altre manifestazioni invece dell'ira: a Eraclito venivano le lacrime, Democrito scoppiava a ridere»; corrisponde a DK68A21. Si veda *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 2 voll., 2002.

maggiori esempi di saggezza dell'antichità ("summos viros"; "magna exempla daturos"); poi nell'*Asta dei filosofi* di Luciano, dove l'autore non si limita soltanto a ripetere la celebre contrapposizione, ma cerca di spiegarla e di connetterla con le dottrine filosofiche dei due pensatori, suggerendo così una base teoretica e storica alle loro attitudini leggendarie<sup>8</sup>; e ancora in Seneca, il quale in più occasioni sosterrà la necessità di evitare sia l'una che l'altra posa, accettando serenamente tutti i vizi e tutti i comportamenti umani<sup>9</sup>; e nella *Lettera* al papa Fausto di Sidonio Apollinare, dove le immagini dei vari filosofi vengono tratteggiate con attributi e attitudini tipici della statuaria<sup>10</sup>.

Passando alla modernità la lista si infoltisce (Petrarca, Bruno, Fregoso, Montaigne, Rabelais...), ma ciò che qui interessa analizzare sono alcune occorrenze del *topos* in questione nelle arti figurative, in particolare in alcune opere di emblemi tra il XVI e il XVII secolo<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Alla curiosità del compratore che chiede spiegazioni del suo riso incessante, Democrito risponde: «me lo domandi? [rido] perché mi paiono ridicole tutte le vostre cose, così come voi stessi» dal momento che «tutto è vuoto e movimento e infinità di atomi». Anche la spiegazione data del motivo delle sue lacrime è ricca di riferimenti alle dottrine del filosofo di Efeso: «piango, o straniero, perché giudico le cose degli uomini misere e lacrimevoli e non c'è nessuna di esse che non sia caduca; per questo li compassiono e li compiango, e giudico il presente privo d'importanza, il futuro catastrofico – alludo alle conflagrazioni e alla distruzione dell'universo. Per questo piango e perché non c'è nulla di stabile, ma tutto si raccoglie in una specie di miscuglio e sono la stessa cosa diletto e noia, conoscenza e ignoranza, grande e piccolo, poiché salgono, scendono, si cambiano nel gioco del tempo» (Luciano, *Vitarum auctio*, in *Opere*, ed. it. a cura di V. Longo, Torino, UTET, 1993, vol. III, pp. 513 e ss.). Conflagrazione finale, divenire perpetuo, guerra tra i contrari: tre buoni motivi per commiserare le vanità umane, ma anche tre capisaldi del sistema teoretico eracliteo. Cfr. Z. Stewart, *Democritus*, cit., p. 187; e C.E. Lutz, *Democritus and Heraclitus*, «Classical Journal» (1953-1954), 49, p. 311. Per Luciano si veda anche *De morte Peregrini* (*Opere*, cit., vol. III, p. 545) e il *De sacrificiis* (*Opere*, cit., vol. II, p. 497).

<sup>9</sup> Seneca, *De tranquillitate animi*, 15, 2-3, e *De ira*, II, 10, 5-7.

<sup>10</sup> «[...] Zenon fronte contracta, Epicurus cute distenta, Diogenes barba comante, Socrates coma cadente, Aristoteles brachio exerto, Xenocrates crure collecto, Heraclitus fletu oculis clausis, Democritus risu labris apertis [...]». Secondo Brandt (*Filosofia nella pittura. Da Giorgione a Magritte*, trad. it. di M.G. Franch e D. Gorreta, Milano, Mondadori, 2003, p. 8) il passo potrebbe aver ispirato Raffaello nella realizzazione dell'affresco della Scuola d'Atene.

<sup>11</sup> Interrogandosi sul motivo dell'accostamento dei due filosofi, tra l'altro non contemporanei, e sulle ragioni del successo del *topos* Lucien Braun parla di «irra-

L'emblema è un testo normalmente d'intento pedagogico, formato da un titolo (o motto), un'incisione e un epigramma, ai quali poi si aggiungerà in alcuni casi un testo esplicativo che resta tuttavia separato nell'impaginazione dall'emblema propriamente detto. Immagine e testo non possono essere dissociati perché si rinviano l'un l'altra ai fini della corretta interpretazione dell'emblema stesso, il quale conserva sia nel disegno che nell'epigramma ("corpo" e "anima" dell'emblema<sup>12</sup>) un margine di oscurità – che ne determina il fascino – decifrabile solo nel rimando reciproco delle parti. Il *topos* di Democrito ed Eraclito si presta perfettamente a una trasposizione in tale forma, sia per il contenuto morale che veicola, sia per la sua riconoscibilità e decifrabilità, essendo già molto noto nel XVI secolo. Non è perciò un caso che lo si ritrovi sin dalla prima edizione degli *Emblemata* di Andrea Alciato – considerato l'iniziatore del genere stesso – i quali furono pubblicati una trentina di volte circa tra il 1532 e il 1781 in tutta Europa. Nell'*Emblematum liber*, uscito ad Augusta nel 1531 all'insaputa di Alciato, Conrad Peutinger fa aggiungere agli epigrammi dell'umanista italiano delle incisioni che subiranno modifiche nelle edizioni successive e che faranno scuola.

L'emblema "De vita humana" si presenta originariamente molto essenziale (Figura 1): i due filosofi, seduti l'uno di fronte all'altro, sospendono l'attività di studio o di scrittura, che si indovinano dal foglio di pergamena e dal calamaio appoggiati sul tavolo, per un confronto. Eraclito sembra esporre le sue argomentazioni a un Democrito raffigurato con il capo appoggiato a una mano, in una posa che avrà seguito nella rappresentazione del filosofo come *tipo* della melancolia. Nelle versioni successive si nota il progressivo definirsi della presenza di uno o più libri

tionelle décision de l'histoire», definendolo «une opposition purement artificielle qui prit corps dans l'imaginaire des écrivains et des artistes et qui y réunit jusqu'à nous les deux philosophes – à la manière d'un proverbe que personne ne choisit et qui pourtant s'impose». Cfr. *Iconographie et philosophie*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1996, pp. 236-237.

<sup>12</sup> J.-M. Chatelain, *Livres d'emblèmes et de devises : une anthologie (1531-1735)*, Paris, Klincksieck, 1993. Si veda anche A. Adams, S. Rawles et A. Saunders, *A bibliography of French Emblems Books of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Genève, Droz, 1999.





Figure 1. Alciato, *Emblematum Liber*, Ausburg, 1531

rispetto alla sola pergamena: libri spesso chiusi, quali simboli di una conoscenza condannata come vana soprattutto dalla posa scomposta di un Democrito anche troppo severo (Figura 2). Una severità forse più di matrice cinica che non attribuibile a un'etica dell'*euthymia* come quella del filosofo di Abdera, ma che tuttavia ben si compagina con la leggenda del filosofo

ridente, e che trova un precedente e una conferma nell'arte figurativa: ora nel singolare accostamento a Diogene nell'incisione del Dürer realizzata per la *Stultifera Navis* di Sebastian Brant (1507)<sup>13</sup>, ora nell'evidente somiglianza tra il Democrito (1630 circa) e il Dio-



Figure 2. Alciato, Lyon, 1550

<sup>13</sup> C. Balavoine, *La manipulation des images symboliques à la Renaissance: Démocrite entre rire et folie*, «Florilegio de estudios de Emblemática. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies», (éd. S. López Poza), A Coruña, Sociedad de Cultura de Valle Inclán, 2004, pp. 167-175.

gene (o «Bravo che ride con il suo cane», 1630 circa) di Ter Brugghen. Manca qui il globo terrestre, motivo invece ricorrente in molte altre immagini<sup>14</sup>, come per esempio quella di Donato Bramante (1486), o il frontespizio dell'edizione del poema *Riso de Democrito* di Antonio Fileremo Fregoso (1506), o l'incisione di Johann Theodor De Bry (1596), dove il globo è addirittura coperto da un berretto da folle<sup>15</sup>.

Nelle incisioni di Crispin Van de Passe il vecchio e Crispin Van de Passe il giovane<sup>16</sup>, a cavallo tra XVI e XVII secolo, assistiamo a una vera svolta, confermata anche da un'altra opera, gli *Emblèmes Nouveaux* di Andreas Friedrich (1617) del medesimo periodo: l'emblema raffigurante Democrito ed Eraclito, utilizzato con altro titolo rispetto ad Alciato, diventa persino un frontespizio per opere di emblemi, tanta è ormai la sua notorietà.

Del 1574 è l'acquaforte *Le monde renversé*, forse di Crispin il vecchio (Figura 3). Sotto la scritta nella cornice («Vanitas et Vanitates») troviamo un enorme globo terrestre rovesciato – appunto – al cui interno si vedono uomini che si battono, che giocano e un allegorico mare agitato dalla tempesta. A sinistra Democrito («se rit de quoy il se le donne»), a



troviamo un enorme globo terrestre rovesciato – appunto – al cui interno si vedono uomini che si battono, che giocano e un allegorico mare agitato dalla tempesta. A sinistra Democrito («se rit de quoy il se le donne»), a

Figure 3. Van de Passe, *Vanitaes*, 1574

<sup>14</sup> L. Braun, *Iconographie et philosophie*, cit., p. 235: la sfera terrestre assieme ai libri riproducono un motivo ricorrente dell'iconografia della vanità in qualità di condanna del mondo e di ogni teorizzazione su di esso. Si veda anche A. Tapié (sous la direction de), *Les Vanités dans la peinture au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Michel et Caen, Musée des beaux-arts, 1990.

<sup>15</sup> Segnalato da L. Braun, *Iconographie et philosophie*, cit., p. 242.

<sup>16</sup> Cfr. D. Franken, *L'œuvre gravé des Van de Passe*, augmenté d'un supplément d'additions et corrections par Simon Laschitzer, Amsterdam, F. Muller & Co.; Paris, Rapilly, 1881.

destra Eraclito («pleur ou la misère de l'homme»). Sopra al globo troneggiano invece il Diavolo, la Lussuria e la Follia. Nella parte bassa compare l'epigramma tipico di ogni emblema<sup>17</sup>.

Di qualche anno successivo (1599) è l'incisione «Fortuna» contenuta nella raccolta «Hortus voluptatum» (Figura 4): Democrito ed Eraclito sono seduti ai lati della «porta humanae vitae» e osservano nella loro solita posa la Fortuna che calpesta il globo terrestre posto in mezzo ad essi. Anche in questo caso l'immagine è accompagnata da un testo inserito nella parte inferiore<sup>18</sup>.



Figure 4. Crispijn de Passe il vecchio, *Fortuna*, 1599

La novità è rappresentata dal frontespizio dei *Poemata* – libro di emblemi di Adriaan Hoffer (1635) – occupato nella sua parte centrale dal ritratto di Democrito e di Eraclito divisi da una sfera che indoviniamo essere il mondo, ma che qui è riempita con il nome dell'autore e con il titolo dell'opera. O si tratta forse di un ironico riconoscimento della vanità dell'opera medesima

<sup>17</sup> Voyez ce monde retourné/Aux biens mondains trop adonné/Qui por un rien se veut perir/Sous ombre d'aveugle plaisir./Et Satan qui toujours veille/Leur promet des biens à merveille/Sachant que dessous tel plaisir/Se cache ung mortel repentir.

<sup>18</sup> Quid, faciam te cumne, Heraclite cachinno/Vel cum Democrito res hominum exagitem/Nam quis continet risum, plena omnia stultis,/Quis lacrymas, tanto mista dolore videns.



da parte del suo stesso autore? La scrittura, allora, non sarebbe che un'altra attività vana come quelle rappresentate nel riquadro sottostante: commerci, piaceri, lotte... (Figura 5).



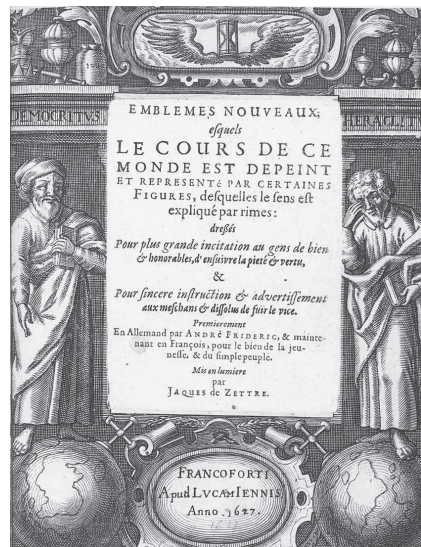
rati nelle pose e ormai topiche: entrambi con un libro chiuso in mano e ognuno in piedi su una sfera terrestre, che Democrito indica guardando un Eraclito con il capo chino e gli occhi chiusi dalle lacrime, in un gesto di profonda pena (Figura 6).

Figure 5 e 6. Crispin de Passe il giovane, *Poemata*, 1635

Andreas Friedrich, *Nouveau livre emblemes*, 1617

La fama del *topos* è confermata dalla sua riproposta in un altro frontespizio, quello degli *Emblèmes nouveaux* di Andreas Friedrich<sup>19</sup>, uscito nel 1617 a Francoforte e subito dopo tradotto in francese, probabilmente perché destinato alla comunità degli emigranti calvinisti della chiesa francese di Francoforte, a cui appartiene l'editore.

Ad incorniciare il nome dell'autore e il titolo dell'opera troviamo i due filosofi, l'uno a destra, l'altro a sinistra, raffigu-



<sup>19</sup> A. Friedrich, *Emblèmes Nouveaux*, Francoforti, apud Lucam Iennis, 1617. Cfr. P. Martin, *Les emblèmes nouveaux d'Andreas Friedrich*, Rennes, PUR, 2013.

## *L'immagine del selvaggio e l'incontro con i missionari domenicani (sec. XVII)\**

Vincenzo Lagioia

Si nos Sauvages sont plus ignorans  
que nous, qu'ils sont beaucoup moins  
vicieux.

### 1. *Privati dei Lumi*

Comme depuis la nature corrompuë par le peché de nos premiers peres, les loix ont esté absolument necessaires pour eclairer la raison, & la faire marcher sans erreur dans les droits sentiers de la verité ; il ne faut pas etonner si la naissance, la vie & les mœurs de nos Sauvages, qui sont privez de ces belles lumieres, ne sont remplie que de superstition, d'erreurs & de sottises, qui en donnant matiere de risée, tirent en mesme temps les larmes des yeux de ceux qui ont de veritables sentimens Chretiens<sup>1</sup>.

La penna è quella del domenicano Jean-Baptiste Du Tertre, l'Erodoto delle Antille, che nella sua celebre *Histoire* ben restituisce, in maniere evocativa, l'immagine del povero selvaggio, buono in natura e poco illuminato dalla ragione<sup>2</sup>. Nato a Calais nel 1610 e morto a Parigi del 1687, il padre Du Tertre, dopo un passato da uomo d'armi, entra nell'ordine dei Predicato-

\* A Mariafranca Spallanzani devo i miei primi passi nella ricerca. Senza la sua passione, il suo sguardo *éclairé*, la sua amicizia generosa, tutto sarebbe stato più sbiadito.

<sup>1</sup> J.-B. Du Tertre, *Histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadeloupe*, Paris, chez Langlois, 1654, p. 412. Le citazioni sono rimaste nel francese del tempo.

<sup>2</sup> Si veda V. Lagioia, *Un missionario alla scoperta delle Antille. Jean-Baptiste Du Tertre, esploratore d'Ancien Régime*, Bologna, Il Mulino, 2014; É. Roulet, *Dire et raconter la traversée de l'Atlantique au XVIIe siècle. Les trois voyages de Jean-Baptiste Du Tertre aux Antilles (1640-1656)*, «Revue d'histoire maritime», 20 (2015), pp. 205-227; ampi passaggi in Id., *La Compagnie des îles de l'Amérique 1635-1651. Une entreprise coloniale au XVIIe siècle*, Rennes, PUR, 2017.

ri nella provincia riformata della Congregazione di San Luigi<sup>3</sup>. Missionario nelle Antille dal 1640, compirà tre soggiorni di cui l'ultimo nel 1658. Le tre versioni, ampliate e riviste, della sua *Histoire* hanno permesso, non solo agli storici, di raccogliere una ricca osservazione politica, botanica, socio-antropologica che, pur in alcune forme retoriche e politicamente parziali, rimane insuperata e fortemente incisiva rispetto a tematiche riguardanti i costumi dei nativi, gli stanziamenti dei "colonizzatori" e anche considerazioni riguardanti la schiavitù.

Il piccolo gruppo di missionari domenicani riceve le autorizzazioni dal pontefice Urbano VIII nel luglio del 1635. Sostenuti dal potente ministro Richelieu e a carico della Compagnia delle isole dell'America<sup>4</sup>, i religiosi entrano presto nelle dinamiche conflittuali di potere tra i capitani francesi (de l'Olive e Houël) e i membri degli altri Ordini (carmelitani, cappuccini, agostiniani e gesuiti) ben distribuiti nelle varie isole: Martinica, Guadalupa, Santa Croce, Granada, San Cristoforo, etc.<sup>5</sup>

Alle *Histoires* si affiancano le *Relations* e le *Lettres* tutte a firma dei religiosi domenicani: Philippe de Beaumont, Pierre Pélican, Raymond Breton, André Chevillard, Mathias Du Puis, il citato Du Tertre. Allo zelo missionario per la conversione dei selvaggi che pochi frutti produce – «il y a longtems qu'on travaille à la conversion des Caraïbes sans qu'on y

<sup>3</sup> Sulla vicenda della Congregazione di Saint-Louis ho scritto in, *Un missionario alla scoperta delle Antille*, cit. pp. 20 ss.; per il periodo e la politica dell'Ordine Domenicano vedi B. Montagnes, *Les Dominicains en France et leurs réformes*, Paris, Cerf, 2001; M.C. Giannini nel saggio *Three General Masters for the Dominican Order: The Ridolfi Affaire between International Politics and Faction Struggle at the Papal Court (1642-1644)*, in *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a cura di M.C. Giannini, Roma, Viella, 2013, pp. 95-144.

<sup>4</sup> Si veda anche per la bibliografia V. Lagioia, "Dieu sait son temps". *Rhétorique et nouveauté dans la narration du voyage des missionnaires dominicains des petites Antilles (XVIIe siècle)*, in *Viaggiare, guardare, raccontare*, a cura di F. D'Angelo, Napoli, Viaggiatori, 2019, pp. 19-26.

<sup>5</sup> La bibliografia è notevole, si rimanda a B. Grunberg, B. Roux, J. Grunberg (éds.), *Missionnaires Dominicains. Philippe de Beaumont, André Chevillard, Mathias Du Puis & Pierre Pélican*, Paris, L'Harmattan, 2016.

ait presque rien avancé» scrive il padre de Beaumont<sup>6</sup> – si aggiungono le amare considerazioni di coloro che periscono in un'impresa che mostra tutte le sue contraddizioni. Scrive il padre André Chevillard ne *Les desseins de son éminence de Richelieu pour l'Amérique* :

Combien encore de Nègres esclaves auraient passé de cette servitude temporelle dans la captivité éternelle ? Combien d'enfçons seraient décédés sans le baptême ? Combien d'hérétiques auraient passé de cette vie à une morte sans fin si nos pères n'étaient venus au secours et si Dieu n'en avait réservé quelqu'un en attendant qu'on fût venu soulager nos missionnaires, dont la plupart ou périssent de travail, ou sont mis à mort par les Sauvages, ou submergés dedans les traversées?<sup>7</sup>

L'immagine del selvaggio, nel racconto di Chevillard, appare contraddittoria. Da un lato il povero nativo, nel suo stato di natura, si mostra privo di ogni forma di civiltà e di "armi" spirituali, dall'altro ne viene evidenziata la violenza e l'irrazionale attitudine al conflitto. I volti del selvaggio si modulano nei modi della missione. La scoperta, l'incontro, la novità, le vite dei soggetti sono, e non poteva che essere così, osservati da prospettive diverse e riportati in narrazioni differenti<sup>8</sup>.

Accanto a essi, i "negri", cioè gli schiavi, sono loro che popolano ormai numerosi le terre colonizzate. Dalla schiavitù temporale, condannati dal fato, a quella eterna, senza sacra-

<sup>6</sup> P. de Beaumont, *Lettre du Révérend Père Philippe de Beaumont de l'Ordre des Frères Prescheurs [...] écrite à Monsieur C.A.L. Escuyer Seigneur de C.F.M. etc.. demeurant à Auxerre. Où il est parlé des grands services rendus aux Français habitants des Îles, Antilles, par les Sauvages, Caraïbes et Insulaires de la Dominique*, Poitiers, Fleuriau, 1668, riportata in *Missionnaires Dominicains*, cit., p. 34.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>8</sup> Sulle missioni nelle Antille ampia è la bibliografia. Richiamo, senza pretesa di esaustività, i lavori di J. Rennard, *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits*, Paris, Larose, 1954; G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyane (1635-1675)*, Rome, École française de Rome, 1995; P. Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane française*, Paris, Karthala, 2000; D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003; J.-P. Gutton, *Dévôts et sociétés au XVIIe siècle : construire le ciel sur la terre*, Paris, Belin, 2004.

menti e senza possibilità di salvezza. Nelle pagine dei missionari gli schiavi, caricati come merci sulle imbarcazioni, sono passivi protagonisti di scambi infelici<sup>9</sup>.

Du Tertre, attraverso una denuncia non scontata, ricorda la triste sorte di questi uomini e ne restituisce, attraverso pennellate incisive, immagini immortali:

Pour ce qui regarde les Negres, ils sont amenez dans toutes les Indes de costes d'Angole, de Guyanée, ou du Capt vert, par des marchands qui les vont traiter le long de la coste, pour du fer, de l'eau de vie, des thoiles, & semblables denrées qu'on leur porte de l'Europe, & bien souvent pour rien ; car s'ils les peuvent attirer dans leurs navires à force de caresses, de boisson & de presens, ils levent l'ancre, les emmeinent, & encor bien qu'ils soient libres, ils en sont des esclaves, ayant ainsi bien souvent pour rien, les marchands & la marchandise<sup>10</sup>.

## 2. «Pour le naturel sont assez affables»

Così il padre Chévallard ritorna sul selvaggio nella sua immagine più ricorrente, buono di natura ma destinato alla perdizione a motivo della sua nascita senza fede. I filosofi del XVIII secolo, come ricordava già Landucci, molto prenderanno dagli scritti di alcuni di questi missionari per difendere e puntellare in forma mitica il ritratto del buon selvaggio<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Sul tema della schiavitù in terra antilliana e dei *nègres* la critica storiografica ha riflettuto molto. Suggestivo, per approfondire, i lavori di G. Debien, *Les esclaves aux Antilles françaises*, Basse-Terre, Société d'Histoire de la Guadeloupe, 1974; O. Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, Paris, Gallimard, 2006; K. Morgan, *Slavery and the British Empire from Africa to America*, Oxford, OUP, 2007; F. Régent, *La France et ses esclaves. De la colonisation aux abolitions (1620-1848)*, Paris, Pluriel, 2009.

<sup>10</sup> Du Tertre, *Histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadeloupe*, cit., p. 474.

<sup>11</sup> Sul *Bon Sauvage* la bibliografia è molto ampia, richiamo, per ulteriori approfondimenti, alcuni titoli particolarmente significativi: G. Cocchiara, *Il mito del Buon Selvaggio*, Messina-Firenze, d'Anna, 1949; M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972; B. Mouralis, *Montaigne et le mythe du bon sauvage de l'antiquité à Rousseau*, Paris, Bordas, 1989; il magistrale lavoro di A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano, Adelphi, 2000; T. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley, University of California Press, 2001; L. Sozzi, *Immagini del Selvaggio. Mito e realtà nel*



Il padre Breton, che pure aveva rischiato la vita uscendone salvo dai violenti scontri tribali tra le popolazioni indigene, aveva consegnato alla missione e alla Francia opere di particolare finezza letteraria e di significativa apertura culturale. La sua celebre grammatica caraibica come pure il dizionario e il catechismo destinato a quelle popolazioni, rappresentano la cifra di un'attività che non si risparmia rispetto alla qualità dell'incontro tra popoli e che supera le forme di una retorica già nota come quella che si ritrova ad esempio nel padre Du Puis<sup>12</sup>.

Quest'ultimo nella sua *Relation de l'establissement d'une colonie français dans la Gardeloupe* ci presenta nel dettaglio gli avvenimenti soprattutto politici, le aspre e ingiuste guerre che i selvaggi hanno patito a motivo di logiche espansive ambiziose, gli scontri con il governatore Charles Houël. Del resto il religioso, ribadisce più volte, è stato in quelle terre per sette anni e tutto ha visto e riportato. I selvaggi sono osservati e compatiti e la penna del domenicano, a volte in modi retorici, si mostra particolarmente elegante: la Francia è la delizia del Cielo e Dio per abbattere la tirannia del diavolo ha voluto inviare a questa "nazione" accecata, i suoi missionari<sup>13</sup>.

Ogni missionario consegna un racconto di particolare originalità. Fonti preziose, uniche e incisive nella scrittura dell'incontro. La lettera del padre Pierre Pélican del 28 agosto 1635,

*primitivismo europeo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002 D. Abulafia, *The Discovery of Mankind. Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, New Haven-London, Yale University Press, 2008.

<sup>12</sup> Si vedano i saggi che introducono il *Dictionnaire caraïbe-français* del padre Raymond Breton rieditato dai centri di ricerca GEREC e CELIA, Paris, Karthale-Ird, 1999. Si veda anche S. Auroux, F. Queixalos, *La première description linguistique des Antilles Françaises: le P.R. Breton (1609-1679)*, dans C. Blanckaert (éd.), *Naissance de l'Ethnologie?*, Paris, Le Cerf, 1985, pp.107-124.

<sup>13</sup> *Missionnaires Dominicains*, cit., p. 145. L'opera di Du Puis venne pubblicata a Caen presso Yvon nel 1652 con il titolo *Relation de l'establissement d'une colonie française dans la Gardeloupe, île de l'Amérique, et des mœurs des sauvages, dédiée à très vertueuse princesse Marie Léonor de Rohan très digne abbesse de l'abbaye royale de Caen, composée par le frère Mathias Du Puis, religieux de l'ordre des frères prêcheurs*. Sulla figura del domenicano si veda J. Quetif, J. Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti notis historicis et criticis illustrati auctoribus*, Paris, chez Ballard-Simart, 1719, 1721, t. II, p. 585.

dopo aver rassicurato il destinatario sulle loro devozioni e sulle messe celebrate per il re cristianissimo, per il cardinale Richelieu, per il presidente Fouquet, per gli associati della Compagnia e per il convento parigino, si manifesta entusiasta per quello che vede:

Après nos dévotions, nous considérâmes la beauté et la bonté de cette île et de prime abord nous l'avons trouvée comme un paradis terrestre, quoique néanmoins elle ne porte quasi rien qui est en notre France [...] il y a canne de sucre en assez grande abondance, un nombre très grand d'arbres fruitiers, tous différents en leurs espèces et dont les fruits de quelques-uns surpassent en douceur et suavité les plus exquis de l'Europe<sup>14</sup>.

Eppure, tra tutti i racconti di questo unico e straordinario incontro, quello del padre Du Tertre continua a essere, a mio parere, il più completo e lucido. Immortali sono le pagine dedicate appunto ai selvaggi. La loro origine, religione, nascita, educazione dei figli e matrimonio, cibo e ornamenti, case, imbarcazioni, guerre, malattia e morte: è lo sguardo di un antropologo<sup>15</sup>. Esistono certamente giudizi valoriali di carattere morale spesso posti quasi in velocità, del resto Du Tertre è un missionario domenicano del suo secolo. A dominare è la curiosità verso il nuovo, verso l'altro, che, come richiamato da Todorov nel suo celebre studio sulla conquista dell'America<sup>16</sup>, si deve muovere tra le insidiose griglie concettuali nelle

<sup>14</sup> *Missionaires Dominicains*, cit., p. 219.

<sup>15</sup> Il dibattito è ampio e la bibliografia notevole. Per approfondire si veda J. Sued-Badillo, *Los caribes: realidad o fábula*, Río Piedras, Editorial Antillana, 1978; P. Hulme, *Colonial Encounters, Europe and the Native Caribbean 1492-1797*, London, Routledge, 1986; P. Boucher, *Cannibal Encounters: Europeans and Island Caribs, 1492-1763*, Baltimore, JHUP, 1992; J. Sued-Badillo, *The Island Caribs: New Approaches to the Question of Ethnicity in the Early Colonial Caribbean*, in N. Whitehead (ed.), *Wolves from the Sea: Reading in the Anthropology of the Native Caribbean*, Leiden, KITLV Press, 1995, pp. 61-89; B. Grunberg (éd.), *A la recherche du Caraïbe perdu. Les populations amérindiennes de Petites Antilles de l'époque précolombienne à la période coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2015.

<sup>16</sup> Cfr. T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi, 1984 (ed. orig. 1982).

quali inserire i diversi personaggi. Insomma, il confronto con il modello, con una civiltà esemplare e con una religione vera.

À ce seul mot de Sauvage la plupart du monde se figure dans leurs esprits une sorte d'hommes Barbares, cruels, inhumains, sans raison, contrefaits, grands comme des geants, velus comme des ours : en fin, plutost des monstres que des hommes raisonnables ; quoy qu'en verité nos Sauvages ne soient Sauvages que de nom. [...] quoy que nous appellions Sauvages, possèdent pourtant les vrais vertus & les proprieté dans leur force & dans leur entiere vigueur, les quelles bien souvent nous corrompons par nos artifices & alterons beaucoup<sup>17</sup>.

Grande pagina di civiltà quella del missionario domenicano che ritorna sulle considerazioni celebri del Montaigne dei *Des Cannibales* e che nutrirà le letture giovanili di Rousseau con il suo giungere alle riflessioni sullo stato di natura dei nativi d'America e alla teoria stessa del «bon sauvage» formulata nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Selvaggi solo di nome, i poveri antilliani, pur ignoranti perché legati a uno stato di natura quasi primordiale, non sono corrotti da artifici, gli stessi che rendono i colonizzatori europei, viziosi.

Mitiche sono le origini dei popoli delle Antille e Du Tertre, raccogliendo le differenti tradizioni orali presenti tra i nativi, ne riporta con attenzione le versioni. La presenza di spiriti negativi, credenze infantili (a suo giudizio) che lasciano *ces bonnes gens* nelle tenebre pur incolpevoli, aprono pagine di etnografia religiosa di grande interesse come pure quelle sugli affetti e la sessualità: matrimonio e poligamia, relazioni e gradi di parentela. Tutto va riportato nella forma più aderente al vero, è questa la premura del religioso che tiene il punto rispetto a una antica querelle con Rochefort e la sua *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*. Nel desiderio di narrare dei nativi, dei loro luoghi, della fauna e della flora,

<sup>17</sup> Du Tertre, *Histoire générale des îles de S. Christophe, de la Guadeloupe*, cit., p. 396.

degli stanziamenti e della politica coloniale, Du Tertre e con lui il piccolo gruppo di missionari domenicani, scrivono una delle pagine più belle della storia dell'uomo, non europeo, del XVII secolo.

*L'imagination au pouvoir, ou :  
Le voyage du cardinal de Retz à Athènes et Berlin*

Sophie Roux

Dans Friedrichshain, un des rares quartiers alternatifs qui existent encore à Berlin, j'ai vu en août 2021 une affiche en noir et blanc qui constitue le point de départ improbable d'un dialogue imaginaire avec Mariafranca (Figure 1). De

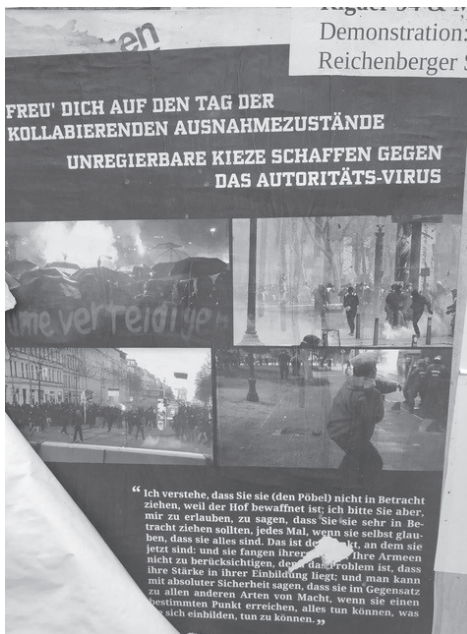


Figure 1. Photographie d'une affiche sur un mur de Berlin-Friedrichshain, août 2021.

haut en bas, vient tout d'abord sur cette affiche le slogan principal : « Profite du jour où les états d'exception s'effondrent pour instituer, contre le virus de l'autorité, des quartiers ingouvernables ». Au milieu, on perçoit des images confuses de luttes entre forces de l'ordre et manifestants. En bas enfin, un passage des *Mémoires* du cardinal de Retz est traduit en allemand :

Le Parlement n'est-il pas l'idole des peuples ? Je sais que vous [le prince de Condé] les comptez pour rien, parce que la cour est armée ; mais je vous supplie de me permettre de vous dire qu'on les doit compter pour beaucoup, toutes les fois qu'ils se comptent eux-mêmes pour tout. Ils en sont là : ils commencent eux-mêmes à compter vos armées pour rien ; et le malheur est que leurs forces consistent dans leur imagination : et on peut dire avec vérité qu'à

la différence de toutes les autres sortes de puissance, ils peuvent, quand ils sont arrivés à un certain point, tout ce qu'ils croient pouvoir (*Mémoires*, tome VIII, p. 487)<sup>1</sup>.

Cette citation est extraite d'un discours que le cardinal de Retz aurait tenu au prince de Condé. Ce dernier envisageait de se séparer du Parlement, parce qu'il ne tolérait plus « l'insolence et l'impertinence de ces bourgeois, qui en voulaient à l'autorité royale », alors que, de son côté, il visait seulement la destitution de Mazarin (*Mémoires*, tome VIII, p. 485). Le cardinal de Retz lui tint alors un long discours pour lui représenter qu'il fallait en réalité ménager le Parlement, parce que ce dernier était capable de modérer ou d'attiser la colère des peuples, lesquels « à la différence de toutes les autres sortes de puissance, [...] peuvent, quand ils sont arrivés à un certain point, tout ce qu'ils croient pouvoir ». Il ne s'agissait pas de dénoncer dans l'imagination une maîtresse de fausseté, à la manière de Pascal dans les *Pensées*, ni d'en constater la force dans toutes sortes de circonstances, comme le faisait Montaigne dans le chapitre éponyme des *Essais*. Tout en faisant de l'imagination une faculté positive, capable de fournir « toutes les idées du possible » (*Mémoires*, tome VIII, p. 434), le cardinal la restreignait de trois manières. Il parlait de la force de l'imagination exclusivement dans le domaine politique ; il évoquait l'imagination seulement en tant qu'elle est capacité à se représenter soi-même comme doué de pouvoir ; il estimait que, de tous les éléments qui composent le corps politique, le peuple est le seul à avoir une forme d'imagination qu'on pourrait dire productrice : l'équivalence entre « croire pouvoir » et « pouvoir » ne vaut pas pour tout élément du corps politique, et

<sup>1</sup> Dans ce qui suit, les *Mémoires* du cardinal de Retz sont citées dans les *Œuvres complètes*. Tome VIII. *Mémoires*. Volume I (1613-1649) et *Œuvres complètes*. Tome IX. *Mémoires*. Volume II (1649-1655), éd. J. Delon, Paris, Honoré Champion, 2015. Sur la théorie politique du cardinal de Retz, voir H. Carrier, *Le Labyrinthe de l'État. Essai sur le débat politique en France au temps de la Fronde*, Paris, Champion, 2004 ; id., *La politique et le politique selon le cardinal de Retz et ses contemporains*, « Littératures Classiques », (2006), numéro 57, pp. 23-39 ; M. Stefanovska, *La politique du cardinal de Retz : Passions et factions*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008. Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pur/35145>.

en particulier pas pour le Parlement, mais seulement pour le peuple.

Il y a là un des éléments de la description que le cardinal de Retz donne du Parlement et du peuple, même si l'essentiel de son récit concerne les intrigues et les constants revirements des Grands. Le Parlement a pour principe l'attachement aux formes, un respect opiniâtre des formalités et pour tout dire une passion pour les broutilles, mais du même coup aussi une incapacité à réagir de manière appropriée aux situations extraordinaires, voire tout simplement à sortir de sa torpeur agitée (*Mémoires*, tome VIII, p. 462, 537, 580, 625, 636). Le peuple se caractérise quant à lui par son dérèglement, sa versatilité et sa licence, c'est si l'on veut le pouvoir nu, qu'un rien peut mettre en mouvement, sans borne ni fidélité aucune (*Mémoires*, tome VIII, p. 462, 514, 568-569, 688-689 et tome IX, 152).

*Mariafranca m'interrompra peut-être ici.*

— *N'est-ce pas comme si le Parlement et le peuple incarnaient deux pôles de la puissance politique, d'un côté la formalité des lois, de l'autre le pouvoir des armes ? On retrouverait ainsi l'antithèse entre la justice et la force qui se manifeste dans un célèbre adage de Pascal : "La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique."*

— *En en sens, oui, lui répondrai-je. Le cardinal de Retz semble d'ailleurs paraphraser Pascal lorsqu'il écrit : "Les lois désarmées tombent dans le mépris ; les armes qui ne sont pas modérées par les lois tombent bientôt dans l'anarchie" (*Mémoires*, tome VIII, p. 409). Et on voit d'ailleurs qu'il associe alors spontanément le peuple, le pouvoir des armes et l'anarchie, un terme qui n'a rien de positif pour lui – ce qui confirme, s'il en était besoin, que, dans la citation initiale, il est loin de faire l'apologie du pouvoir du peuple, mais se le représente comme quelque chose qu'on doit craindre et qu'il faut modérer autant qu'on le peut.*

Le cardinal de Retz laisse régulièrement entendre, à propos du pouvoir qu'on pense détenir comme à propos de celui qu'on attribue à autrui, que pouvoir et croyance au pouvoir



se renforcent mutuellement. Ainsi relève-t-il une formule prononcée par la Reine en colère : « Il y a de la révolte à s'imaginer que l'on puisse se révolter » (*Mémoires*, tome VIII, p. 440). Tout aussi bien, quand un concours de circonstances le fait entrer au Palais en même temps que M. de Beaufort, ce qui fait croire aux présents qu'ils se sont donnés le mot pour faire pression sur les parlementaires, note-t-il qu'« en matière de sédition, tout ce qui la fait croire l'augmente » (*Mémoires*, tome VIII, p. 584). Et plus directement encore, à propos de la manière dont on en est venu à s'imaginer qu'il avait du pouvoir, il remarque : « [...] [L]a contenance que j'avais tenue dans la révolution de l'Hôtel de Ville avait saisi l'imagination des gens, et leur avait fait croire que j'avais beaucoup plus de force que je n'en avais en effet. Ce qui la fait croire l'augmente ; j'en avais fait l'expérience » (*Mémoires*, tome IX, p. 442).

On comprend à ce point l'attrait que peut avoir la citation du cardinal de Retz pour les tenants d'un pouvoir populaire insurrectionnel : d'après ces derniers, une condition importante d'une insurrection est que le peuple croie en son propre pouvoir. Ainsi était-il possible que les anarchistes, se réappropriant cette citation, utilisent l'équivalence entre pouvoir et croire pouvoir pour inciter le peuple à user de son pouvoir, alors même que le cardinal l'avait utilisée pour inciter un prince à faire les compromis qui permettraient au contraire de modérer le pouvoir du peuple.

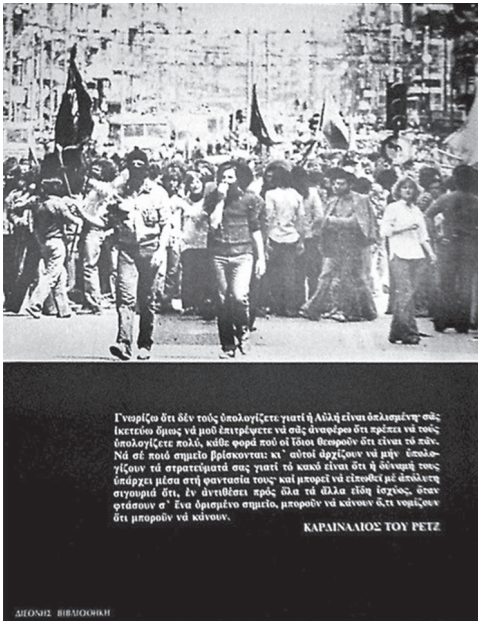


Figure 2. Affiche du collectif Διεθνής Βιβλιοθήκη (Bibliothèque internationale), 1977.



— Mais, me demande Mariafranca, comment la phrase des Mémoires s'est-elle frayée un chemin jusqu'à un mur berlinois ? Une spécialiste de littérature française aurait-elle fait un cours sur le cardinal de Retz dans une université berlinoise ?

— Et bien non... Enfin, à vrai dire, ce n'est pas impossible, mais croire que la culture en passe nécessairement par nous autres, les professeures d'université, serait faire montre d'un imaginaire bien scolastique. En fait, il est plus vraisemblable que ce sont les milieux anarchistes qui ont permis le périple du cardinal de Retz depuis la France jusqu'à la Grèce, et de la Grèce jusqu'en Allemagne.

Pendant la Dictature des Colonels (1967-1974), différents groupes révolutionnaires s'étaient constitués en Grèce, dont un bloc anarchiste qui contribua au soulèvement ayant culminé dans l'occupation de l'Université polytechnique nationale d'Athènes, qui fut sauvagement réprimée (14-17 novembre 1973). La période qui suivit la mise à bas de la Dictature des Colonels marqua l'apogée de ce bloc anarchiste, avant qu'il ne décline progressivement au début des années 1980. Une affiche qui figura longtemps sur les murs transmet cependant la mémoire de cet apogée, qui s'accompagna de manifestations, d'arrestations, de procès, d'emprisonnements et d'assassinats, alors même que les forces policières et militaires qui avaient servi la Dictature des Colonels étaient acquittées<sup>2</sup>. Sur la partie supérieure de cette affiche figure une photographie montrant le bloc anarchiste pendant la manifestation du 1<sup>er</sup> mai 1977, sans doute à son début et en tout cas à un moment où il défilait sans aucune violence. Sur la partie inférieure, on retrouve la citation du cardinal de Retz, cette fois en grec, et non plus en allemand (Figure 2). Le dispositif d'inspiration situationniste qui consiste à juxtaposer une photographie et un texte de provenances hétérogènes étant utilisé sur les deux affiches, et la

<sup>2</sup> Je reprends ici des éléments de la section « Anarchistische Strömungen während der Metapolitefsi 1974-1980 » (22 octobre 2017) du site *Anarchie in Griechenland*, <https://anarchixgr.noblogs.org/post/2017/10/22/>, consulté le 14 septembre 2021. Voir également K. Kornetis, *Children of the Dictatorship: Student Resistance, Cultural Politics and the 'Long 1960s' in Greece*, New York et Oxford, Berghahn Books, particulièrement chap. 5, p. 225-311.

citation étant la même à la langue près, il est vraisemblable que le dispositif en question a été emprunté par les anarchistes allemands des années 2020 aux anarchistes grecs des années 1970.

Comme l'indique la signature en bas à gauche, l'affiche grecque émanait de Διεθνής Βιβλιοθήκη (Librairie internationale). Fondé en 1971 par Christos Constantinidis (1950-1994), ce collectif éditorial traduisait, publiait et diffusait des ouvrages classiques de la littérature anarchiste et situationniste, ainsi qu'un journal appelé Πεζοδρόμιο (Le pavé, Le trottoir). Un des ouvrages centraux pour le collectif rassemblé autour de Constantinidis semble avoir été *La société du spectacle*<sup>3</sup>. Ma petite histoire s'approche maintenant de sa fin...

D'une part en effet, Guy Debord pratiquait systématiquement l'art de la citation, du plagiat et du détournement (*Œuvres*, p. 221-229, 1659-1660, *passim*)<sup>4</sup>. D'autre part, le cardinal de Retz figurait en bonne place dans son panthéon personnel, tout à la fois pour son ethos aristocratique, pour sa capacité à se représenter sa vie comme un jeu, pour ses talents d'agitateur, de manipulateur, de fauteur de troubles ou de meneur, et pour le sens de la formule qui éclate quelquefois dans ses *Mémoires*. Ainsi Debord cite-t-il le cardinal de Retz à plusieurs reprises – tout en indiquant lui-même ultérieurement quelles étaient ses sources, au cas où sa lectrice ne les aurait pas identifiées. Pour donner quelques exemples, en tête des « Notes pour servir à l'histoire de l'I.S. de 1969 à 1971 », parues à titre d'Appendice 1 de *La véritable scission* (1972), on trouve deux citations, l'une tirée de *L'Idéologie allemande*, l'autre, des *Mémoires* : « L'on a plus de peine, dans les partis, à vivre avec ceux qui en sont qu'à agir contre ceux qui y sont opposés » (*Œuvres*, p. 1134 et *Mémoires*, tome VIII, p. 466)<sup>5</sup>. Ou encore, faisant en 1981 la liste des emprunts d'*In girum imus nocte et consumimur igni* (1978),

<sup>3</sup> K. Kornetis, *Children of the Dictatorship: Student Resistance, Cultural Politics and the 'Long 1960s' in Greece*, New York et Oxford, Berghahn Books, p. 233.

<sup>4</sup> Dans ce qui suit, les textes de Guy Debord sont cités dans les *Œuvres*, édition établie et annotée par Jean-Louis Rançon en collaboration avec Alice Debord, Paris, Gallimard, 2006. À titre d'introduction à ces textes, voir B. Donné, (*Pour Mémoires*). *Un essai d'élucidation des Mémoires de Guy Debord*, Paris, Éditions Allia, 2004.

<sup>5</sup> Sur ce thème, voir également *Mémoires*, tome VIII, p. 580.

de manière à ce que ce film soit correctement traduit, Debord indique que la phrase « ils se réveillent effarés, et ils cherchent en tâtonnant la vie » est reprise à une description que les *Mémoires* donnent des débuts de la Fronde, d'après laquelle les parlementaires « cherchent en tâtonnant les lois » (*Œuvres*, p. 1420 et *Mémoires*, tome VIII, p. 418)<sup>6</sup>. Finalement, le *Panegyrique* (1988) cite ou détourne plusieurs fois les *Mémoires* (*Œuvres*, pp. 1664-1666). Dans sa correspondance, Debord va jusqu'à affubler ses proches et le personnel politique des années 1970 de noms qu'on rencontre dans les *Mémoires* du cardinal de Retz<sup>7</sup>. Il n'est dans ces conditions pas étonnant qu'il ait commenté la citation dont nous sommes parties dans la lettre à Mario Perniola du 24 décembre 1968 :

J'aime aussi beaucoup la citation du cardinal de Retz, non seulement en ce qu'elle rejoint les thèmes de l'« imagination au pouvoir » et de « Prenez vos désirs pour des réalités », mais aussi parce qu'il y a cette amusante parenté entre la Fronde de 1648 et mai [1968] : les deux seuls grands mouvements à Paris qui aient éclaté en réponse immédiate à des arrestations ; et l'un comme l'autre avec des barricades<sup>8</sup>.

— *Ton histoire me réjouit ! s'exclame Mariafranca. Ainsi, une citation est passée d'un cardinal à un des fondateurs du situationnisme, du français à l'allemand via le grec, du XVII<sup>e</sup> siècle à notre époque, de Paris à Athènes et Berlin... Si cette citation a accompli un si long périple, c'est parce qu'elle contenait la belle thèse selon laquelle*

<sup>6</sup> La citation exacte est la suivante : « L'on chercha en s'éveillant, comme à tâtons, les lois : l'on ne les trouva plus ; l'on s'effara, l'on cria, l'on se les demanda [...] » (*Mémoires*, tome VIII, p. 418).

<sup>7</sup> Voir par exemple la lettre de Debord à Gianfranco Sanguinetti, 9 avril 1974, in *Correspondance. Vol. 5 (janvier 1973-décembre 1979)*, Paris, Arthème Fayard, p. 186-188.

<sup>8</sup> Je ne vois pas à quel autre texte du cardinal de Retz pourrait s'appliquer le commentaire de Debord. La lettre dont ce commentaire est tiré, qui ne figure pas dans la *Correspondance*, 7 vols., Paris, Fayard, 1999-2008, est citée partiellement in M. Perniola, « Guy Debord 3. Debord et le cardinal de Retz » (1999), <http://www.marioperniola.it/site/index.php/my-books/french/item/375-guy-debord-3>. À ma connaissance, cet article n'a pas été publié, mais on en trouve une traduction anglaise sous le titre *An Aesthetic of the Grand Style: Guy Debord*, « SubStance », vol. 28-3 (1999), pp. 89-101.

*nous ne devons jamais cesser de croire en notre pouvoir. C'est aussi parce que cette thèse était admirablement formulée : « ils peuvent, quand ils sont arrivés à un certain point, tout ce qu'ils croient pouvoir ». Quel sens de la formule ! Quelle langue magnifique !*

*— On peut cependant penser que, si la magnificence de cette langue a permis ce périple, elle a aussi masqué des questions importantes, soit qu'on analyse des situations historiques, soit qu'on entende promouvoir une action politique aujourd'hui. Question tout d'abord sur le gain théorique qu'il y a à rapprocher, comme le font ces affiches, la transcription du discours qu'un cardinal aurait tenu à un prince et les luttes présentes. Question ensuite sur le pouvoir, qui apparaît ici comme une entité absolue, qu'on utilise au singulier dans toutes sortes de circonstances, sans distinguer ses multiples modalités -- pouvoir qu'on exerce ou pouvoir qu'on décrit de l'extérieur, pouvoir sur les êtres humains ou pouvoir sur les choses, pouvoir qu'on détient ou pouvoir dont on use. Question finalement sur la pertinence du paradigme du spectacle, qui permet, chez le cardinal comme chez Debord, de passer de l'existence d'une croyance à l'affirmation d'un pouvoir...*

Et ainsi notre dialogue se continuera-t-il, d'une ville et d'une époque à l'autre.

## *Descartes et l'émergence de la réflexion*

Denis Kambouchner

Sur le chemin, si amplement parcouru et profondément étudié par Mariafranca Spallanzani, qui va de la « nouvelle philosophie » de Descartes à l'empirisme des Lumières, nous trouvons, non loin du problème de l'animal, celui des premières pensées de l'âme humaine dans son union avec le corps<sup>1</sup>.

1.

Nous le savons : pour Descartes, la pensée constituant toute l'essence ou la nature de l'âme humaine, celle-ci pense dès le premier moment où elle est unie au corps. Et comme il n'est pas question chez Descartes d'âmes qui resteraient en instance d'union avec un corps (ni bien sûr de métempsycose, sauf dans une allusion critique aux Pythagoriciens<sup>2</sup>), c'est, semble-t-il, au moment où l'âme est unie au corps qu'elle commence à exister. Quel est ce moment ? Descartes ne le précise jamais, et tient sans doute la chose pour impossible à préciser ; mais il est certain qu'il se situe des mois avant la naissance, une fois les organes de l'embryon un peu formés. On lit dans la lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647 :

Je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse

<sup>1</sup> Dans une première version, ici abrégée et remaniée, l'étude qui suit été proposée, en présence de Mariafranca Spallanzani, au colloque : *Emergence of Mind*, organisé à l'Institut d'Études Avancées de Paris par P. Haggard, D. Garber et G. Iannetti les 18 et 19 mai 2018.

<sup>2</sup> « La superstition des Pythagoriciens » : *À Morus*, 5 février 1649, in *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (tirage en format réduit, 1996) [AT] 11 vols, V, 279, 1.

[...]. Voilà les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance<sup>3</sup>.

Ces vues seront reprises en 1649 dans *Les Passions de l'âme*, qui indiquent :

Il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie, ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse. Car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre<sup>4</sup>.

« Ils ont compati au sentiment de leur mère » : c'est donc bien que le fœtus est sujet à certaines émotions. Mais si l'on demande quelles ont été en somme ces premières pensées d'avant la naissance, il faut répondre : en tout et pour tout, des sensations très confuses et des émotions élémentaires – deux choses que Descartes appelle des « sentiments ». Dans l'un des textes les plus importants sur ce sujet, la lettre à l'*Hyperaspistes* d'août 1641, Descartes indique que la liberté de penser à d'autres choses que celles qu'offrent les sens « n'est pas dans les enfants », pas plus que dans les malades ou dans les dormeurs, « et a coutume d'être d'autant moindre que l'âge est moins avancé »<sup>5</sup>. Et à Arnauld en 1648 : « Je me persuade que l'esprit d'un enfant n'a jamais eu d'intellections pures, mais seulement des sensations [*sensationes*] confuses »<sup>6</sup>.

Peut-on dire que l'émotion, dans le fœtus, est provoquée par une certaine sensation interne, et constitue par rapport à elle une formation secondaire, de même que dans l'adulte, la douleur porte en général à la tristesse, et le plaisir des sens (« cha-

<sup>3</sup> À Chanut, 1<sup>er</sup> février 1647, AT IV, 604, 23 sq.

<sup>4</sup> *Les Passions de l'âme*, art. 136.

<sup>5</sup> À \*\*\* [*Hyperaspistes*], pt 2, AT III, 424, 3-7.

<sup>6</sup> À Arnauld, 4 juin 1648, AT V, 192, 12-14.

touillement ») à la joie<sup>7</sup> ? Non, car dans ces derniers cas, joie et tristesse impliquent une forme de jugement touchant la sensation éprouvée. Et réserve faite du problème des conditions de ce jugement, la réalité séparée ou préalable de cette sensation n'est pas concevable, compte tenu de l'inachèvement du système nerveux. La passion du fœtus est bien plutôt, en tout et pour tout, la répercussion et comme la traduction directe dans l'âme d'une certaine modification physiologique, principalement rapportée par Descartes à l'alimentation de la chaleur cardiaque<sup>8</sup>.

À défaut d'une « liberté de penser à d'autres choses que celles qu'offrent les sens », peut-on même parler, dans le fœtus ou dans le nouveau-né, d'une liberté de penser à *ces choses elles-mêmes* – autrement dit, d'une réflexion sur ces objets ? Bien entendu, pas davantage. Pressé par Arnauld sur les mêmes questions, on sait que Descartes lui répondra :

Comme nous distinguons entre la vision directe et la réfléchie, en ce que celle-là dépend de la première rencontre des rayons, et celle-ci de la seconde, ainsi j'appelle les premières et simples pensées des enfants (lorsqu'ils sentent de la douleur de ce que quelque vent enfermé dans leurs entrailles les distend, ou du plaisir [*voluptas*], de ce que le sang dont ils sont nourris est doux) *directes* et non pas réfléchies [*reflexae*] ; mais lorsqu'un jeune homme [*adultus*] sent quelque chose de nouveau, et perçoit en même temps qu'il n'a pas senti auparavant la même chose, j'appelle cette seconde perception une *réflexion*, et ne la rapporte qu'à l'entendement seul, bien qu'elle soit tellement conjointe avec la sensation qu'elles se fassent ensemble, et ne paraissent pas se distinguer l'une de l'autre<sup>9</sup>.

C'est dans la mesure où elles sont exclusives de réflexion, c'est-à-dire de comparaison, que ces pensées ne donnent lieu à aucune sorte de souvenir, ni immédiat ni médiat, ce qui ne veut évidemment pas dire que le sentiment lui-même ne

<sup>7</sup> Voir la *Méditation VI*, AT VII, 76 (IX, 60) ; et *Les Passions de l'âme*, art. 94.

<sup>8</sup> Le texte le plus systématique à ce sujet est celui des *Passions de l'âme*, art. 107 à 110.

<sup>9</sup> À Arnauld, 29 juillet 1648, AT V, 220, 29-221, 9 ; trad. Clerselier revue.

puisse se réveiller en d'autres occasions. Descartes ajoutait à l'adresse de Chanut :

Je crois aussi que [ces quatre passions] n'ont été alors que des sentiments ou des pensées fort confuses; parce que l'âme était tellement attachée à la matière, qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions ; et bien que, quelques années après, elle ait commencé à avoir d'autres joies et d'autres amours, que celles qui ne dépendent que de la bonne constitution et convenable nourriture du corps, toutefois, ce qu'il y a eu d'intellectuel en ses joies ou amours a toujours été accompagné des premiers sentiments qu'elle en avait eus, et même aussi des mouvements ou fonctions naturelles qui étaient alors dans le corps<sup>10</sup>.

2.

Pensées « directes » et non « réfléchies », soit. Cependant, pour Descartes, comme l'indiquent aussi bien l'Appendice des *Secondes Réponses* (Définition 1) que les *Principia* (I, 9), toute pensée se définit par une conscience immédiate. Qu'en est-il donc de la conscience dans ces premières pensées, étant admis que cette conscience ne peut absolument pas être en tout et pour tout une propriété émergente ? De quoi précisément le fœtus peut-il être conscient ?

C'est ici que Descartes ne manque pas de s'embarrasser quelque peu, en ne renonçant pas à faire de l'esprit du fœtus le sujet d'un rapport à des objets. Nous avons vu le fœtus « compatir » dans certaines conditions au sentiment de la mère ; mais Descartes écrivait aussi, un peu plus haut dans *Les Passions de l'âme* :

Il me semble que les premières passions que notre âme a eues, lorsqu'elle a commencé d'être jointe à notre corps, ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entrait dans le cœur, était un aliment plus convenable que l'ordinaire pour y entretenir la chaleur qui est

<sup>10</sup> À Chanut, 1<sup>er</sup> février 1647, AT IV, 605, 18-31.



le principe de la vie; ce qui était cause que l'âme joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire, l'aimait<sup>11</sup>.

Comment l'âme peut-elle, selon la définition cartésienne de l'amour, « se joindre de volonté », c'est-à-dire s'unir en pensée, à un objet tel que l'aliment (sang ou autre suc) de la chaleur cardiaque, qu'elle ne peut d'aucune façon percevoir en tant que tel ? Il faut prendre acte de cette étrangeté – à peine atténuée par le « il me semble » initial – et concevoir plutôt ceci : s'il y a déjà dans l'âme du fœtus, une conscience actuelle de ses pensées – pensées qui ne sont ni pourvues d'un objet au sens plein du terme, ni reliées ou comparées les unes aux autres –, cette conscience ne pourra être qu'extrêmement confuse. Elle se réduira en tout et pour tout à la propriété suivante : l'âme n'est pas simplement affectée par des objets ou événements déterminés (en l'occurrence les affections du corps) ; elle est en outre et d'abord affectée par ses propres affections, dont chacune doit produire ou susciter en elle une sorte de *résonance*, de réverbération.

Nul doute que cette propriété de *résonance* – très difficile et peut-être impossible à expliquer – ne soit en particulier l'une des conditions fondamentales de la capacité réflexive que l'âme pourra plus tard actualiser. Mais dans l'immédiat, cette résonance n'est pas seulement un phénomène aveugle, autrement dit exclusif de toute dimension représentative (aucune des idées qu'il faudra dire innées, et que l'âme d'une certaine manière possède déjà dans son propre fonds, ne pouvant encore être actualisée) : il faut aussi imaginer ce qu'on peut, aussi bien, appeler un *résonnement* comme étant le plus *sourd* (comme on parle d'un bruit sourd).

C'est dire aussi que si, plus tard, la chose qui pense est appelée à s'exprimer en première personne, on ne doit pas supposer dans l'âme du fœtus une subjectivité en acte. Cette âme n'*agit* à proprement parler d'aucune façon ; et même si elle est sujette à un certain mouvement, elle n'est en aucune façon

<sup>11</sup> *Passions*, art. 107.

le sujet propre de ce mouvement, qui lui est purement imposé par le corps. Ne produisant pas ses propres pensées, elle ne peut non plus les modifier, et ne possède aucune connaissance d'elle-même (qui lui permette de se distinguer du corps), mais seulement, tout au plus, la forme la plus nue et démunie de la présence à soi. Sa conscience est donc, selon une expression sartrienne, absolument captive, et l'on pourrait peut-être aller jusqu'à parler, en détournant l'expression qu'emploie *La Transcendance de l'Ego* pour le « champ transcendantal »<sup>12</sup>, d'une « conscience sans je ».

La question, qu'on s'étonne de voir si rarement posée en contexte cartésien, devient alors : comment le « je » ou le « moi », l'*ego*, vient-il à l'esprit ? Nous parlons ici de l'*ego* non comme substance, mais comme *fonction*, ou si l'on veut comme *instance*, qui ne se conçoit pas en dehors d'une activité d'expression ou de représentation. Cette activité ne se manifeste que des mois après la naissance. Dans le temps où elle s'annonce et se développe, l'esprit apprend à distinguer les objets du dehors, ainsi que les parties du corps auquel il est joint. À cette différenciation répond celle de ses sensations et de ses affects, ainsi que le progrès de leur liaison. Tous les objets environnants apparaissent porteurs de propriétés auxquelles on attribue généralement certains noms.

Les personnes elles-mêmes ont des noms. De la sorte, même chez « les plus hébétés », comme disait le *Discours de la méthode*, les objets et les événements sont identifiés, individualisés, à partir de certaines idées ou notions qui constituent la base de notre connaissance, mais aussi moyennant toute une mise en mouvement du corps. Ce n'est que sur le fond de cette différenciation que la conscience du « moi » et l'usage du pronom correspondant peuvent s'établir et s'affiner, et avec eux la représentation unitaire du cours d'une vie.

Entre la conscience très embryonnaire du fœtus et celle de l'être humain adulte (ne parlons pas du philosophe ou du savant), tout un développement doit donc avoir eu lieu. Des-

<sup>12</sup> J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego* [1936], rééd. Paris, Vrin, 1965, p. 19 sq.

cartes a-t-il réfléchi à ses formes ou à ses lois ? S'il l'a fait, il n'en a rien dit. L'histoire qu'il a donnée de son esprit commence au temps de ses études ; d'histoire de l'esprit en général, il n'en offre aucune, à la différence de bon nombre de ses successeurs à partir de la fin du siècle ; et si l'histoire de l'enfance est celle d'une complexification, aucun chemin *général* du simple au complexe n'a été tracé par ses soins – le simple étant du reste, chez lui, toujours analytiquement retrouvé plutôt qu'empiriquement premier. Il ne s'ensuit pourtant pas de ce silence qu'il aurait récusé les conditions que nous évoquons. D'une part, Descartes a toujours reconnu le rôle des occasions dans la formation actuelle de certaines idées dans l'esprit ; d'autre part, il n'est pas certain qu'il existe dans l'esprit une *idée innée du moi*. Il y a dans l'esprit une idée innée... de l'esprit lui-même, c'est-à-dire du genre de chose ou de substance qu'il est, *res cogitans* ; autrement dit encore, une idée de la pensée comme action, comme expérience et comme mode d'être absolument spécifique, idée que l'esprit ne saurait tenir d'ailleurs. Mais le moi, *ego*, lui-même, en tant que tel ? Même s'il est aussi constitué en objet (et ce, d'abord, par et pour lui-même), il n'y en a pas à proprement parler de *notion*, et sauf dans la mesure où il s'identifie à *l'esprit*, il n'appartient pas à l'ontologie. Un Pascal verra bien la différence.

3.

Il faut pourtant placer en regard des considérations qui précèdent un texte troublant, que l'on trouve au début des Réponses aux Objections de Gassendi sur la *Méditation IV* :

Puisque vous me demandez si ingénument *quelles idées j'estime que mon esprit aurait eues de Dieu, et de lui-même, si du moment qu'il a été infus dedans le corps, il y fût demeuré jusqu'à cette heure les yeux fermés, les oreilles bouchées, et sans aucun usage des autres sens*, je vous réponds ingénument et sincèrement [*ingenu et candide*] que je ne doute point (pourvu que nous supposions qu'il n'eût été pas été empêché de penser par le corps, ni même aidé par lui) qu'il aurait eu les mêmes idées qu'il a maintenant de Dieu et de lui-même, si ce n'est seulement qu'il les aurait eues beaucoup plus pures et plus claires. Les

sens en effet l'empêchent en beaucoup de choses, et ne l'aident en rien à les percevoir<sup>13</sup>.

Faut-il comprendre ici que, n'eût été la présence très insistante du corps – peu importe sur quel mode, empêchement, distraction, ou aide en l'occurrence inappropriée –, l'esprit uni à ce corps, en l'espèce celui même de Descartes, aurait été d'emblée métaphysiquement éclairé ? Il semble bien, et Clerse-lier contribue à cette apparence en parlant, dans la parenthèse, d'un esprit « ni empêché ni aidé par le corps à penser *et méditer* » (n. s.). Il y aurait eu ainsi dans l'esprit du fœtus une *prisca metaphysica*, un savoir d'espèce adamique (ou platonicienne ?), dont les conditions effectives de l'union de l'esprit et du corps de l'homme nous privent irrémédiablement, puisque même le plus grand philosophe ne peut se prévaloir d'idées aussi pures et claires. Cependant, à partir de l'hypothèse au fond burlesque d'une « infusion » sans communication aucune, la réponse ainsi interprétée conserve elle-même, comme d'autres faites à Gassendi, un caractère de provocation ironique.

Une autre lecture est-elle possible ? Peut-être, si l'on considère qu'*avoir une idée* n'est pas chez Descartes l'avoir expressément présente à l'esprit, mais pouvoir la produire dans sa pensée<sup>14</sup>. L'esprit dont il s'agit peut ainsi avoir en soi des idées *elles-mêmes* très claires et très pures (non obscurcies ni mêlées à d'autres du fait de l'action du corps), sans pour autant se déterminer à les contempler ou être en état de le faire<sup>15</sup>. La suite immédiate et conclusion de l'alinéa vient plutôt à l'appui de cette lecture : « [...] Et rien n'empêche que tous les hommes reconnaissent également qu'ils ont ces mêmes idées, sinon le fait qu'ils sont trop occupés à percevoir les images des choses corporelles »<sup>16</sup>. Tous, même très peu philosophes, ont ces

<sup>13</sup> AT VII, 375, 14-24. Ma traduction. Voir *ibid.*, p. 310, l. 9-28, le texte vigoureux de Gassendi.

<sup>14</sup> Voir p. ex. *Troisièmes Réponses*, 10, AT VII, 189 ; IX, 147.

<sup>15</sup> Pour qu'il y ait vision claire, même l'action d'un objet placé en pleine lumière doit rencontrer des yeux disposés à le regarder : *Principes*, I, art. 45.

<sup>16</sup> AT VII, 375, 24-25.

idées qui seraient bien plus claires si le corps ne s'en mêlait pas. Mais si le corps ne s'en mêle pas, comment expliquer leur *non-contemplation* ?

Peut-être y a-t-il une tierce possibilité : l'esprit nouvellement « infus » dans le corps mais non empêché par lui peut percevoir l'« immense lumière »<sup>17</sup> de l'infini divin, et sentir qu'il la perçoit, mais *sans mots pour l'exprimer*. Supposé que le corps commence ensuite à agir sur l'esprit, il ne resterait alors de cette première lumière que quelques rares retours, quand l'esprit parvient à se saisir de la vérité en se détournant des sens. La perspective serait alors symétrique de celle que dessine, à propos de la nature de Dieu, une célèbre lettre de 1648 : les « idées et notions naturelles qui sont en nous [...], pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet », et il faudra attendre que notre esprit soit détaché du corps, ou que « ce corps glorifié ne lui [fasse] plus d'empêchement », pour qu'il reçoive de la clarté divine des « illustrations et connaissances directes »<sup>18</sup>.

Peut-être. Mais dans cette hypothèse même, qui demeure par définition hyperbolique, la conscience évoquée restera des plus limitées dans ses objets, et dépourvue de la fonction *ego*. Dans la ligne du présent texte, on lira dans la *Lettre à Clerselier sur les Instances de Gassendi* : « Je nie que la chose qui pense ait besoin d'autre objet que de soi-même pour exercer son action, bien qu'elle puisse aussi l'étendre aux choses matérielles, lorsqu'elle les examine »<sup>19</sup> ; mais ce n'est pas dire la même chose, car les objets de l'action de l'esprit ne sont exactement ni ses occasions ni ses conditions de possibilité. Celles-ci impliquent toujours une interaction, et il reste vrai – Gassendi en cela ne se trompe pas, ni les empiristes qui suivront – qu'en cette vie, un esprit qui n'aurait aucun usage des sens ni aucun commerce avec d'autres esprits ne serait déterminé à penser à rien.

<sup>17</sup> *Méd. III*, AT IX, 41 (= VII, 52, 14). L'adjectif est ajouté par la traduction à la « beauté de la lumière divine ».

<sup>18</sup> *À \*\*\* [Silhon]*, mars ou avril 1648, AT V, 136-137.

<sup>19</sup> AT IX, 206, 28-31.



*La 'béatitude' nelle lettere di Descartes, Elisabetta, Cristina (1645-1647).*

*Tra il De vita beata e la Scrittura\**

Giulia Belgioioso

È Chanut (1601-1662), *Résident* di Francia alla corte di Cristina di Svezia (1626-1689), corrispondente e amico di Descartes, che il 19 febbraio 1650 comunica ad Elisabetta di Boemia (1618-1680) la notizia della morte dell'amico. Contestualmente informa la principessa che in un baule erano state ritrovate le lettere che «Vostra Altezza ha fatto l'onore di scrivergli [a Descartes]» e le chiede il consenso (che Elisabetta rifiuta) a pubblicarle<sup>1</sup>. Chanut si diceva convinto che Descartes ne sarebbe stato felice.

Non è dato sapere su cosa Chanut poggi la sua convinzione. L'unica volta che si è espresso in merito a una eventuale pubblicazione di suoi inediti, Descartes lo ha fatto – lo racconta Baillet (1649-1701) – per autorizzare Hogelande (1590-1662) a bruciare le carte (lettere comprese) conservate in un altro baule, quello che, in partenza per Stoccolma, gli aveva lasciato in deposito. Gli raccomandava di risparmiare dal rogo solo le lettere di Voetius a Mersenne che erano nascoste nel coper-

\* Edizioni utilizzate: G. Belgioioso (a cura di), *René Descartes. Tutte le lettere*, Milano, Bompiani, 2009<sup>2</sup> (= BLet); *René Descartes. Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009 (= BOp I); *René Descartes. Opere postume 1649-2009* (= BOp II). Ch. Adam et P. Tannery (eds.), *René Descartes, Œuvres*, Nouv. présent. par J. Beau de, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 (= AT).

<sup>1</sup> Cfr. Nota Introduttiva a *Breve inventario degli scritti trovati nel baule del Signor Descartes dopo il suo decesso a Stoccolma nel febbraio 1650*, BOp II 9-10. Circa l'incarico a Chanut presso la corte di Cristina di Svezia, cfr. *A Wilhem*, 29 settembre 1645, BLet 523, p. 2091/AT IV 300. Su Chanut, cfr. J.-Fr. de Raymond, *Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe*, Paris, Beauchesne, 1999 e S. Agostini e M.T. Bruno (eds.), *Pierre Chanut, diplomate et philosophe*, Turnhout, Brepols, 2022, in corso di stampa.

chio del baule in quanto avrebbero potuto «servire come protezione dalle sue [di Voetius] calunnie»<sup>2</sup>.

Pochi dubbi, al contrario, circa l'interesse di Chanut alle lettere di Elisabetta. Il diplomatico disponeva di alcune lettere (sei, di cui l'ultima non in versione integrale)<sup>3</sup> che nel 1645 il filosofo aveva indirizzato alla principessa e di un primo schizzo delle *Passions* (il *petit traité des passions*)<sup>4</sup>. Nel pacchetto non aveva incluso né le missive di Elisabetta – non aveva potuto chiederle il permesso in quanto «elle est maintenant bien loin d'ici» – né quelle («due o tre») del filosofo che senza quelle della principessa sarebbero risultate inintelligibili<sup>5</sup>.

Abbastanza ovvio che Chanut non volesse lasciarsi sfuggire l'occasione che gli si presentava di dare alle stampe l'intero *dossier* (la “raccolta completa”) dell'epistolario Descartes-Elisabetta.

Le sei lettere in questione che Chanut possedeva erano «un recueil de quelques [...] lettres» dedicate al commento del *De vita beata* di Seneca. In esse, il filosofo chiedeva a Chanut di farle vedere a Cristina. La regina di Svezia vi avrebbe trovato la sua opinione sul *Sommo Bene* trattata «plus au long» rispetto a quel che ne aveva scritto in una missiva che si era *hasardé*

<sup>2</sup> *A Hogelande*, 20 novembre 1647, BLet 710, p. 2751/AT V 410/Baillet, I XXIX.

<sup>3</sup> *A Chanut*, 20 novembre 1647, BLet 632, p. 2488/AT V 87. Le sei lettere di Descartes ad Elisabetta sono: BLet 511, 21 luglio 1645, pp. 2051-2053/AT IV 251-253; BLet 514, 4 agosto 1645, pp. 2059-2063/AT IV 263-268; BLet 517, 18 agosto 1645, pp. 2069-2073/AT IV 271-278; BLet 519, 1 settembre 1645, pp. 2075-2079/AT IV 281-287; BLet 521, 15 settembre 1645, pp. 2083-2087/AT IV 290-296; metà della lettera BLet 526, 6 ottobre 1645, pp. 2099-2109/AT IV 304-317.

<sup>4</sup> *A Chanut*, 20 novembre 1647, BLet 632, p. 2488/AT V 88. Quanto al *petit traité des passions*, è lo schizzo che anche Elisabetta aveva ricevuto: cfr. *Elisabetta a Descartes*, 25 aprile 1646, BLet 554, p. 2191/AT IV 404. La stampa delle *Passions de l'Âme* (= *Passions*) sarà conclusa nel novembre del 1649: cfr. *Brasset a Descartes*, 27 novembre 1649, BLet 718, p. 2787/AT V 450 e *Nota introduttiva a Le passioni dell'anima*, BLet, p. 2296.

<sup>5</sup> *A Chanut*, 20 novembre 1647, BLet 632, p. 2488/AT V 88. Ma Descartes informa Elisabetta circa l'invio: *A Elisabetta*, 20 novembre 1647, BLet 633, p. 2493/AT V 91 e *A Elisabetta*, 22 febbraio 1649, BLet 679, p. 2631/AT V 283; cfr. *Nota Introduttiva a Le Passioni, dell'Anima*, BOp I, pp. 2294-2295.



a scriverle direttamente nella missiva del 20 novembre 1647<sup>6</sup>. Sugeriva anche, alla sua corrispondente, di integrare la lettura delle lettere con quella del *petit traité des passions*, «qui n'en est pas la moindre partie»: sono «principalement elles qu'il faut tâcher de connaître», scriveva, per *obtenir* il Sommo Bene che aveva *décrit*<sup>7</sup>.

Il filosofo proponeva lo schema – «définir les passions, pour les bien connaître»<sup>8</sup> – già seguito con Elisabetta quando la lettura del *De vita beata* era giunta ad un punto morto: «Votre Altesse a si exactement remarqué toutes les causes qui ont empêché Sénèque de nous exposer clairement son opinion touchant le souverain bien [...] que je craindrais de me rendre importun, si [ritardassi] de répondre à la difficulté qu'il vous a plu me proposer», ossia *définir les passions*<sup>9</sup>.

Ma com'era nata l'idea di leggere il *De vita beata*?

Una delle lettere, quella del 21 luglio 1645, testimonia che l'idea sia nata per caso. In effetti, nelle lettere precedenti, il filosofo sembrava essere piuttosto interessato a dissuadere la principessa dal curarsi con le acque. Erano mesi che batteva su questo tasto. Non appena Elisabetta lo aveva messo al corrente circa la cura delle acque prescrittate dai medici pratici per curare i malanni che la affliggevano, '*fièvre lente*', ostruzione della milza e '*toux sèche*', il filosofo le aveva scritto che le acque avrebbero avuto una efficacia sugli effetti di suoi malanni. Bisognava andare alla loro radice, la causa dalla quale essi erano generati. Ora, la causa era la tristezza: la «cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse» causata dai colpi avversi della fortuna che si abbattevano su di lei e sulla sua

<sup>6</sup> Cfr. *A Cristina*, 20 novembre 1647, BLet 631, p. 2484/AT V 86. Cristina di Svezia aveva ascoltato ad Uppsala una prolusione sul *De vero bono* tenuta da Johann Freinsheim, Professore di politica ed eloquenza della locale università (J. Freinsheim, *Orationes cum quibusdam declamationibus*, Francofurti, impensis S. Paulli, 1662). La Regina si era indirizzata al filosofo tramite Chanut chiedendogli la sua opinione sul tema del Sommo Bene (*Chanut a Descartes*, 21 settembre 1647, BLet 628, p. 2480/AT V 89-90).

<sup>7</sup> A Chanut, 20 novembre 1647, BLet 632, p. 2489/AT V 87-88.

<sup>8</sup> *Elisabetta a Descartes*, 13 settembre 1645, BLet 520, p. 2080/AT IV 289.

<sup>9</sup> *A Elisabetta*, BLet 521, p. 2082/AT IV 291.

casata. «L'opiniâtreté de la Fortune à persécuter votre maison – scriveva – vous donne continuellement des sujets de fâcherie, qui sont si publics et si éclatants, qu'il n'est pas besoin d'user beaucoup de conjectures, ni être fort dans les affaires, pour juger que c'est en cela que consiste la principale cause de votre indisposition»<sup>10</sup>.

La cura della tristezza, da una parte non poteva essere quella delle acque; dall'altra, non doveva mirare a soffocare la sensibilità: «Je ne suis point de ces Philosophes cruels – scriveva Descartes –, qui veulent que leur sage soit insensible»<sup>11</sup>. Curare la tristezza significava imparare a rasserenare l'anima. Ciò che era possibile imparando a distrarre l'attenzione dalla tristezza, ossia 'volgendola' dai pensieri che la causavano ad altri pensieri.

La cura non richiedeva, beninteso, di rinunciare a fare ogni sforzo per *se rendre la Fortune favorable* ma di imparare a guardare agli avvenimenti della vita come si guardano quelli rappresentati nelle commedie. Detto in altre parole, si trattava di considerare i colpi avversi della fortuna con lo stesso sguardo distaccato con il quale si considerano i fatti che vengono rappresentati sulla scena<sup>12</sup>. Bastava insomma alla principessa fissare la sua attenzione al fatto che il corpo è mortale e che la vita è nulla in confronto all'eternità.

I *philosophes cruels* dai quali Descartes prendeva le distanze erano con ogni evidenza gli stoici<sup>13</sup>; quanto alla lettura e

<sup>10</sup> A Elisabetta, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008/AT IV 201. Circa 'i colpi avversi' della fortuna che colpiscono Elisabetta e la sua casata (tra l'altro la conversione al cattolicesimo del fratello Edoardo – *Elisabetta a Descartes*, 30 novembre 1645, BLet 530, p. 2120/AT IV 336 – e la partecipazione ad un assassinio dell'altro fratello, Filippo: *Elisabetta a Descartes*, luglio 1646, BLet 565, p. 2230 e nota 2/AT IV 448), utile la ricostruzione di Annie Bitbol-Hespèries in *Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth*, in Bjarne Melkevik et Jean-Marc Narbonne (éds.), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2000, p. 229-250.

<sup>11</sup> A Elisabetta, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008/AT IV 202.

<sup>12</sup> A Elisabetta, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1920/AT V 65.

<sup>13</sup> Sullo stoicismo nel sec. XVII, cfr. P.-F. Moreau (éd.), *Le Stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Paris, Albin Michel, 1994; J.-E. d'Angers (éd.), *Recherches sur le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Hilde-

al commento del *De vita beata*, essa avrebbe messo a segno un duplice scopo: avrebbe, infatti, mostrato che la felicità (*béatitude*) consisteva nel *contentement* (appagamento) e avrebbe anche evidenziato come, per realizzarla, i precetti degli antichi non erano efficaci.

Questo il progresso. Torniamo ora al 21 luglio 1645. Descartes persegue nel suo obiettivo di convincere la principessa che la sola cura prescritta dai medici era inefficace. Le fa osservare, ad esempio, che essa è soggetta anche al variare della temperatura. A tal fine, le chiede se non pensa che il freddo avrebbe reso le acque di Spa meno «salutari e utili [di] quanto sarebbero state con un tempo più sereno»<sup>14</sup>. Meglio valeva, come del resto gli stessi medici le raccomandavano, di non «occuper [son] esprit à aucunes choses qui le travaille»<sup>15</sup>. Una raccomandazione, quella dei medici, che somigliava molto a quella che secondo Descartes era la vera cura. Lo aveva scritto nella lettera del maggio precedente (lo abbiamo appena visto) e ancora un anno prima quando aveva manifestato più di una riserva circa i rimedi – dieta ed esercizio fisico – *scelti* dalla principessa per curare una indisposizione allo stomaco<sup>16</sup>. Ora tornava

sheim, Olms Verlag, 1976 et *Le renouveau du stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume-Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 122-153; D. Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (1575-1642)*, Paris, Honoré Champion, 2004; G. Rodis-Lewis (éd.), *Introduction a Descartes. Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1964, pp. 22-35.

<sup>14</sup> A Elisabetta, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2051/AT IV 251. Baillet II 290 scrive che, in risposta alla principessa che gli chiede «de quoi s'entretenir aux eaux de Spa», il filosofo avrebbe suggerito «un entretien qui lui [ad Elisabetta] pourrait être agréable et divertissant pendant le temps que le médecins lui avaient recommandé de n'occuper son esprit à rien qui pût le travailler».

<sup>15</sup> A Elisabetta, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2051/AT IV 251.

<sup>16</sup> Il filosofo aveva sì ammesso che quei rimedi fossero 'i migliori', ma aveva sottolineato che venivano dopo quelli dell'anima: A Elisabetta, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1920 (AT V 65). Ne aveva dato anche una spiegazione: l'anima conduce gli spiriti nei luoghi nei quali possono essere utili o dannosi non direttamente, ma solo «en voulant ou pensant à quelque chose»; e il nostro corpo ha una struttura tale che «certains mouvements suivent en lui naturellement de certaines pensées»: la passione della vergogna provoca il rossore del viso, quella della gioia il riso e quella della compassione le lacrime: A Elisabetta, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1920 (AT V 65). Sui rimedi, cfr. V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 400-406; sulla lettera dell'8 luglio 1644, cfr. F. Meschi-

alla carica, promettendo alla sua corrispondente che le sue lettere, a differenza della maggior parte delle altre che riceveva (la principessa lo sapeva ancor prima di leggerle!) non le avrebbero dato *sujet de tristesse*, con il risultato di *troubler* la stessa *digestion des eaux*<sup>17</sup>.

A questa altezza, non avendo «en ce désert aucune chose de ce qui se fait au reste du monde» non gli rimane («je n'ai point d'autre sujet») che «parler des moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité, que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes»<sup>18</sup>. E quel che la filosofia ci insegna è «examiner ce que les anciens en ont écrit, et tâcher à renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leurs préceptes; car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique»<sup>19</sup>. Promette dunque di «remplir dorénavant mes lettres des considérations que je tirerai de la lecture de quelque livre, à savoir de celui que Sénèque a écrit *De vita beata*»<sup>20</sup>.

Dopo circa un mese, tra fine agosto e primi di settembre del 1645, la lettura del *De vita beata* sarà conclusa lasciando in entrambi, il filosofo e la principessa, più dubbi che certezze<sup>21</sup>.

ni, *Descartes su vita, morte e malattia*, «Alvearium», (2019), n. 12, [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net). Cfr. anche L. Shapiro, *Introduction (Natural Philosophy and Medicine)*, in *The correspondence between Elisabeth, Princess of Bohemia and Descartes*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 25-30.

<sup>17</sup> *A Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2051/AT IV 252.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *A Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2050/AT IV 253. Molte le edizioni degli scritti seneciani: nel 1605, ad Anversa (ex officina Plantiniana apud J. Moretum), era stata pubblicata l'opera omnia di Seneca: *L. Annaei Senecae Philosophi Opera quae exstant omnia, a Justo Lipsio emendata et scholiis illustrata*. Nel 1632, dopo 2 ristampe, veniva realizzata una terza edizione «aucta Libertii Fromondi scholiis ad Quaestiones naturales et Ludum de morte Claudii Caesaris».

<sup>21</sup> Inefficace la massima di Seneca secondo la quale è «felice [chi] grazie alla ragione, non ha né timori né passioni» (Seneca, *De vita beata* 5, 1. X) in quanto non insegna i motivi per cui «nous ne devons rien craindre ni désirer», non è di alcun aiuto: *A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2069/AT IV 274. Seneca «avrebbe dovuto insegnarci [...]», ma non l'ha fatto (*A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2061/AT IV 267); o anche, «pur ingegnandosi a ornare il proprio eloquio, non

Come aveva premesso, Descartes aveva chiosato i precetti senechiani, ne aveva evidenziato i limiti e, per così dire, li aveva accomodati ai suoi principi, espressi, del resto, nelle lettere che in quel 1645 aveva inviato ad Elisabetta<sup>22</sup>.

Il *vivere beate* aveva scritto Seneca è ciò che tutti gli uomini vogliono anche se poi procedono a tentoni quando si tratta di riconoscere cos'è che rende felice la vita: «Vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant»<sup>23</sup>.

La *béatitude* che tutti cercano, commentava Descartes, è il *contentement de l'esprit*, un «esprit parfaitement content et satisfait» e ciò che rende la vita felice (*beatam vitam efficiat*) è la consapevolezza di essere stati risolti nel compiere quanto abbiamo giudicato essere il meglio<sup>24</sup>. Cerchiamo la *béatitude* che non è il *souverain bien* e né l'unno, né l'altro sono la *fin de nos actions*: «Je remarque – scrive – qu'il y a de la différence entre la béatitude, le souverain bien et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions». Il *souverain bien* «est sans

sempre è abbastanza rigoroso nell'espressione del suo pensiero [...]»: *A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2067/AT IV 273; fa parte della genia dei "filosofi crudeli", "insensibili", orgogliosi: *A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008/AT IV 202; cfr. *Discours de la Méthode* I, BOp I 32/AT VI 8. Ed Elisabetta (*Elisabetta a Descartes*, agosto 1645, BLet 518, p. 2072/AT IV 279) lo riconosce invitando Descartes ad insegnarle («de ce que Sénèque a dit, ou de ce qu'il devait dire») i mezzi per rafforzare l'intelletto per giudicare ciò che è meglio in tutte le azioni della vita «qui me semble être la seule difficulté», perchè «il est impossible de ne point suivre le bon chemin, quand il est connu». Questa insoddisfazione sarà registrata nell'*incipit* delle *Passions*, I, art. I, BOp I 2332 (AT XI 327-328): «Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des Anciens sont défectueuses, qu'en ce qu'ils ont écrit des Passions. Car bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée ; et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que, chacun les sentant en soi-même, on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature: toutefois ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité, qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis»; cfr. *Discours de la méthode*, BOp I 32/AT VI 8.

<sup>22</sup> *A Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2050/AT IV 252 e cfr. *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2060/AT IV 267.

<sup>23</sup> Seneca, *De vita beata*, 1, 1; *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2056/AT IV 263.

<sup>24</sup> *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2056/AT IV 264.

doute la chose que nous nous devons proposer pour but en toutes nos actions»; la *béatitude* presuppone il *souverain bien*; la *fin de nos actions* (ciò che «à bon droit [possiamo] nommer notre fin») è l'appagamento. È, dunque, la *satisfaction d'esprit* «l'attrait qui fait que nous [...] recherchons» il Sommo Bene<sup>25</sup>.

L'acquisizione del Sommo Bene (*Souverain Bien*) è dunque un esercizio di virtù e dipende dal possesso di beni acquisiti liberamente («la possessions de tous les biens dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre»); l'appagamento (*contentement* o *satisfaction d'esprit*) è ciò che dipende da questa acquisizione. È dunque fondamentale conoscere cosa sia il meglio: «Je n'approuve point – scrive Descartes – qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout le plaisir qui en revient, ne peut toucher que la superficie d'âme, laquelle sent cependant une amertume intérieure, en s'apercevant qu'ils sont faux. Et encore qu'il pourrait arriver qu'elle fût si continuellement divertie ailleurs, que jamais elle ne s'en aperçût, on ne jouirait pas pour cela de la béatitude dont il est question, parce qu'elle doit dépendre de notre conduite, et cela ne viendrait que de la fortune»<sup>26</sup>.

Il commento a Seneca getta luce su quel che Descartes intendeva quando nel maggio del 1645 aveva esortato la principessa a ricercare la felicità solo in noi stessi. Detto in altre parole, la felicità consisteva nella consapevolezza di avere compiuto azioni lodevoli e virtuose<sup>27</sup>; ed è ora chiaro cosa volesse dire quando aveva affermato che le stesse afflizioni servono in quanto concorrono alla felicità in questa vita («les afflictions même [...] servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles [les grandes âmes] jouissent dès cette vie») <sup>28</sup>. Le passioni, al contrario di quel che pensava Seneca, non ci impediscono di vivere felici ma, tutt'al contrario, «donnent matière à l'âme d'une satisfaction d'autant plus grande, qu'elles ont été plus

<sup>25</sup> A Elisabetta, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2068/AT IV 275.

<sup>26</sup> A Elisabetta, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2100/AT IV 305.

<sup>27</sup> A Elisabetta, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008-2010/AT IV 203.

<sup>28</sup> A Elisabetta, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008/AT IV 202.



difficiles à vaincre», sicché, «lorsqu'on les a [...] apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès»<sup>29</sup>.

La *béatitude* consiste nel saper convivere con le proprie passioni. E questo è possibile solo se impieghiamo tutta la *force de notre entendement à bien juger*: la più grande felicità dell'uomo dipende, infatti, dal retto uso della ragione; saper usare rettamente la ragione è l'occupazione più utile (per non dire la più piacevole e la più dolce) cui possiamo dedicarci<sup>30</sup>. Spetta dunque alla ragione soppesare (*examiner*) il valore di tutti i beni in modo che noi possiamo con ogni sforzo perseguire quelli che sono realmente i più desiderabili. In questo modo, quand'anche la *fortuna* dovesse opporsi ai nostri disegni ci sentiremo appagati («ne laisserons pas de jouir de toute la béatitude naturelle») considerando di «n'avoir rien perdu par notre faute»<sup>31</sup>.

Seneca e il *De vita beata* possono essere abbandonati. Con la lettera del 13 settembre 1645, Elisabetta sposta l'attenzione dal *contentement* l'appagamento della coscienza, alla scelta dei *biens/perfections*: come essere certi di scegliere il meglio se non si conoscono tutti i *biens*, ossia se non si possiede una scienza infinita? Ma una tale scienza è impossibile. Scegliamo tutt'al più prendendo «toutes les précautions possibles» ed è per questo che la coscienza non si sente mai pienamente appagata. Molte le cose che ci condizionano: il temperamen-

<sup>29</sup> A Elisabetta, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2077, 2078/AT IV 283, 287.

<sup>30</sup> La più grande felicità dipende dal *droit usage de la raison* e dall'*étude qui sert à l'acquérir*: A Elisabetta, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2058/AT IV 267. Il filosofo richiama i precetti della morale stabiliti nella terza parte del *Discours de la methode* (BOp I, p. 48/AT VI 22): cfr. A Elisabetta, 4 agosto 1645, B Let 514, p. 2056, 2058/AT IV 264-265). Anche in *Regulae* I, BOp II, p. 686/AT X 361 è l'intelletto che «in singulis vitae casibus» mostra alla volontà («voluntati praemonstrat») cosa scegliere («quid sit eligendum»).

<sup>31</sup> A Elisabetta, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2077/AT IV 285. È la risposta alla domanda della principessa (*Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2064/AT IV 269-270) circa la possibilità di raggiungere la *béatitude* intesa quale *satisfaction raisonnable* quando la malattia ostacola o riduce la capacità di ragionare e le passioni prendono il sopravvento. Forse conclude la principessa, ricorrendo all'esempio di Epicuro, il *contentement*, la *satisfaction d'esprit raisonnable* è riservato ai soli filosofi.

to (*humeur*) che fa sì che non sceglie allo stesso modo chi *se tourmente pour autrui* e chi vive solo per se stesso e non si è guidati dalla passione; una specie di tacito senso innato. E quanto alle passioni, cosa sono? Turbamenti dell'anima che abbagliano e assoggettano la ragione, come alcuni sostengono? Oppure «nous portent aux actions raisonnables»<sup>32</sup>? E cosa intende il filosofo quando afferma che la forza delle passioni «les rend d'autant plus utiles, lorsqu'elles sont sujettes à la raison»<sup>33</sup>?

A questa altezza, Elisabetta chiede a Descartes di definire le passioni. Il filosofo risponde il 15 settembre 1645 dando materia alla sua corrispondente, come vedremo, di allargare la discussione a questioni teologiche. Non solo l'uomo non può aspirare ad una scienza infinita (solo Dio è onnisciente): una tale scienza, scrive Descartes, non solo gli è preclusa, gli è anche inutile. Per ben giudicare sono sufficienti due cose: la conoscenza delle verità che sono utili e l'abitudine (*habitus*) grazie alla quale «on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance à toutes fois que l'occasion le requiert»<sup>34</sup>: «On a raison dans l'École – aggiunge –, de dire que les vertus sont des habitudes»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. *Elisabetta a Descartes*, 13 settembre 1645, BLet 520, p. 2080/AT IV 289.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>34</sup> Cfr. *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2082/AT IV 291. Il 6 ottobre 1645 (BLet 526, p. 2102/AT IV 307, 308, 305) ribadirà che «la nature de l'homme n'est pas de tout savoir» e che «on doit, ce me semble, se contenter [d'une science] médiocre des choses plus nécessaires, comme sont celles que j'ai dénombrées en ma dernière lettre [questa del 13 settembre]». E tuttavia è maggiore perfezione conoscere che ignorare: se così non fosse cercheremmo la gioia nel vino o nel tabacco, per l'appunto, «il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance».

<sup>35</sup> Cfr. *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2086/AT IV 296 e; la distinzione tra *habitus* puramente materiali (modi dipendenti dalla configurazione del corpo, come il moto e la figura) e immateriali o spirituali ('*modi spirituales menti inexistentes*') in *A Regius*, fine gennaio 1642, BLet 342, p. 1598/AT III 503. In Aristotele, *Etica Nicomachea* (II 6, 1106b 36-1107a 3), *hexis*; in Tommaso, *habitus*, disposizione che si aggiunge alle facoltà dell'uomo, l'esito della ripetizione liberamente decisa di un'azione che diventa una sua seconda natura (STh I-II, 49-70); in *Passions*, I, art. XLIV, L, BOp I, p. 2372, 2380/AT XI 361-362, 368-369; *Regulae*, I, BOp II, pp. 684-685; AT X 359) *l'habitus* distingue le arti, che *desiderant* «aliquem corporis usum habitumque», dalle scienze che consistono «in animi cognitione»; in *Meditationes*, IV, BOp I, pp. 762, 763/AT VII 62 *l'habitus quidam non errandi* consegua da una meditazione *saepius iterata*.



Ora, le verità che ci sono utili sono quattro.

La prima verità è che c'è un Dio, perfetto, onnipotente, infallibile (buono, dirà poche righe dopo) dal quale tutte le cose dipendono, compreso tutto quel ci accade: «nous nous trouvons naturellement [...] inclinés à [...] aimer» Dio e traiamo gioia nelle nostre affezioni pensando di fare la sua volontà accettandole<sup>36</sup>.

La seconda verità è che l'anima sussiste anche senza il corpo (è immortale, dirà poche righe dopo) ed è capace di «une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie». Questo ci libera dal timore della morte, ci distacca dalle cose del mondo e ci fa guardare con disprezzo a tutto ciò che "dipende dal potere della fortuna"<sup>37</sup>.

La terza verità è che bisogna avere una degna opinione delle opere di Dio e della "vasta" idea dell'estensione dell'Universo (a questa altezza troviamo il rinvio all'art. III della prima parte dei *Principia*<sup>38</sup>). Questa conoscenza serve a farci intendere che «tutti questi cieli» non «sono stati fatti per servire la Terra, e la Terra l'uomo» e dunque a non considerare la terra la nostra dimora principale e questa la nostra vita migliore; a conoscere quali sono realmente le nostre perfezioni e a non attribuire alle altre creature imperfezioni che non hanno per innalzarsi sopra di loro; a non pretendere «di essere i consiglieri di Dio e di condividere con lui il peso di governare il mondo»<sup>39</sup>.

La quarta verità ci fa conoscere che facciamo parte di questa Terra, di questo stato, di questa società, di questa famiglia «cui siamo uniti per dimora, patto e nascita»<sup>40</sup> e dunque a preferire sempre gli interessi del tutto di cui facciamo parte: grande è infatti la soddisfazione interiore – commenta il filosofo – che

<sup>36</sup> A Elisabetta, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2082/AT IV 292; Cfr. *Passions*, II, art. CXLV, BOp I 2464-2466; A Chanut, 1 febbraio 1647, BLet 600, pp. 2382-2397/AT IV 600-617.

<sup>37</sup> Cfr. A Elisabetta, 15 settembre 1645, B Let 521, p. 2084 (AT IV 292).

<sup>38</sup> *Principia philosophiae*, III, artt. I-III, BOp I 1836-1839 (AT VIII-1 80-81).

<sup>39</sup> A Elisabetta, 15 settembre 1645, B Let 521, p. 2084 (AT IV 292). Cfr. *Passions*, II, art. LXXX, BOp I 2405 (AT XI 387).

<sup>40</sup> A Elisabetta, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2084 (AT IV 293).

viene dalle buone azioni dirette al bene degli altri ossia ispirate dalla virtù cristiana della carità<sup>41</sup>.

Tutto il passaggio – non solo quello relativo alla terza “verità” – richiama gli artt. I-III della prima parte dei *Principia*. Ma è quest’ultima che nella sua lettera del 30 settembre 1645 Elisabetta evoca per sottolineare la incongruenza implicita tra l’idea che abbiamo di Dio quale creatore di un universo nel quale il mondo abitato dall’uomo è una piccola parte e l’Incarnazione.

Convieni seguire tutti i passaggi della lettera di Elisabetta. Circa la prima verità, la principessa sottolinea il corto circuito tra un Dio dal quale dipende tutto ciò che accade (predestinazione) e il libero arbitrio: l’esistenza di Dio e dei suoi attributi (prima verità) – scrive – ci consola solo quando i mali che ci colpiscono provengono dal corso ordinario della natura e dall’ordine che egli vi ha stabilito; ma non può consolarci quando quei mali provengono dagli altri uomini, il cui arbitrio è ‘completamente’ libero. Come spiegare questa contraddizione? Solo la fede, osserva, ci può convincere «que Dieu prend le soin de régir les volontés, et qu’il a déterminé la fortune de chaque personne avant la création du monde»<sup>42</sup>.

Circa l’immortalità dell’anima (seconda verità) osserva che essa può far desiderare la morte così come disprezzarla se potes-

<sup>41</sup> A *Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2084 (AT IV 293). Nella lettera del 6 ottobre 1645 Descartes rinvierà a questo passaggio a proposito della questione se coloro che «rapportent tout à eux-mêmes ont plus de raison que ceux qui se tourmentent pour les autres» (BLet 526, p. 2102/AT IV 308): i primi giosiscono solo dei beni che appartengono loro, i secondi giosiscono di questi e dei beni comuni. I mali, invece, «selon la Philosophie, le mal n’est rien de réel, mais seulement une privation; et lorsque nous nous attristons, à cause de quelque mal qui arrive [à] nos amis, nous ne participons point pour cela au défaut dans lequel consiste ce mal»: A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, B Let 526, p. 2102/AT IV 308; cfr. *Meditations*, IV, BOp I 760 (AT VII 60-61). Di conseguenza, «quelque tristesse ou quelque peine que nous ayons en telle occasion, elle ne saurait être si grande qu’est la satisfaction intérieure qui accompagne toujours les bonnes actions, et principalement celles qui procèdent d’une pure affection pour autrui qu’on ne rapporte point à soi-même, c’est-à-dire de la vertu chrétienne qu’on nomme charité. Ainsi on peut, même en pleurant et prenant beaucoup de peine, avoir plus de plaisir que lorsqu’on rit et se repose». A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102/AT IV 309.

<sup>42</sup> *Elisabetta a Descartes*, 30 settembre 1645, BLet 524, p. 2092/AT IV 302.

simo vivere senza le malattie e le passioni. Di fatto quanti non conoscevano la legge rivelata («vivaient sans la loi révélée») preferivano una vita *pénible* ad una morte *avantageuse*<sup>43</sup>.

Circa la grande estensione dell'universo (terza verità), evidenza l'inconciliabilità della "provvidenza particolare", che è un fondamento della teologia, con l'idea che abbiamo di Dio<sup>44</sup>.

Infine, far parte di un tutto (quarta verità) di cui dobbiamo cercare il bene pone il problema di un confronto tra cose che non conosciamo allo stesso modo, ossia il nostro merito e quello delle persone con cui viviamo<sup>45</sup>. È qui evocato il tema della generosità poi sviluppato in *Passions*<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> *Elisabetta a Descartes*, 30 settembre 1645, BLet 524, p. 2092 (AT IV 302). La risposta in *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2106 (AT IV 315): «Il est vrai aussi que la connaissance de l'immortalité de l'âme et des félicités dont elle sera capable étant hors de cette vie, pourrait donner sujet d'en sortir à ceux qui s'y ennuient, s'ils étaient assurés qu'ils jouiraient, par après, de toutes ces félicités; mais aucune raison ne les en assure, et il n'y a que la fausse Philosophie d'Hégésias, dont le livre fut défendu par Ptolémée [Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, I, 34], parce que plusieurs s'étaient tués après l'avoir lu, qui tâche à persuader que cette vie est mauvaise; la vraie enseigne, tout au contraire, que, même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvu qu'on sache user de la raison».

<sup>44</sup> La congettura dell'estensione "infinita" dell'Universo sarà definita da Cristina di Svezia "una ferita inferta alla religione cristiana": cfr. *Chanut a Descartes*, 11 maggio 1647, BLet 614, p. 2442 (AT X 620). Cfr. *Principia*, III, art. III: BOp I 1836 (AT VIII-1 81): «Essetque plane ridiculum et ineptum id in Physica consideratione supponere; quia non dubitamus, quin multa existant, vel olim extiterint, jamque esse desierint, quae nunquam ab ullo homine visa sunt aut intellecta, nunquam ullum usum ulli praeberunt/Non è assolutamente verosimile che tutte le cose siano state fatte per noi in modo tale da non avere altra utilità che questa; e sarebbe del tutto ridicolo e inopportuno supporlo in fisica; poiché non dubitiamo che esistano, o siano esistite un tempo e oramai abbiano cessato di esistere, molte cose che non sono mai state viste o intese da nessun uomo e che non sono mai state di una qualche utilità a nessuno».

<sup>45</sup> *Elisabetta a Descartes*, 30 settembre 1645, BLet 524, p. 2092/AT IV 303-304). Il 6 ottobre 1645 (BLet 526, p. 2102/AT IV 308).

<sup>46</sup> Cfr. *Passions*, III, art. CLIII, BOp I 2475-2477 (AT XI 445-446). Sul tema della generosità, cfr. G. Rodis-Lewis, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, «Les Études Philosophiques», (1987), 1, p. 43-54. Repr. in G. Rodis-Lewis, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, p. 191-202; J.-L. Marion, *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, «Les Études Philosophiques», (1988), 1, p. 51-72; D. Kambouchner, *Descartes et Charron: Prud'homie, générosité, charité*, «Corpus», (2008), 55, pp. 193-208.

Torniamo, ora, alla terza verità. La principessa, come abbiamo visto, osserva che l'immensità dell'universo rende inconciliabili «la providence particulière, qui est le fondement de la théologie» dall'«idée que nous avons de Dieu»<sup>47</sup>. Descartes in un primo momento equivoca: crede, infatti, che con l'espressione 'providence particulière' Elisabetta alluda alla predestinazione e si preoccupa essenzialmente di sgombrare il campo da ogni sospetto di pelagianesimo<sup>48</sup>. Di conseguenza, evidenzia che, «lorsque la théologie nous oblige à prier Dieu», «c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières»<sup>49</sup>; e mette in guardia la sua corrispondente: «la théologie n'admet point ce changement» spingendosi sino ad affermare che «tous les théologiens sont d'accord en ceci, même les Arminiens, qui semblent ceux qui défèrent le plus au libre arbitre»<sup>50</sup>.

Elisabetta, il 28 ottobre 1645, chiarisce che con l'espressione «cette providence particulière, qui est le fondement de la théologie» intendeva l'Incarnazione, ossia, aggiunge, uno degli strani mezzi («moyens étranges») al quale Dio sarebbe ricorso «de toute éternité» per favorire una parte insignificante della creazione, «comme vous nous représentez ce globe en votre physique», e questo per «en être glorifié», ossia per un fine «qui semble [...] fort indigne du créateur de ce grand univers»<sup>51</sup>. La principessa non approfondisce l'argomento ulteriormente: è «l'objection de nos théologiens», si limita a scrivere.

<sup>47</sup> III, 1: AT VIII-1 80 (BOP I 1836).

<sup>48</sup> O più esattamente semi-pelagiana: cfr. le definizioni di Giansenio nell'*Augustinus* (p. I, cap. VII e VIII); F. Vinet e J.-R. Armogathe, «Semipélagianisme» in J.-Y. Lacoste (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007<sup>3</sup>.

<sup>49</sup> È la *scientia media* di Fonseca che Descartes aveva appreso dai Gesuiti a La Flèche.

<sup>50</sup> A Elisabetta, 6 octobre 1645, BLet 526, p. 2108/AT IV 316. Lo stesso argomento torna nell'aprile del 1648 quando dirà a Burman di essere d'accordo con i Gomaristi, non Arminiani e Gesuiti: AT I 166 (BOP II 1284): «Et ita quidem id ethice se habet, in quo author examinans rei veritatem vidit se convenire cum Gomaristis, et non cum Arminianis, nec etiam cum Jesuitis inter suos».

<sup>51</sup> Elisabetta a Descartes, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2112/AT IV 323.

Descartes lascia cadere l'allusione ai teologi: «Votre Altesse – chiosa – y a déjà répondu pour moi»<sup>52</sup>; circa l'osservazione sulla «vaste étendue» dell'universo che rende «les mystères de notre religion moins croyables», constatata che mai una tale obiezione è stata avanzata contro gli astronomi i quali, pur tuttavia hanno sostenuto, *de tout temps*, che la terra fosse solo un punto nella vasta estensione dei cieli<sup>53</sup>.

Due anni dopo, è Cristina di Svezia a porre a Chanut la stessa domanda. Quest'ultimo non se la sente di dare lui stesso una risposta: «La reine – scrive – n'a point un esprit à se contenter de raisons probables». La posta in gioco è infatti alta: Cristina teme che la concezione di un universo «infiniment étendu» (art. III della prima parte dei *Principia*<sup>54</sup>) possa «blesser la religion chrétienne» anzi gli stessi «fondements du Christianisme»<sup>55</sup>. L'11 maggio Chanut gira dunque la domanda a Descartes.

Due le questioni che Cristina pone: (1) se l'universo è infinito, lo è sia a riguardo della sua estensione, sia a riguardo della sua durata «de toutes parts» (del suo inizio e della sua fine). Ora, una tale concezione da una parte toglie «sa pleine autorité» alla *Scrittura* e alla storia della creazione e dall'altra rende difficile concepire la fine dell'universo: Dio, infatti, avrebbe «étendue l'immensité de son pouvoir pour la borner par le cours de peu de révolutions»<sup>56</sup>; (2) di questo universo smisurato del quale occupa un *petit recoin*, l'uomo «jugera [...] que toutes ces étoiles ont des habitants, ou plutôt encore des terres

<sup>52</sup> A Elisabetta, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2116-218/AT IV 333. Cfr. G. Belgioioso, *À propos de "quelques philosophes" dans la correspondance avec Pierre Chanut*, in S. Agostini e M.T. Bruno (eds.), *Pierre Chanut, diplomate et philosophe*, Turnhout, Brepols, 2022 (in corso di stampa).

<sup>53</sup> A Elisabetta, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2118/AT IV 333.

<sup>54</sup> Sul punto, Descartes precisa: «Je ne dis pas que le monde soit infini, mais indéfini seulement» (*A Chanut*, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2468/AT V 51).

<sup>55</sup> *Chanut a Descartes*, 11 maggio 1647, BLet 614, p. 2442/AT X 620, 621. Cfr. il commento di Denis Kambouchner, *La distance cartésienne*, in René Descartes. *Lettres sur l'amour*, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 2013, p. 107-108 et *La Révélation en abîme. Remarques sur la lettre à Chanut du 6 juin 1647*, in O. Ribordy, I. Wienand (eds.), *Descartes en dialogue*, Basel, Schwabe, 2019, pp. 3-16.

<sup>56</sup> *Chanut a Descartes*, 11 maggio 1647, BLet 614, p. 2442/AT X 620.

autour d'elles, toutes remplies de créatures plus intelligentes et meilleures que lui» e «perdra-t-il l'opinion que cette grandeur infinie du monde soit faite pour lui, ou lui puisse servir à quoi que ce soit»<sup>57</sup>. Non credere di avere un *rang honorable* lo indurrà a non credere a quel che insegna la Chiesa, e cioè di essere il fine della creazione, l'opera più perfetta per la quale tutte le altre sono state fatte, né crederà all'alleanza di Dio con l'uomo nell'Incarnazione e in tanti altri miracoli.

Descartes, prima di rispondere alle due domande della regina, lamenta di trovarsi all'Aia «dans la chambre d'une hôtellerie» e non a Egmond-Binnen, «où [il] aurai[t] peut-être pu se démêler un peu mieux d'une question si difficile et si judicieusement posée».

La giustificazione in premessa gli serve ad accomodare la *Scrittura* ai suoi bisogni: «Je ne sache point», afferma adattando una citazione di *Giovanni 1, 3: omnia propter ipsum (Deum) facta sunt* – «que nous soyions obligés de croire que l'homme soit la fin de la création»<sup>58</sup>. Il problema posto da Cristina nasce per due motivi: (1) il racconto dei sei giorni della creazione (*Genèse 1, 26*) accredita l'idea che «l'homme [...] en soit le principal sujet», senza considerare il fatto che «cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le S. Esprit y a voulu spécifier, et qu'il n'y est parlé d'aucunes, qu'en tant qu'elles se rapportent à l'homme»<sup>59</sup>; (2) per indurci ad amare Dio, i predicatori ci persuadono che tutte le creature sono state fat-

<sup>57</sup> Chanut a Descartes, 11 maggio 1647, BLet 614, p. 2442/AT X 621.

<sup>58</sup> Cfr. V. Carraud, *Descartes et l'Écriture sainte au temps de Spinoza...*, Groupe de recherches spinozistes 4, Paris Sorbonne, 1992, p. 44, n. 13, *Les références scripturaires du corpus cartésien*, «Archives de philosophie/Bulletin cartésien», XVIII (1990), pp. 11-21, *Descartes et la Bible*, in J.-R. Armogathe (éd.), *Bible de tous les temps*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 238-239 e *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*, Paris, Gallimard, 2013, p. 445-446, n. 1.

<sup>59</sup> A Chanut, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2470/AT V 54. *Deuxièmes réponses*, BOp I 869: «Omnibus enim est nota distinctio inter modos loquendi de Deo ad vulgi sensum accommodatos, et veritatem quidem aliquam, sed ut ad homines relatam, continentem, quibus Sacrae litterae uti solent»; *Colloquio con Burman*, BOp II 1288/AT V 169: «Quantum autem ad Genesin attinet, forsan illa creationis narratio, quae ibi habetur, est metaphorica, ideoque Theologis relinquenda/Quanto, poi, al libro



te per noi e ci fanno vedere «les divers usages que nous [en] tirons»<sup>60</sup>. Ciò facendo essi trascurano di parlarci di tutti gli altri fini per i quali le creature sono state create<sup>61</sup>. Ma vanno oltre: affermando «que chaque homme en particulier est redevable à Jésus-Christ de tout le sang qu'il a répandu en la Croix, tout de même que s'il n'était mort que pour un seul », ce qui est exact, ils ne disent pas qu'avec le même sang Dieu a racheté «un très grand nombre d'autres hommes»<sup>62</sup>.

Dunque il mistero dell'Incarnazione e gli altri *avantages* accordati all'uomo non escludono che Dio abbia potuto accordarne una infinità d'altri e altrettanto grandi ad un numero infinito di altre creature intelligenti. E che vi siano abitanti in luoghi diversi dalla Terra è riconosciuto *expressis verbis* dalle *Sante Scritture* e, implicitamente dagli astronomi<sup>63</sup>. Sono questioni sulle quali, tuttavia, il filosofo preferisce «plutôt d'en rien nier ou assurer»<sup>64</sup>.

Ora nel 1647, Descartes tratta in più luoghi dell'Incarnazione. Abbiamo visto che è sfuggente quando a porre la questione, nel 1645, è la luterana Elisabetta mentre in questa lettera del 6 giugno diretta al *cattolico* Chanut non si sottrae e ne dà una spiegazione, per così dire, *cattolica*.

Ma un riferimento a questo mistero è presente anche in una precedente lettera, quella che aveva inviato il primo febbraio del 1647 allo stesso Chanut, mentre un giudizio più articolato troviamo nelle *Notae in programma* (= *Notae*).

Quando, il primo febbraio, Descartes confida a Chanut di non meravigliarsi «si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, en nous enseignant le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à

della Genesi, forse quel racconto della creazione, quale lì si trova, è metaforico, e per questa ragione lo si deve lasciare ai teologi».

<sup>60</sup> *A Chanut*, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2470/AT V 54.

<sup>61</sup> Sul potere dei predicatori e in particolare sui cattivi predicatori, cfr. *Lettera a Voetius*, BOp I 1492-1693/AT VIII-2 1-194.

<sup>62</sup> *A Chanut*, BLet 624, p. 2470/AT V 54.

<sup>63</sup> *A Chanut*, BLet 624, p. 2472 (AT V 56). Sugli angeli, cfr. il *Colloquio con Burman*, BOp II 1267 (AT V 157).

<sup>64</sup> *A Chanut*, BLet 624, p. 247 (AT V 55).

se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer»<sup>65</sup> ha forse in mente personaggi vicini ai Rimostranti<sup>66</sup>? E sono argomenti *rimostranti* quelli che adopera nelle *Notae* nel passo in cui l'Incarnazione gli serve per *stigmatizzare* la pretesa dei teologi di poterne dare una dimostrazione *argumentis a sola Philosophia petitis*.

L'Incarnazione compare in una lista in cui sono enumerate, a titolo di esempio, le verità di fede<sup>67</sup>. Il passo si trova nella risposta alla quarta tesi delle *Notae* nella quale Regius afferma che la reale distinzione della mente dal corpo è rivelato "in molti luoghi delle *Scritture*": «Quod autem mens revera nihil aliud sit quam substantia, sive ens realiter a corpore distinctum, et actu, ab eo separabile, et quod seorsim per se subsistere potest: id in Sacris Literis, plurimis in locis, nobis est revelatum. Atque ita, quod per naturam dubium quibusdam esse potest, per divinam in Sacris revelationem nobis jam est indubitatum»<sup>68</sup>.

Descartes non intende portare il dibattito sul terreno esegetico: «Nolo etiam examinare, quae in articulo quarto [di Regius] de Sacris Literis habentur, ne videar mihi jus arrogare de alterius religione inquirendi»<sup>69</sup>. Quel che gli sta a cuore è stigmatizzare l'abuso a riguardo delle verità rivelate contenute nelle *Sacre Scritture* da parte dei teologi che pretendono

<sup>65</sup> A Chanut, BLet 600, p. 2388/AT IV 606.

<sup>66</sup> Ho ipotizzato che per capire chi siano i filosofi ai quali in questo passaggio si fa riferimento, bisogna preliminarmente liberarsi dalla radicata convinzione che nel *milieu* in cui Descartes vive vi fosse una netta separazione tra "filosofi" e "teologi": cfr. G. Belgioioso, *À propos de "quelques philosophes"* [...], cit.

<sup>67</sup> Cfr. H. Gouhier, *Philosophie et théologie*, in *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972<sup>2</sup>, pp. 213-214.

<sup>68</sup> «Che poi la mente, in realtà, non sia altro che sostanza, ossia un ente realmente distinto dal corpo, e separabile da esso in atto, e che può sussistere separatamente di per sé, questo ci è rivelato in moltissimi luoghi nelle Sacre Scritture. E così ciò che per natura può essere dubbio per alcuni, per noi è oramai indubitabile [Si on cherche la connaissance et vérité précise et non morale des choses: AT VIII-2 note b] per via della Rivelazione divina nelle Sacre Scritture»: *Notae*, BOp I 2252-2254/AT VIII-2, 343.

<sup>69</sup> «Non voglio neppure esaminare ciò che si trova nell'articolo quarto [di Regius] sulle Sacre Scritture, perché non sembri che mi voglia arrogare il diritto di indagare sulla religione di un altro»: *Notae*, BOp I 2264/AT VIII-2, 353.



di darne la dimostrazione razionale. A tal fine, distingue tre generi di questioni (*tria genera quaestionum*): 1) quelle alle quali si crede per fede (Incarnazione, Trinità e simili); 2) quelle che, pur essendo di fede, possono essere ricercate con la ragione naturale (Esistenza di Dio e distinzione dell'anima dal corpo<sup>70</sup>); 3) infine altre che non sono di fede, ma che vanno ricercate con la sola ragione, ad esempio la quadratura del cerchio, o l'oro ottenuto con l'arte chimica, e simili. Incarnazione e Trinità appartengono alle *quaestiones* alle quali si crede *sola fide*<sup>71</sup>: esse non fanno parte delle questioni che vanno dimostrate ricorrendo ad *argumenta a sola Philosophia petita*<sup>72</sup>. Ne consegue – aggiunge Descartes – che *omnes theologi* (dove tutti è da intendere: cattolici e riformati), impegnandosi a dimostrare con argomenti ricavati dalla filosofia (*argumentis a sola Philosophia petitis*) che ciò che le *Scritture* insegnano circa Incarnazione, Trinità e altre simili non si oppone al *lume naturale* (*lumini naturali non adversari*), pur se nessuno ha mai messo in dubbio il contenuto delle *Scritture* (ad eccezione di chi intenzionalmente si propone di screditarla), non ne rispettano l'autorità (*derogant*)<sup>73</sup>.

Le *Notae*, insomma, contengono qualcosa in più rispetto alla presa di distanza del filosofo dall'*infedele* Regius (sconfessato *apertis verbis* anche nella *Lettre-préface*<sup>74</sup>) e alla difesa dai vio-

<sup>70</sup> Nell'*Entretien avec Burman* (1648), Descartes precisa: «Possumus quidem et debemus demonstrare theologicas veritates non repugnare philosophicis, sed non debemus ea sullo modo examinare». J.-M. Beyssade (éd.), *René Descartes. L'Entretien avec Burman*, Paris, PUF, 1981, p. 139, BOp II 1300/AT V 176.

<sup>71</sup> Cfr. *Principia*, I, art. XXV («Credenda esse omnia quae a Deo revelata sunt, quamvis captum nostrum excedant»: BOp I 1728 (AT VIII-1 14).

<sup>72</sup> BOp I 2264-2666/AT VIII-2 353-354. Cfr. Th. Verbeek, «Le contexte historique des *Notae in Programma quoddam*», in Th. Verbeek (éd.), *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993, pp. 1-33 e *Nota introduttiva* in BOp I 2241-2247: 2244 e note 16, 17 et BOp I 2280, nota 48.

<sup>73</sup> BOp I 2266 (AT VIII-2 353). Jean-Robert Armogathe («Pour une étude des textes liminaires», in D. Arbib (éd.), *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Paris, Vrin, 2019, p. 38) a observé qu'on trouve dans ce passage l'écho des décisions de Latran V (1513).

<sup>74</sup> È noto che per mettere fine agli attacchi era intervenuto, su richiesta dell'*ambasciatore francese all'Aia*, Servien (1593-1659), il principe d'Orange, Guillaume II (1626-1650): BOp I 2234/AT IX-2 19.

lenti attacchi dei teologi di Leida, Jacobus Revius (1586-1658), Jacobus Triglandius (1583-1654) e Adam Steuart (1591-1654), che all'inizio dell'anno avevano fatto sostenere delle tesi nelle quali lo avevano accusato di pelagianesimo e di ateismo<sup>75</sup>.

Nel passaggio preso in esame sopra, a proposito degli abusi dei teologi circa Incarnazione e verità rivelate (verità di fede), gli argomenti adoperati da Descartes non sono dissimili da quelli adoperati dai Rimostranti per sostenere che credere nell'Incarnazione e nella Trinità non era essenziale per la salvezza. Li usava, in particolare, Étienne de Courcelles (Curcellaeus: 1586-1659) che proprio negli anni in cui era impegnato nella traduzione latina del *Discours* (gli *Specimina* sono pubblicati nel 1644) succedeva ad Episcopius (Simon Bishop: 1583-1643) alla guida del Seminario dei Rimostranti di Amsterdam<sup>76</sup>. Distinguendo nella *Scrittura* ciò che era affermato *claris verbis* dagli *obscuriora*, Episcopius scriveva: «Nul-lum a nobis pro haeretico [...] qui se religiose illa quae claris verbis in Scriptura docentur, amplecti profitetur, etiamsi in obscurorum aliquot locorum intelligentia nobis hallucinari videatur»<sup>77</sup>. Per questo, concludeva, l'Incarnazione e la Trinità sulle quali i cristiani «hodie in diversas partes abeunt, non-

<sup>75</sup> Cfr. *Nota introduttiva* in BOp I 2243. A. Goudriaan, éd., *Jacobus Revius, Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, Brill, Leyden-Boston, 2002; H.W. Ter Haar, *Jacobus Trigland*, Nijhoff, La Haye, 1891, repr. 2008; sur Adam Steuart, cfr. *Oxford Dictionary of National Biography*, *sub voce*.

<sup>76</sup> Arnold Poelenburg (†1666), suo successore alla direzione del seminario di Amsterdam, sottolinea nell'orazione funebre di Courcelles la *familiaritas* di quest'ultimo con Descartes al quale lo legava il comune interesse per le matematiche: «Postquam autem Renatus Cartesius priorum inventis plurima de suis adjecit, ejus philosophandi rationem in multis comprobavit, penitusque in illius viri familiaritatem se tradidit; qui (ut aequales delectantur aequalibus) eum mutuo amore ita complexus est, ut vix unquam hanc urbem sine ipso aut viderit aut inviserit» (A. Poelenburg, *Oratio funebris in obitum Clarissimi viri D. Stephani Curcellaei*, in S. Curcellaeus, *Opera theologica, quorum pars precipua institutio religionis christiana*, Amsterdam, Daniel Elzevier, 1675, n. p. [sign. \*\*3/r]).

<sup>77</sup> E. Courcelles, *Opera theologica*, cit., L. II, c. XX, p. 73: non si può accusare di eresia chi «illa, quae claris verbis in Scriptura docentur [...], in obscurorum aliquot locorum interpretatione a nobis dissentiat».

nullis affirmativam, aliis negativam defendentibus», non erano necessarie alla salvezza<sup>78</sup>.

Si tratta di tesi radicali ed è ben noto che ai Rimostranti non erano risparmiate critiche da parte degli stessi teologi che negli stessi anni accusavano Descartes di pelagianesimo e di ateismo. Erano queste le accuse al filosofo, per limitarmi ad un solo esempio, di Jacobus Triglandius sr. che accusava al contempo i Rimostranti su diversi punti di dottrina<sup>79</sup>. Del resto, non mancava chi, come Samuel Maresius (Desmaret: 1599-1673), si spingeva sino a definire Courcelles, il traduttore del *Discours* in latino, un sociniano<sup>80</sup>.

Le lettere di Elisabetta e di Cristina confermano e, insieme, danno un quadro più articolato della pervasività delle questioni teologiche nei paesi riformati<sup>81</sup>, che Theo Verbeek ha in più occasioni sottolineato. Principessa e regina non rivolgono pubbliche accuse al filosofo, ma segnalano in forma privata delle incongruenze tra il dettato delle *Scritture* e gli enuncia-

<sup>78</sup> In quanto la *Scrittura* «non ita clare explicat, ut ejus mens a quolibet, qui ipsam attente et reverenter legit, facile possit percipi, nusquam ejusmodi vocibus aut phrasibus utitur»: E. Courcelles, *Opera theologica*, cit., L. II, c. XX, p. 73 Richard Simon scrive di Episcopius che è «un auteur qui met en doute les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, ne jugeant pas que la créance de ces mystères soit nécessaire au salut, parce qu'on ne le trouve pas selon lui clairement dans l'Écriture » [R. Simon], *Avis importants à Monsieur Arnauld [...]*, s.l., 1691, p. 17.

<sup>79</sup> V. dans le site [www.prdl.org](http://www.prdl.org) ses nombreuses *disputationes*.

<sup>80</sup> Cfr. S. Maresius, *Papissa restituta : sive Animadversiones & Annotationes Historicae ad Davidis Blondelli [...] librum posthumum [...] De Joanna Papissa [...]: His additur Brevis Refutatio Praefationis Apologeticae, quam Anacrisi praefixit Stephanus Curcellaeus*, Groninga, ed. Cöllenus, 1658 et E. Courcelles, *Quaternio dissertationum theologicarum: adversus Samuelem Maresium. De vocibus Trinitatis, Personae etc., De peccato originis, De necessitate cognitionis Christi, De hominis coram Deo justificatio*. Opus posthumum, Amestelaedami, sumptibus Henrici Dendrini, 1658. Nota la posizione assunta da Maresius contro Voetius (e Courcelles vi allude) nella questione della *Confraternita mariana di Bois-le-Duc*: cfr. le lettere di Descartes a Desmaret del gennaio 1643 (AT III 605-607/BLet 377, p. 1689-1690), 5 gennaio 1643 (AT III 800/BLet 379, p. 1695), maggio-giugno 1643 (AT VIII-2 321/BLet 396, p. 1760 e nota 1); *Epistola a Voetius, VIe partie (De libro Gisberti Voetii ad verus Confraternitatem Marianam)* (AT VIII-2 64-107/BOP I 1565-1607). Contro Descartes Maresius scrive il *De abusu philosophiae cartesianae*, Groningen, T. Everts, 1670 (ristampa: Olms, 2009)

<sup>81</sup> Cfr. Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992, cap. 3.

ti della sua fisica. Nelle sue risposte (ma anche nel passaggio delle *Notae* che abbiamo analizzato) Descartes non è mosso dalla necessità di difendersi da accuse, ma dalla esigenza di mostrare che le incongruenze sono l'effetto degli abusi operati da teologi e filosofi sulle *Sacre Scritture*. Così argomentando, Descartes si incontrava con le più radicali tesi sostenute dai Rimostranti circa l'*Incarnazione*.

# Apud me omnia fiunt mathematice in natura

Frédéric de Buzon

En amical hommage à Mariafranca Spallanzani,  
cartésienne des Lumières

Descartes a peut-être écrit « *Apud me omnia fiunt mathematice in natura* » « Pour moi, tout arrive mathématiquement dans la nature ». Mais cette phrase a bel et bien disparu du corpus de la correspondance que nous connaissons : elle est rayée de l'exemplaire de l'Institut de France que suivent les éditeurs depuis Adam et Tannery. Dans la suite de la même lettre, dont la composition est embrouillée, il y a cependant une autre proposition qui va à peu près dans le même sens, « la nature agit en tout mathématiquement » (AT III, 37). Ainsi, même si cette première phrase est inauthentique et si la seconde est quelque peu modalisée par le contexte que l'on va rappeler, la thèse qu'elle exprime paraît bien cartésienne et invite à une réflexion sur les rapports entre le mode d'action de la nature et les mathématiques : qu'est-ce qu'agir mathématiquement ? Le contexte de la seconde phrase mentionne l'automaticité, l'imédiateté et la suffisance des effets naturels. Mais quel rapport avec les mathématiques prises comme science ? Dans une étude classique, Jules Vuillemin avait relevé « une sorte de contradiction interne du cartésianisme : cette doctrine affirme avec force que les Sciences naturelles n'ont d'autre méthode que la Mathématique même, et, si l'on excepte l'optique, toute la philosophie de la nature que Descartes a développée est imaginative et sans exactitude<sup>1</sup> ». La proposition de la lettre pourrait donc renforcer une certaine forme de *vulgate* classiquement attribuée à Descartes, en vertu de laquelle l'expérience ne lui sert à rien en physique, puisque le caractère *a*

<sup>1</sup> J. Vuillemin, *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, Paris, PUF, 1960<sup>1</sup>, 1987<sup>2</sup>, p. 11.

*priori* de la mathématique devrait se transférer sur la connaissance de la nature et que, d'ailleurs, Descartes insiste à plusieurs reprises sur le fait que les lois de la nature sont l'objet d'une connaissance antérieure aux expériences particulières. D'autre part, si l'expérience devait avoir droit de cité dans les sciences mathématiques, qu'apporterait-elle aux connaissances *a priori* ? Mais aussi, pourquoi la physique rédigée par Descartes rencontre-t-elle si peu de mathématique, au sens pratique du terme : agir mathématiquement pourrait-il être différent d'« être connaissable mathématiquement », c'est-à-dire connaissable par l'application du savoir mathématique ? Nous voudrions suggérer en quelques remarques à l'occasion de l'analyse de cette phrase que certaines difficultés classiques peuvent s'estomper lorsque l'on prend en considération différentes valeurs, *internes* aux mathématiques cartésiennes, de la mathématicité des concepts physiques.

La conception générale de la physique proposée par Descartes est assez singulière dans son rapport avec la mathématique, et ceci remonte au moins à la période d'élaboration des *Méditations métaphysiques*, sinon à celle du *Monde*. Il ne suffit pas pour la saisir d'opposer la physique mathématique de Descartes à la physique non mathématisable des qualités de la scolastique : Descartes n'est ni le premier ni le seul à refuser que l'on s'interdise de « mélanger les genres » en rapprochant les mathématiques de la physique : c'est le cas de ses contemporains, et en particulier de ceux qu'il a lu ou côtoyé, comme Beeckman, Kepler, Galilée, Mersenne, Hobbes, à propos desquels Descartes indique souvent la singularité de son analyse. Ce qui est commun à l'ensemble de ces auteurs est que, selon des modalités diverses, ils continuent à poser avec la tradition scolastique que les mathématiques et la physique ont des principes et des objets distincts et en particulier que les mathématiques reposent sur des principes incréés, c'est-à-dire sur des principes qui les rendent totalement indépendantes du monde physique lui-même, considéré comme créé. Sans donner plus de détail, on peut rappeler très brièvement que ce que Beeckman appelle « mathématico-physique » au

moment de sa rencontre avec Descartes repose sur l'idée de la différence irréductible des deux démarches, et, par exemple, pour lui la divisibilité de la matière à l'infini est possible selon lui mathématiquement mais non physiquement ; que chez Kepler, le choix d'un modèle géométrique du monde par Dieu s'accompagne d'une sorte de résistance ou de passivité de la matière – et donc différencie les deux domaines : il y a d'un côté une forme pure, la géométrie, et de l'autre une forme et une matière, dans la physique ; ceci est au demeurant indépendant de la question de savoir si les formes mathématiques existent par elles-mêmes ou seulement dans les corps. Et enfin chez Galilée, il y a certes l'idée que la physique s'exprime dans un « langage mathématique », mais sans aucune confusion entre les domaines : le mathématicien utilise Euclide pour mettre en forme des phénomènes particuliers, mais sans pouvoir prétendre à l'exhaustivité des phénomènes possibles, par la reconnaissance d'une essence de la matière.

Or, Descartes confond conceptuellement les objets de la physique et des mathématiques, et assimile les principes physiques et mathématiques.

a) Les vérités éternelles (c'est-à-dire les vérités mathématiques les plus générales, comme les axiomes tels que « le tout est plus grand que la partie » ou la transitivité de l'égalité) sont considérées par Descartes depuis les célèbres lettres de 1630 comme des vérités créées, ou plus précisément disposées volontairement par Dieu en sorte qu'elles sont d'un certain point de vue dépendantes de lui (et donc, à ce point de vue contingentes, Dieu n'était pas contraint de les faire telles qu'elles sont et aurait pu les faire autres), mais que, d'un autre point de vue, elles nous apparaissent comme nécessaires. Ce point est encore rappelé dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*.

Les principes physiques, c'est-à-dire les trois lois de la nature des *Principes*, ont alors le même statut, et sont traitées par Descartes de la même manière : ces lois sont inscrites et dans la nature et dans nos esprits par le même geste : Descartes précise d'ailleurs qu'elles sont indépendantes du



monde dans lequel nous sommes : nous ne pouvons selon le *Monde* « [...] douter que, si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tout aussi véritables qu'en celui-ci ». Elles présentent donc un statut modal identique aux autres propositions mathématiques.

b) D'autre part, l'idée même de mathématique pure change de statut ou du moins d'accent chez Descartes par rapport à la tradition, au moins depuis les années 1630. Comme j'ai tenté de montrer ailleurs, Descartes construit, dans les *Méditations*, un concept d'objet de la mathématique pure et abstraite à partir des concepts de figure et de mouvement (et non plus à partir de ceux de nombre et de figure).

Les principes reçus en physique par Descartes sont définis par l'identité entre l'espace, la matière et le corps en général, c'est-à-dire, exprimé en termes ontologiques, que la substance corporelle ou matière est entièrement connue par l'attribut principal que constitue l'extension spatiale. Aucune autre propriété inhérente au corps seul n'est, absolument parlant, intelligible et susceptible d'être attribuée aux corps eux-mêmes.

Mais les propriétés de l'étendue ne sont pas réduites aux seules figures immobiles dont traite la géométrie classique ; elles s'étendent aussi au mouvement, c'est-à-dire au changement de figure ou de lieu des corps. La thèse fondamentale est que le mouvement est lui-même un objet relevant entièrement des mathématiques. La lettre à Ciermans du 23 mars 1638 pose que le mouvement est le principal objet de la mathématique pure que Descartes a voulu traiter. Et, à propos de Desargues qui regrette que Descartes abandonne l'étude de la géométrie, Descartes répond qu'il ne quitte la « géométrie abstraite » que pour l'étude « d'une autre sorte de géométrie, qui se propose pour questions l'explication des phénomènes de la nature » (comme le sont les *Météores*), ce qui fait que « toute ma physique n'est autre chose que géométrie » (A Mersenne, 27 juillet 1638) : cela veut bien dire que les concepts physiques



sont des concepts mathématiques, au sens nouveau que leur donne Descartes.

Il ne s'agit donc plus, comme dans la mathématisation de la physique débutant dès l'Antiquité grecque, de l'application de formes immobiles idéalisées à des objets mobiles, à l'occasion de problèmes locaux (Astronomie, Musique, Optique, Mécanique, etc.), et prolongée par le physico-mathématique beeckmanien, mais d'une théorie absolument générale des corps, sans aucun résidu inintelligible. Toutes les propriétés des corps sont ramenées ainsi à la figure et au mouvement. De cette manière, Descartes étend la notion même de mathématique à des objets qui n'y avaient jamais directement ou possiblement figuré. Et c'est en ce sens fort que l'on doit comprendre que, dans la nature, tout se fait mathématiquement.

Cette assimilation se vérifie d'abord et avant tout par la seule source authentique de la connaissance, c'est-à-dire par les idées à partir desquelles nous connaissons les objets mathématiques et les objets physiques. Comme le montrent parfaitement les exposés cartésiens de la *Cinquième Méditation*, des *Principes* et ceux qui les suivent, nous avons la même notion primitive de la matière, c'est-à-dire celle de l'extension, telle qu'elle est capable de figure et de mouvement (et, plus fondamentalement encore, de division en parties) : cette notion est exactement la même en physique et en mathématique. C'est en ce sens que la mathématisation cartésienne est, comparée aux autres, tout à fait singulière ; comme le précise l'*Entretien de Descartes avec Burman*, la physique et les mathématiques ont même objet parfaitement réel, mais l'un considéré comme possible et l'autre comme effectif. Dit autrement, Descartes ne se pose jamais dans ces textes les problèmes habituels d'application d'une discipline réputées abstraite sur l'autre supposée concrète, car leur objet est, au fond, identique.

Cela conduit à la question de l'expérience sensible. Si « tout arrive mathématiquement », pourquoi des expériences ? L'argument, bien connu, est présenté en particulier dans l'article IV de la Partie III des *Principes* : si les lois permettent une infinité de combinaisons possibles, elles ne donnent pas, du fait

de leur généralité, la possibilité de déterminer *a priori* quelle combinaison particulière en est issue. C'est à partir de là que Descartes légitime le recours à l'expérience comme instance de choix parmi des possibles, et non comme création de connaissances ; et, par ailleurs, cela justifie la formation d'hypothèses, qui ont un rôle intermédiaire entre les lois et les phénomènes eux-mêmes, ce qu'il fait en particulier dans l'astronomie et dans la théorie des éléments, et qu'il applique à l'ensemble des phénomènes, de plus en plus complexes et inattendus comme ceux que décrit la partie IV des *Principes*. C'est cette complexité croissante qui explique que, finalement, Descartes ne réduise que très peu souvent les phénomènes physiques à des formules purement géométriques ou exprimables par des relations quantifiées. Il ne le fait que rarement, mais dans des endroits décisifs, comme en optique ou en mécanique. Il n'y a aucune équation dans les *Principes de la philosophie* ; et, inversement, je risquerai l'idée que, dans le cadre de la troisième loi de la nature, il y a bien une équation ou, tout du moins des éléments de calcul, mais il n'y a pas de véritable phénomène, c'est-à-dire de disposition matérielle effective réellement susceptible d'être sentie.

Même dans les cas où nous avons une loi exprimée en termes modernes, il y a besoin d'un élément empirique irréductible : la règle des sinus en donne un excellent exemple. En effet, si la démonstration de la loi est purement géométrique, néanmoins, son application aux cas concrets suppose une mesure qui ne peut être qu'empirique.

Proposons alors une gradation du concept de mathématique. Est mathématique en premier lieu ce qui ressort des disciplines mathématiques traditionnelles (arithmétique, géométrie et *mathesis mixte*). C'est le concept le plus reçu, dont Descartes hérite dès le début de ses travaux, et pour lequel il cherche, dès le début, des éléments d'unification, en direction de la *mathesis universalis*, qui me semble être un projet fondamentalement intra mathématique.

Alors que le concept de *mathesis universalis* est fondé chez les prédécesseurs de Descartes sur celui de proportion, à partir

des *Regulae*, est mathématique pour Descartes ce en quoi ce qui est à considérer se ramène à l'ordre et à la mesure, quel que soit son statut empirique (au fond, ce qui disparaît ici est la distinction entre mathématique pure et mathématique appliquée). Émerge, dans l'horizon des *Regulae*, une distinction non complètement thématifiée entre les questions parfaitement comprises (c'est-à-dire réductibles en équations) et les autres (qui sans doute concernaient la science empirique).

A cette mathématicité des objets correspond une nouvelle mathématique envisagée comme discipline et théorisée dans la seconde partie des *Regulae* ; celle-ci consiste notamment dans l'invention d'une certaine forme d'écriture, et dans un va et vient constant entre la géométrie et l'algèbre : c'est ce que montre, notamment, la *Géométrie* et quelques autres textes cartésiens. Mais cette mathématicité épistémologique exclut un certain nombre d'objets, dont l'essence est parfaitement mathématique au sens ontologique, mais non au sens précis de la science mathématique telle que Descartes la constitue par ailleurs : ce qui est le cas des courbes non géométriques, dont Descartes traite en dehors de sa production mathématique publiée.

On peut alors associer la mathématicité à deux éléments distincts.

1) D'une part, ce que Descartes nomme l'objet de la mathématique pure et abstraite, dans les *Méditations* est et n'est que l'espace matériel, considéré comme divisible en parties, et dont les parties ont différentes grandeurs, figures et changements de situations, c'est-à-dire différents mouvements. Il me semble que, entre les *Regulae* et l'horizon définitif des *Méditations*, c'est l'importance croissante de la théorie du mouvement considéré comme objet de mathématique pure qui apporte le plus de transformations conceptuelles : sans doute, on a eu raison de faire porter l'accent des *Regulae* sur la théorie de la figure, mais le concept principal devient, à partir des années 1630, celui de mouvement. C'est donc l'espace figuré et mobile qui est l'objet de la mathématique ; le mouvement n'est plus un concept étranger à la mathématique. En ce sens,

tout, dans la nature matérielle, relève absolument de la mathématique, ou, dit autrement, la nature agit toujours mathématiquement : mais le terme de mathématique est à prendre au sens de la double requalification que Descartes fait subir au concept, d'abord dans l'horizon des *Regulae*, puis dans la métaphysique de la maturité par l'introduction du mouvement. C'est naturellement cette identification qui occasionne les débats sur l'essence des corps.

2) Mais, d'autre part, Descartes ne dispose pas toujours d'une mathématique thématifiée comme telle et susceptible d'être exprimée qui corresponde à toutes les configurations possibles de cet objet de la *mathesis*. C'est le cas à l'intérieur même des sciences mathématiques, dès la théorie des courbes : il y a des courbes, dites mécaniques, qui ne se construisent pas à la règle et au compas, et qui, en ce sens, ne sont pas pour lui absolument parlant géométriques. C'est en ce sens que, d'une certaine manière, le monde matériel, tout en étant entièrement réductible aux propriétés de l'objet de la *mathesis*, n'est pas toujours capable d'une expression mathématique susceptible d'être mise en formule.

Résumons : le mode d'action de la nature ne nécessite selon Descartes aucune force ou cause que celles que l'on trouve dans l'objet de la géométrie, la figure et le mouvement. Par conversion, cela entraîne que l'on ne peut rien expliquer qu'avec ces concepts ; cela donne donc un cadre conceptuel à toute physique future et donc permet d'affirmer que la nature agit mathématiquement. Mais cette thèse ne signifie pas que nous puissions réduire toutes les questions de physique à des équations, ni que nous disposions d'une mathématique pour les résoudre. Et, entre ces deux mathématicités, la place est entière pour l'expérience : en ce sens, la mathématique, au sens ontologique, donne la norme de toute explication scientifique, en attente parfois d'une mathématisation effective.

## *What Difference does it Make whether Descartes was a Rationalist?*

Daniel Garber

In a recent essay, Mariafranca Spallanzani very nicely set out the view of Descartes in France in the eighteenth and nineteenth centuries, the way in which he was received and interpreted, the places that he occupied in that intellectual culture over a period of time.<sup>1</sup> In my brief essay, I want to do something complementary, something to supplement her view: the image of Descartes in the twentieth and twenty-first centuries in the Anglo-American world in which I grew up. But there is a difference. Spallanzani was studying this as an historian. I am interested in it as a participant in the community, and interested in the way that the view of Descartes that I was taught distorted our understanding of the historical Descartes who lived and worked in the first half of the seventeenth century. In particular, I want to examine the way in which I was taught to read Descartes as a rationalist, and the way in which I came to react against it. Spallanzani is interested in the way in which Descartes became at the same time the universal philosopher, the French philosopher, the first and most important of the moderns. The Descartes whom I am considering in this essay is somewhat different: Descartes the rationalist. Spallanzani's study is a learned survey of Descartes through the eyes of some important French philosophical and cultural figures of the period she is studying. In contrast, mine is more personal, a kind of historiographical autobiography, a personal and polemical account of how Descartes was read in the Anglophone philosophical world during my lifetime.

I began working on the history of philosophy in the early and mid-1970s, when I was a student at Harvard. At that

<sup>1</sup> See M. Spallanzani, *Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese tra Settecento e Ottocento*, «dianoia. Rivista di filosofia» 30 (2020), pp. 81-113.

moment, in Anglo-American departments of Philosophy, the History of Philosophy was a branch of analytic philosophy. When you treated a character like Descartes, for example, you read the *Meditations*, and you treated almost exclusively the epistemology and the metaphysics. When I say that, I mean that you treated the text as if it had been written by a contemporary analytic philosopher: you examined the arguments, set them out in a rigorous form, and then debated the truth of each premise, and whether the conclusions followed from the premises. And then you moved on to Spinoza. And to Locke. And to Leibniz. And so on. It was history of philosophy without the history.

Basic to the discipline at that time was a fairly rigid historiographical grid. There was a very narrow collection of philosophers who made up the canon of early-modern philosophy: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, and Hume. (I leave out Kant, who was generally considered to be the first of the moderns, as opposed to the early moderns.) And they were divided into two groups: the Continental Rationalists (Descartes, Spinoza and Leibniz) and the British Empiricists (Locke, Berkeley, and Hume).

But even while I was a student, these not-so-eternal truths were beginning to be called into question, everything from the way we read texts in the history of philosophy, to the list of canonical authors, to the rigid division of philosophers into the rationalists and the empiricists. As a student, I was eager to overthrow authority, of course, and I loved the idea of doing something new and radical. So I was very enthusiastic about rejecting the old approaches and embracing the new.

Now, one of the things that almost all of us young radicals agreed on at that moment was that it was essential to reject the whole framework of rationalists vs. empiricists. What we wanted was a history of philosophy that was genuinely historical and genuinely contextual, that recognized the complexity of the intellectual geography, and that went beyond

the traditional figures in the history of philosophy and their traditional organization.

But alas, the revolution is over. My generation thought that it had won. And we did. For the moment. But I can see in my younger colleagues the ghost of the older ahistorical history of philosophy rising again from its shallow grave. In particular, commentators are, once again, returning to the notorious distinction between rationalists and empiricists, and attempting to use it as a framework for interpretation in the history of philosophy.

The question, then, is this: is there anything left worth saving in the distinction? Or, to put it in a more concrete way, is there anything that can be saved of the claim that Descartes was a rationalist?

One of the things that we have learned in the last thirty or forty years is that whatever we may think about the idea of rationalism and empiricism, it is not the way our canonical six philosophers thought of themselves: neither Descartes, nor Spinoza, nor Leibniz conceived of themselves as rationalists, nor did they oppose themselves to what they (or their opponents) would have characterized as empiricists. In the language of intellectual history, rationalism and empiricism were *not* "actors' categories," categories used by the participants in the philosophical enterprise in the period to characterize their own positions and those of their opponents.

The distinction came under attack in a variety of notable publications: *Philosophy and its Past*, by Jonathan Rée, Michael Ayers, and Adam Westoby,<sup>2</sup> and *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* edited by Richard Rorty, Jerome Schneewind and Quentin Skinner<sup>3</sup> were among the most widely read and cited attempts to rethink this historiographical distinction. Rethinking this distinction was also one

<sup>2</sup> Cf. J. Rée, M. Ayers, A. Westoby *Philosophy and its Past*, Hassocks [Eng.], Harvester Press, 1978.

<sup>3</sup> R. Rorty, J. Schneewind, Q. Skinner, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.



of the important goals of the *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* that I edited with Michael Ayers during this period.<sup>4</sup> Though the *Cambridge History* only appeared in 1998, it was started in the early 1980s, in the context of this attempted revolution in the historiography of philosophy.

In rejecting the idea that the notions of rationalism and empiricism were actors' categories in the seventeenth century, I don't mean to suggest that the distinction was never used in the period. For example, one can find it quite clearly in Bacon, in the *Novum Organum* (1620):

Those who have dealt with the sciences have either been empirics or dogmatists. The empirics, in the manner of the ant, only store up and use things; the rationalists, in the manner of spiders, spin webs from their own entrails; but the bee takes the middle path: it collects its material from the flowers of field and garden, but its special gift is to convert and digest it.<sup>5</sup>

Bacon does, indeed, appeal to a distinction between the empiricists and the rationalists, though it is interesting here that he doesn't place himself in either camp, unlike later historians of philosophy, who would usually place him among the empiricists.

But though something like the distinction can be found, it is very rare in the seventeenth century, particularly as applied to philosophers. (In Bacon I would suppose that it is an allusion to a standard distinction made in learned medicine, from at least Galen down to Bacon's day, between medical treatment based on trying to find underlying causes, and treatment based purely on experience of what works and what

<sup>4</sup> D. Garber, M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>5</sup> "Qvi tractauerunt Scientias, aut Empirici, aut Dogmatici fuerunt. Empirici, formicae more, congerunt tantum et vtuntur; Rationales, araneorum more, telas ex se conficiunt; Apis verò ratio media est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propriâ facultate vertit et digerit." Bacon, *Novum organum* II. 95, in Francis Bacon, *The Instrauratio magna Part II: Novum organum and Associated Texts*, ed. G. Rees, M. Wakely, *The Oxford Francis Bacon*, vol XI, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 152-53.



doesn't.) It is now generally agreed that the modern distinction between rationalists and empiricists was introduced into philosophy only much later. Some place it in Kant or in his immediate followers. On this view, the sage of Königsburg and his followers saw themselves as the culmination of these two traditions, uniting them in a single philosophy. (For this reason, in my experience, the distinction between the rationalists and the empiricists is still very much alive among students of Kant's philosophy.) Others place the historiographical distinction between rationalists and empiricists somewhat later. The currently most authoritative account of the matter comes from a very recent article by Alberto Vanzo.<sup>6</sup> Vanzo argues that the modern distinction between rationalists and empiricists only dates back to the late nineteenth and early twentieth centuries. Vanzo identifies a variety of sources that came together between 1895 and 1915 to establish a largely Kantian historiography in contrast to the main alternative at the time, an Hegelian and British Idealist historiography. While much work needs to be done to establish this definitively, Vanzo's careful work strongly suggests that the distinction between rationalists and empiricists that has dominated the Anglo-American literature in the twentieth century is a later addition to the historiography of the history of philosophy, an imposition of later commentators.

In addition to this very nice historical work on the origin of the rationalist/empiricist distinction, recent historians of philosophy have also been investigating alternative ways of organizing the history of philosophy that were actually used in the period: if rationalists vs. empiricists is not illuminating, then perhaps some other distinctions may capture interesting and important differences among philosophers of the period, distinctions that the actors themselves may have recognized.

In the quotation I gave earlier, Bacon introduces the dogmatists (*dogmatici*) as being opposed to the empiricists (*empiri-*

<sup>6</sup> A. Vanzo, *Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy*, «Journal of the History of Ideas», 77 (2016), pp. 253-82.

ci). This is similar to a distinction that can be found in Pascal's *Pensées*. There Pascal opposes the pyrrhonian skeptics and the Dogmatists:

I pause at the dogmatists' only strong point, which is that, speaking in good faith and sincerely, we cannot doubt natural principles. The pyrrhoniens oppose against this: in a word, the uncertainty of our origin, which includes that of our nature. The dogmatists have been trying to answer this objection ever since the world began.<sup>7</sup>

The opposition here is between those philosophers (like Descartes) who are willing to assert propositions, and others (like Montaigne, perhaps?) who are not. But it isn't clear whether Pascal intended this as a general schema for understanding philosophers as a whole or even of his period, or as a distinction more specifically relevant to the argument at hand in the *Pensées*.

Similarly, in the preface to his *Nouveaux essais* (1704), Leibniz suggests an interesting distinction between his philosophy and that of Locke. He writes:

His bears more relation to Aristotle's and mine to Plato's, although we both differ in many ways from the doctrines of these two ancients.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> "Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement on ne peut douter des principes naturels. Contre quoi les pyrrhoniens opposent, en un mot, l'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre nature. À quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure." Blaise Pascal, *Pensées*, ed. Ph. Sellier, Paris, Le Livre de Poche classique, 2000, p. 115 (§164), trans. in Pascal, *Pensées*, ed. and trans. R. Ariew, Indianapolis and Cambridge, MA, Hackett, 2004, p. 35.

<sup>8</sup> "Le sien a plus de rapport à Aristote et le mien à Platon, quoique nous nous éloignons en bien des choses l'un et l'autre de la doctrine de ces deux anciens," in G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften and the Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Reihe 6, Band 6, Berlin, Akademie - Verlag, 1990, pp. 47-48, trans. in G.W. Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. and trans. R. Ariew, D. Garber, Indianapolis and Cambridge, MA, Hackett, 1989, p. 291.

But again, it isn't clear whether the distinction between Locke as a follower of Aristotle and Leibniz as a follower of Plato is intended as a general schema for understanding the period, or as a distinction more specifically relevant to Leibniz's relations with Locke and to the specific issues at hand.

On the other hand, in recent articles, Peter Anstey has proposed a distinction made by seventeenth century philosophers which, he thinks, *should* replace the distinction between rationalism and empiricism: the distinction between experimental and speculative philosophy. Anstey characterizes it as follows:

Very roughly [...] speculative natural philosophy is the development of explanations of natural phenomena without prior recourse to systematic observation and experiment. By contrast, experimental natural philosophy involves the collection and ordering of observations and experimental reports with a view to the development of explanations of natural phenomena based on these observations and experiments.<sup>9</sup>

This distinction is certainly found quite widely in the seventeenth century literature. But I'm not entirely convinced that it is sufficiently widespread to constitute a genuinely universal dichotomy; though found in many English texts, it is much less used on the Continent, as some commentators have argued.<sup>10</sup> Secondly, it is largely a distinction within *natural* philosophy, and not philosophy in general. And lastly, there seem to be some figures, such as Robert Boyle, who would seem to fit both the experimental and the speculative philosophy.

<sup>9</sup> P. Anstey, "Experimental versus speculative natural philosophy," in *The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, ed. P. Anstey and J. Schuster, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 215-242, esp. 215.

<sup>10</sup> D. Levitin, "Early Modern Experimental Philosophy: A Non-Anglocentric Overview," in *Experiment, Speculation and Religion in Early Modern Philosophy*, ed. A. Vanzo and P. Anstey, New York and London, Routledge, 2019, pp. 229-291.

One might think that this settles the case: the distinction between rationalists and empiricists post-dates the early-modern period. And so, it would seem, it is unwarranted to call Descartes a rationalist. But the question is more complicated.

The historical argument establishes that the terms *rationalist* and *empiricist* aren't actors' categories. But even so, the distinction might still be useful as what is generally called an analytic category in intellectual history, that is, a category that helps us to understand the philosophical positions various philosophers take, even of the actors don't use it themselves.<sup>11</sup> For example, the terms "materialist," "dualist" and "idealist" are not actors' categories in the seventeenth century, but even so, they may be useful in sorting out the philosophical views various thinkers take and understanding how they relate to one another.

In certain areas of contemporary philosophy, similar schemas are regularly used to structure philosophical debates. For example in Ethics, the debate is often structured in terms of the distinction between deontological theories (Kant, for example) and teleological theories (Mill, for example). Each of those positions is defined in terms of a series of commitments which the adherent of the position must hold. For example, deontological theories, like Kant's, take rights and duties as basic and undefined, whereas teleological theories define rights and duties in terms of the maximization of some quantity, such as pleasure or utility. These categories, then, aid in understanding how individual philosophers differ from one another and how their positions interact: at least in part we can understand the debate between Kant and Mill as a debate between two distinct conceptions of rights and duties, defined by the idea of deontological vs. teleological framework prin-

<sup>11</sup> On this distinction, see, e.g., H. Collins, "Actors' and Analyst's Categories in the Social Analysis of Science," in P. Meusburger, M. Welker, and E. Wunder (eds.), *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*, New York, Springer, 2008, pp. 101-110.

ciples. One can, and one often does, examine the positions not directly through the way in which Kant and Mill develop their ideas, but, as it were, at a distance, by examining the dialectic between an abstract deontological view and an equally abstract teleological view.

There are commentators who treat rationalism and empiricism in this way. For example, in the introductory essay of the *A Companion to Rationalism*,<sup>12</sup> Alan Nelson, the editor, begins by expressing some skepticism about commentators who try to set out “a set of maxims or propositions characteristic of rationalism.”<sup>13</sup> But very quickly he falls into exactly that trap. Rationalists, unlike empiricists, believe that “the idea of the infinite is conceptually prior to ideas of the finite.”<sup>14</sup> They hold that “the truth is revealed to be simple,” that it is “expressed in a handful of innate ideas.”<sup>15</sup> For Thomas Lennon, in another essay in Nelson’s anthology, “the underlying impulse of rationalists [...] is the visceral conviction that the world could not have been otherwise [...]”<sup>16</sup> and that there is “a perceived unity, uniformity, and simplicity in the world [...]”.<sup>17</sup>

In his recent book, *Spinoza*, very influential in Anglo-American circles, Michael Della Rocca takes this to an extreme.<sup>18</sup> For him, rationalism is defined as adherence to the Principle of Sufficient Reason, the idea that for everything there is a reason why it is the way it is and not otherwise. For Della Rocca, Spinoza is the first philosopher to take this view really seriously. Though he acknowledges that Descartes was a rationalist, he argues that he was only imperfectly so. Della Rocca writes:

<sup>12</sup> A. Nelson, ed., *A Companion to Rationalism*, Malden, MA and Oxford, Blackwell, 2005.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>18</sup> M. Della Rocca, *Spinoza*, London and New York, Routledge, 2008. For a discussion of Della Rocca’s central theses in this book, see my essay, *Superheroes in the History of Philosophy*, «Journal of the History of Philosophy», 53 (2015), pp. 507-22. This is followed by a response from Della Rocca and my response to his response.

Descartes's conception incorporates some guiding rationalist motivations but – Spinoza can be seen as implicitly saying – Descartes does not carry out these rationalist motivations consistently or far enough. Once you take the rationalist motivations in Descartes and follow through on them clear-headedly, you will arrive at something like Spinoza's more controversial account.<sup>19</sup>

I'm very skeptical about such an approach. One can define the "essence" of rationalism, or empiricism, or any -ism one likes. One can then put them against one another and stage a philosophical debate between one -ism and another -ism, between one set of abstract principles and another set. We do that in philosophy all the time. But – and this is the question for us as *historians* of philosophy – what does this tell us about the historical figures that we are interested in? Della Rocca's conclusion about Spinoza is, in a certain way, a *reductio ad absurdum* of such an approach. Having perceived the essence of rationalism, he then concludes that Descartes doesn't really live up to the high standards for being a rationalist that he, Della Rocca has established. It seems to me somewhat anachronistic and teleological to suppose that Descartes was *trying* to be such a rationalist, but somehow or another fell short. This seems rather perverse.

Something has gone wrong here. I'm not sure that I see the point of applying to these historical figures labels like "rationalist" and "empiricist" that we invent, and that have little connection to what they actually held. In the end, I think that we might do better to read Descartes (and Spinoza, and Leibniz, and Locke and so on) independently of the labels, *our* labels, after all, and see what they have to say on their own terms. Rather than coming to them with an idea of what they are *supposed* to be doing – some are *supposed* to be working out rationalist principles, others empiricist principles – we should let *them* tell us what *they* are doing.

<sup>19</sup> M. Della Rocca, *Spinoza*, cit., p. 32.

Is that to say that I don't think that Descartes was a rationalist? Not at all. There is definitely a very weak sense in which it is appropriate to call Descartes a rationalist insofar as he privileges reason over the senses. This is also true of Spinoza and Leibniz, who might also be called rationalists in this weak sense. (It is also true of many other philosophers too. Why limit our interests to these canonical figures alone? But that's another question [...]) For us as historians of philosophy, what is most interesting is not that Descartes is a rationalist in this very weak sense, but the particular way in which Descartes works out this very broad idea.

It is, of course, obvious that Descartes is the philosopher of clear and distinct perception: as Descartes establishes in Meditation IV, his fundamental epistemological principle is that everything we clearly and distinctly perceive, that is, everything that we grasp through the light of reason is true. This is even clearer in the earlier *Regulae ad directionem ingenii*, where the notion of intuition is designated as the central notion in Descartes' conception of knowledge, a direct and unmediated grasp of the truth, independent of the senses<sup>20</sup>. [Rule 3, AT X 368] But none of this entails that Descartes rejects sensory perception altogether. Sense perception is discussed in Meditation VI, after the proof for the existence of the external world. Very roughly, the argument for the existence of the external world goes like this. I have a great propensity to believe that the ideas of sensation that I experience involuntarily come to me from external bodies which actually have at least some of the properties that my sensory ideas represent them as having. God would be a deceiver if that great propensity led me into error. That is, if God gave me the great propensity to believe that the cause of my sensations are external bodies *and he gave me no means to correct that great propensity*, then he would be a deceiver. But, of course, God is not a

<sup>20</sup> References to Descartes will be given in the text, using René Descartes, *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam and P. Tannery (eds.), 11 vols., Paris, Vrin, 1996, abbreviated AT followed by volume number and page.



deceiver. Therefore, external bodies exist as the cause of my sensations. [AT VII 79-80] Now, God did give me a means of correcting *some* of the great (but erroneous) propensities to belief that arise from sensation. For example, if I am looking at white snow or a green leaf, I may have the great propensity to believe that the snow is *really* white or that the leaf is *really* green, that is, that there is something in the snow or the leaf that resembles the sensation I have of them. But God has given me reason, by which I can correct this great propensity: the bodies we sense are not really colored, but are only extended. [AT VII 82] This argument generalizes for sensation as a whole: whenever my senses give me the great propensity to believe something about the external world, *and God has given me no means of correcting that propensity through reason*, then I can trust my senses. In this way the senses are, at least in part, trustworthy. But they are also subordinated to reason: we can only trust the senses when reason doesn't tell us otherwise.

(I should add that there is at least one other way in which Descartes privileges reason over the senses. While Descartes performed many experiments and observations himself, particularly in the area of anatomy, he doesn't think that these observations can stand alone; observations are only useful when done in tandem with a true causal account of the phenomena in question. This is something that he observed in connection with observations made in the *Météors* about certain features of the rainbow [AT VI 340] and in connection with Galileo's empirical studies of the free fall of bodies [cf. AT II 224-5]. But this is rather complicated, and would take too long to set out.)

Now, it is true that for Spinoza and Leibniz, as for Descartes, reason is also privileged over the senses. But, I would insist, the ways in which Spinoza and Leibniz work this out are completely different from the way in which Descartes does. For Spinoza, the senses and reason are on completely different planes: the senses are *always* erroneous, in a way, and are never justified as sources of knowledge. Furthermore, for Spinoza, reason is important not because it grounds natural phi-



losophy but because it leads us to beatitude and ultimately a kind of eternity and salvation. Leibniz, like Descartes, is interested in natural philosophy, and sees reason as central there, particularly as regards the laws that structure nature. But he has no particular confidence in intuition as a source of rational knowledge, unlike Descartes: for Leibniz, following Hobbes, true science must be grounded in definitions and in formal relations.

One can see a similar diversity among empiricists. Just as rationalists favor reason over experience, empiricists may be seen to favor experience over reason. But here there are many different ways of being empiricists. Bacon wants to derive knowledge from experience in the form of natural histories to which he applies his method. On the other hand, Locke's empiricism is more focused on deriving ideas from experience than knowledge. (This is the main project of book II of his *Essay*.) In this he follows Hobbes, who also draws ideas from experience. But once we have drawn concepts from experience, Hobbes thinks that the foundations of a natural philosophy can be derived entirely through reason: his first philosophy (parts II and III of his *De corpore* project) is entirely based on definitions and on reason. Berkeley is also numbered among the empiricists, but his empiricism winds up looking more like the Cartesian Malebranche than it does like any of the other supposed seventeenth century empiricists.

In the end, then, the commonalities among the rationalists and among the empiricists seem rather thin and superficial. There may be something we might think of as a Wittgensteinian family resemblance among the so-called rationalists, and among the so-called empiricists. But, I think, neither the so-called rationalists nor the so-called empiricists have enough in common to form a genuine philosophical school. Arguably, it helps understand the history of philosophy to group together the Aristotelians or the Cartesians or the neo-Kantians or the experimental philosophers: they have commonalities that help us to understand their philosophical positions and their relations with one another. But even though the rationalists

and the empiricists do have commonalities, I'm skeptical that this grouping really advances our understanding of the history of philosophy.

As I said at the beginning, the world has changed, and my once revolutionary sentiments may no longer be in fashion. Indeed, they may now be genuinely reactionary. But even so, I want to remain true to my revolutionary roots. Though I'm now more willing to admit that there is a legitimate sense in which Descartes was a rationalist than I once was, I remain skeptical that Descartes' rationalism tells us very much interesting about his philosophy.

# Unio et quasi permixtio mentis cum corpore. *Con Descartes, oltre il dualismo*

Marina Lalatta Costerbosa

Und die Erinnerung an das Abendbrot und an die Himbeerranken war um so viel angenehmer, als der Körper auf immer sich erhaben über das Bedürfnis, etwas zu verzehren, vorkam. Dafür gelüstete ihn nach Geschichten. Die starke Strömung, welche sie erfüllte, ging durch ihn selbst hindurch und schwemmte Krankes wie Treibgut mit sich fort. Schmerz war ein Staudamm, welcher der Erzählung nur anfangs widerstand; er wurde später, wenn sie erstarkt war, unterwühlt und in den Abgrund der Vergessenheit gespült.

Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, 1950<sup>1</sup>

## *Premessa*

Vorrei cominciare questo breve contributo dedicato all'amica e collega Mariafranca Spallanzani entrando direttamente in argomento. Il tema che presento non poteva che riguardare René Descartes, autore a lei così caro. Tra le innumerevoli possibilità di riflessione che scaturiscono dalla lettura degli scritti del filosofo francese ho scelto uno dei più classici, una ineludibile stazione di sosta quando ci si rivolge all'opera cartesiana e la si colloca nella sua epoca, proiettandola allo stesso tempo in avanti: il rapporto tra anima e corpo.

Nel dibattito filosofico, in particolare nella riflessione fenomenologica ed esistenzialista novecentesca (si pensi a Husserl, a Binswanger, a Sartre o a Merleau-Ponty), nonché nella discussione più recente su tematiche di rilevanza bioetica

<sup>1</sup> «Ed il ricordo della cena e dei lamponi era tanto più piacevole, in quanto il corpo si sentiva definitivamente affrancato dal bisogno di nutrirsi. In compenso esso era avido di storie. L'impetuosa corrente delle loro vicende finiva per attraversare esso pure, spezzandone via il male come un detrito. Il dolore era un argine che solo all'inizio opponeva resistenza al racconto; poi, quando questo aveva preso vigore, veniva travolto e risospinto nell'abisso dell'oblio» (trad. it. *Infanzia berlinese*, Torino, Einaudi, 1973, p. 70).

(rammentiamo almeno Jonas e Dworkin), la figura di Descartes appare paradigmatica per rappresentare una lettura del rapporto tra anima e corpo in chiave dualistica.

È così che il modello olistico che non scinde e non contrappone, né ordina gerarchicamente, la mente o l'anima e il corpo si presenta come il sovvertimento della cultura meccanicistica, dualistica, statica, la quale avrebbe raggiunto il suo acme di consapevolezza teorica nella modernità, precisamente grazie alla penna di René Descartes.

Le cose stanno però proprio così? In questa presa di posizione generalmente assunta come valida, soprattutto in contesti pratici e scientifici, vi è forse una semplificazione interpretativa? Si rende davvero giustizia per questa via alle pagine cartesiane sull'argomento?

### 1. *Solo una morale provvisoria?*

Mariafranca Spallanzani in molti dei suoi numerosi lavori dedicati alla filosofia di Descartes si interroga proprio sul punto. Persino per intitolare un suo contributo sul tema sceglie la forma interrogativa, una domanda in qualche misura retorica, tale da risuonare a taluni addirittura provocatoria: «Il dualismo mente-corpo è davvero il sistema di Descartes?»<sup>2</sup>.

In questo breve spazio che ci è offerto, proveremo a seguire la tesi dell'autrice, a farci accompagnare lungo un percorso in cui Mariafranca incontra alcune compagne di viaggio: tali possono essere considerate le recenti riletture di Descartes, letture dirette dei testi del filosofo, il più possibile libere, o quantomeno finalmente liberatesi, da taluni sedimenti della tradizione storiografica.

<sup>2</sup> Relazione tenuta all'Università di Roma Tor Vergata il 27 febbraio 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=9Lrx4y4ryQk>.

Sul tema specifico Mariafranca Spallanzani ritorna ancora sviluppando ulteriormente la sua tesi nel Seminario permanente del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione (SeRIC) dell'Università di Bologna del 9 aprile 2019.

Riapriamo allora per cominciare due opere in particolare, fonti fondamentali per il nostro argomento: *Discours de la méthode* e *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*. Muoviamo innanzitutto dal *Discours*, dal cuore della rivoluzione cartesiana, dalla scoperta della soggettività, dell'io che nel pensarsi scopre la propria sussistenza reale, dalla celeberrima tesi che così suona e risuona: *cogito ergo sum*. «Decisi di supporre che tutte le cose che mi erano entrate nello spirito non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni. Ma tosto mi accorsi che mentre volevo pensare che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che pensavo fossi qualche cosa; e, notando che questa verità: *penso dunque sono*, era così ferma e così sicura che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano capaci di scalzarla, ritenni di poterla accettare senza scrupoli come principio primo della filosofia che stavo cercando»<sup>3</sup>. Tanto discende, come si sa, da questa «verità» dal punto di vista sia epistemologico sia ontologico.

Nel *Discours de la méthode* Descartes pare rinviare ad altro momento lo sviluppo della tesi sul terreno morale, suggerendo a tal proposito, provvisoriamente, di affidarsi ai costumi tramandati dalla tradizione. Nel ricostruire l'intera casa in cui si aspira ad abitare, nel frattempo, conviene ed è saggio tenere un altro alloggio pur temporaneamente saldo e disponibile. Nella famosa Terza Parte del *Discours*, già nell'*incipit*, esplicito è questo intendimento. «Infine, come non basta – scrive Descartes –, prima di cominciare la ricostruzione della casa dove si abita, abatterla e provvedersi di materiali e di architetti o esercitarsi da se stessi nell'architettura ed averne anche diligentemente tracciato il progetto, ma occorre pure essersi provveduti di un'altra casa dove si possa alloggiare durante il tempo dei lavori, così per non restare irresoluto nelle mie azioni mentre la ragione mi obbligava ad esserlo nei miei giudizi

<sup>3</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode* [1637], in *Œuvres*, éd. par P. Adam et Ch. Tannery, Paris, Vrin, 1996 [AT], VI, trad. it. *Il Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Torino, Utet, 1969, pp. 129-185: 154.

e per non cessare di vivere il più felicemente possibile, mi formai una morale provvisoria consistente di tre o quattro massime [...] La prima era di ubbidire alle leggi ed ai costumi del mio paese»<sup>4</sup>. Quasi a dire che occorre assumere un atteggiamento prudente e moderato, non modificare la propria condotta d'azione, mantenendola entro l'alveo della morale positiva e delle norme poste, condivise e vigenti; anche perché ciò a cui primariamente bisogna rivolgere la propria attenzione e le proprie energie è il giudizio e la sua correttezza.

Eppure a ben vedere una conseguenza enorme sul piano pratico egli la trae, tra le righe, già in quest'opera. Ciò accade precisamente quando nel seguito della narrazione, allargando lo sguardo sul *cogito*, giunge a coinvolgere la visione del corpo e la sua relazione con la mente.

## 2. *Il corpo non è l'essere umano*

A prima vista, nel breve saggio del 1637, Descartes spiega come più di ogni altra a essere evidente e imprescindibile è la dimensione della mente, non quella del corpo. «Dopo, esaminando con attenzione ciò che io ero, vidi – prosegue – che potevo supporre di non aver alcun corpo e che non esistesse alcun modo né alcun luogo dove io fossi, ma che non potevo per questo supporre di non esistere [...] In tal modo questo io, ovvero l'anima per la quale io sono quel che sono, è interamente distinta dal corpo, ed è anzi più facile a conoscere di esso, ed anche se questo non esistesse affatto essa non cesserebbe di essere tutto ciò che è»<sup>5</sup>. Manifesto è dunque un pensiero che sembra relativizzare l'importanza della dimensione materiale, persino del valore dell'esistenza del corpo e della sua estensione, e privilegiare la dimensione intellettuale, spirituale. In armonia con il contenuto che *prima facie* ci trasmette in *Le Traité de l'Homme*, il filosofo francese pare proprio «sup-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 155.

porre che il corpo non sia altro che una statua o una *machine de terre*»<sup>6</sup>. Eppure, una simile lettura – ci avverte Spallanzani<sup>7</sup> – è rivelatrice di una seria miopia. L'idea stereotipata di Cartesio filosofo del «cogito ergo sum», da un lato, e dell'«uomo macchina», dall'altro, impone un ripensamento e un passo avanti interpretativo, un robusto aggiornamento storiografico.

Come emerge con evidenza già in *La Dioptrique*<sup>8</sup> e, in una formulazione più articolata, nelle *Meditationes*, l'anima si presenta legata a un corpo. Questa consapevolezza così formulata tuttavia non consente di emanciparsi ancora dall'idea secondo la quale in Descartes sarebbe presente il convincimento che il corpo in un certo senso imbrigli la mente, ne rappresenti la prigioniera, amplifichi attrito e vischiosità nel movimento dei pensieri. Occorre pertanto procedere con maggiore cautela, sì da riuscire a scoprire come Descartes conferisca senso, suggerisca l'orizzonte di significato, alle immagini che si presentano all'occhio. Il corpo è come una macchina rivitalizzata dall'anima. Il corpo è l'uomo, nel senso che l'uomo è anche il corpo, ma in esso non si esaurisce; cioè il corpo non è l'uomo.

Indispensabile, giunti a questo punto, evitare i facili fraintendimenti sempre in agguato. Trattare del corpo e della mente come non solo distinti, ma anche separati configura una forzatura<sup>9</sup>, tanto che l'idea dell'uomo presente nella riflessione filosofica cartesiana è un'idea unitaria, embrionalmente olistica, potremmo anche aggiungere. Vi è una innegabile e radicale diversità<sup>10</sup>, eppure un'intima connessione tra anima e cor-

<sup>6</sup> R. Descartes, *Le Traité de l'Homme* [1664], AT XI, p. 120.

<sup>7</sup> Si veda M. Spallanzani, *Descartes e il "paradosso" degli animali-macchina*, «Bruniana & Campanelliana», 17 (2011), 1, pp. 185-195. Ricordo inoltre per un approfondimento: M. Spallanzani, *Descartes. La règle de la raison*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015, in particolare: pp. 186-231.

<sup>8</sup> R. Descartes, *La Dioptrique* [1637], AT VI, p. 109.

<sup>9</sup> Critico nei confronti di Descartes, ritenuto un franco sostenitore del dualismo, è Saul Kripke, *Naming and Necessity* [1970], Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1980. Sul tema cfr. M. Rozemond, *Descartes Dualism*, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1998.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* [1641]; trad. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, cit., pp. 187-258: 254, 255.

po. E fatto non meno significativo – anche nella prospettiva delle implicazioni pratiche, etiche e bioetiche che ne conseguono – questa radicale comunanza si incardina nell’esperienza della sofferenza.

### 3. *La forza rivelatrice del dolore*

È il dolore a disvelare l’inscindibile vincolo reciproco: l’intera persona soffre quando la pena si annida nel corpo o il dolore pervade lo spirito.

«[M]ediante queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, eccetera, la natura mi insegna non soltanto che io sono posto nel mio corpo come un pilota nella sua nave, ma che gli sono anche congiunto così strettamente da comporre con lui un tutto unico. Se così non fosse, non proverei alcun dolore, io che sono una cosa pensante, quando il mio corpo è ferito, ma percepirei questa ferita con l’intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello. E quando il mio corpo ha bisogno di bere o di mangiare mi limiterei semplicemente a conoscere questa situazione senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Tutti questi sentimenti di fame, sete, dolore, eccetera, non sono, infatti, altro che certi modi confusi di pensare derivanti dall’unione, se non addirittura dalla mescolanza, dello spirito con il corpo»<sup>11</sup>.

Come ricorda con decisione Spallanzani, l’interpretazione di Descartes condivisa da autori che si muovono nell’alveo delle scienze cognitive, da Daniel Dennett ad Antonio Damasio, per citare i più noti, risulta fuorviante<sup>12</sup>. È in fondo proprio Descartes qui ad aiutarci, se solo torniamo con la mente

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 251. L. Shapiro, *Descartes, Passions of the Soul and the Union of Soul and Body*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 85 (2003), 3, pp. 211-248; J. Almog, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002.

<sup>12</sup> D.R. Hofstadter e D.C. Dennett (eds.), *The Mind’s I*, New York, Bantam Books, 1982, Parte I; D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991; A.R. Damasio, *Descartes’ Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, G.P. Putnam, 1994.



a quel luogo in cui afferma che «mentem corpori coëxtensam, totamque in toto, et totam in qualibet eius parte esse intelligo»<sup>13</sup>.

Nessuna separazione, bensì una «mescolanza» tra corpo e mente che schiude l'accesso a molteplici opportunità di sviluppo di un'intuizione teorica tanto a lungo rimasta incompresa. Forse la forza del dominante dualismo della tradizione platonica e giudaico-cristiana ha trasmesso lenti non del tutto terse al lettore di Descartes, che sembra piuttosto compiere un passo fermo al centro della modernità, rintracciando l'unità della persona umana e l'inseparabilità di mente e corpo.

#### 4. *Descartes: olistico ante litteram?*

Quale più significativa acquisizione si poteva ritrovare nell'opera cartesiana? Le relevantissime e numerose conseguenze di una cultura del corpo che muove da tale assunto dovettero apparire evidenti allorquando nella storia del pensiero filosofico occidentale essa venne esplicitamente concettualizzata. Perché tale passaggio si determinasse tuttavia si dovettero attendere quasi tre secoli. Arriviamo cioè più o meno diretti, in fondo con scarsi tentennamenti, sino agli albori del Novecento. Il problema delle stessa definizione di corpo, di morte, di malattia e di salute si regge ora precisamente su questo perno teorico e valoriale. Quasi all'insaputa dei più, a partire da Descartes, a partire paradossalmente proprio da colui che al contrario è stato a lungo reputato il faro del dualismo più rigido e ineludibile, il superamento della visione premoderna dell'idea della corporeità rimette in discussione la plausibilità e la presunta oggettività del dualismo tra mente e corpo.

Col tempo anche la comunità internazionale, l'Organizzazione mondiale della sanità in testa, ha riconosciuto almeno sul piano formale e normativo la validità del modello olistico, affermatosi nell'ambito della riflessione fenomenologica

<sup>13</sup> R. Descartes, *Sexte Responsiones*, AT VII, p. 423.

già nel primo Novecento con Edmund Husserl e poi sviluppatasi attraverso gli studi e i saggi di Georges Canguilhem, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty all'inizio degli anni Quaranta del secolo scorso. Non possiamo e non dobbiamo dimenticare che, da questo punto di vista, mentre i corpi e insieme le anime di milioni di esseri umani venivano torturati e massacrati nel modo più feroce e inaudito nei lager nazisti, nel 1943 in particolare vedono la luce tre opere fondamentali, anche queste tutte francesi, per dare valore e voce al «corpo-proprio» nella sua unità inseparabile.

Viene a perdere di senso così ormai anche il pensiero che si tratti semplicemente dell'unificazione di due distinti elementi, la mente e il corpo. Il corpo – ci insegna Sartre in *L'être et le néant* (1943) – è un tutto psichico. Sempre nel 1943/1944 giunge a compimento *Phénoménologie de la perception* di Merleau-Ponty. E ancora nel 1943 esce la prima edizione di *Le normal et le pathologique* di Georges Canguilhem; opere anche queste accomunate dal convincimento della biunivocità del rapporto tra mente e corpo e dell'infondatezza della irrealistica e controintuitiva loro separatezza. Forse si può dire che il 1943 è l'anno di svolta per una concezione del corpo e della mente radicalmente unitaria.

Le più recenti frontiere della medicina clinica e della ricerca medica, dell'oncologia, della pediatria, della neurologia, delle nanomedicine, come sappiamo hanno accolto e confermato l'affidabilità di una rappresentazione di mente e corpo quale composto, quale sfondo di riferimento per la comprensione della salute e della malattia, della condizione normale e di quella patologica dell'esistenza umana. Questa consapevolezza schiude molte riflessioni, anche di carattere etico e bioetico, come la questione del fine vita nelle sue molteplici declinazioni, tanto che oggi l'espressione "vita biologica" è divenuta un arcaismo, una ostinata forzatura ideologica o persino un nonsenso. Si può parlare, si è parlato autorevolmente, di «una sublimazione dell'esistenza biologica in esi-

stenza personale, del mondo naturale in mondo culturale»<sup>14</sup>. E questo non per posa o moda estraniante e rarefatta rispetto alla concretezza della vita nella sua a volte feroce materialità. Ma per la convinzione che «[i]l corpo proprio ci insegna un modo d'unità che non è la sussunzione sotto una legge [...] io non sono di fronte al mio corpo, ma sono nel mio corpo, o meglio sono il mio corpo»<sup>15</sup>. Ed è così che Merleau-Ponty può sostenere con buone ragioni un'idea – probabilmente non contrapposta al sentire di Descartes, come talvolta si è sostenuto – dalla portata rivoluzionaria e generalissima: «Un romanzo, una poesia, un quadro, un brano musicale sono individui, cioè esseri in cui non si può distinguere l'espressione dall'espresso, il cui senso è accessibile solo per contatto diretto e che irradiano il loro significato senza abbandonare il proprio posto temporale e spaziale. In questo senso il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte. Esso è un nodo di significati viventi e non la legge di un dato numero di termini covarianti»<sup>16</sup>.

Sempre per questa via si può comprensibilmente giungere a parlare di una rivoluzione culturale in ambito medico-scientifico, legata al ripensamento dei confini stessi del patologico e allo smascheramento di stereotipizzazioni sedimentatesi nel tempo, ora non più credibili, legate in particolare all'universo delle scienze psicologiche e alla psichiatria, alle concezioni della disabilità finalmente sottratte, almeno in molta teoria, al pregiudizio sociale e al suo incombente potenziale oppressivo.

È così allora che anche su questo terreno si può misurare, in conclusione, la grandezza di Descartes, dando ragione a Mariafranca, che sempre a noi colleghe e amici la ricorda e, con i suoi studi passati e in corso, la testimonia ogni volta di nuovo.

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945]; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Milano, il Saggiatore, 1965, p. 133.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 216.



## Doutes

Theo Verbeek

L'opposition réformée à la philosophie cartésienne ne se laisse pas résumer en deux mots. S'il y avait des théologiens professionnels qui déplorait la perte des méthodes et des concepts scolastiques, d'autres réformés, pas nécessairement des théologiens, ne se souciaient pas trop de méthodes ni de concepts traditionnels, mais se heurtaient à des points précis du système : l'idée de Dieu et les preuves de son existence, l'incertitude des sens, le doute. De ces points, le doute cartésien constitue sans doute le problème le plus grave, d'une part parce qu'il s'agit d'une partie très caractéristique de la méthode cartésienne laquelle, à l'opposé de l'idée de Dieu, par exemple, ne peut pas aisément être contournée, d'autre part parce qu'aux yeux d'un réformé calviniste un doute volontaire et radical est non seulement profondément absurde, mais constitue aussi un grave péché. En effet, si le croyant et même l'élu peuvent expérimenter le doute, ils ne doivent dans aucun cas l'embrasser, ne fût-ce que « une fois de leur vie » (*semel in vita*)<sup>1</sup>. Aux yeux d'un réformé, le doute est une tentation du diable, qu'il faut combattre. Ce sentiment avait été renforcé par le Synode de Dordrecht (1619), qui, dans le cinquième de ses *canons* contre les remontrants, avait affirmé le dogme de la *persévérance des saints*, selon lequel, s'il est vrai que les élus (les « saints ») peuvent tomber, ils ont toujours la force de retrouver la foi et de lutter contre le péché, la foi étant un don de grâce, gratuitement accordé et irrévocable<sup>2</sup>. Si, comme le péché, le doute fait partie de la vie humaine, vouloir dou-

<sup>1</sup> Descartes, *Meditationes i*, *Œuvres*, éd. par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (tirage en format réduit, 1996), [AT], 11 vols, VII,, 17 ; *Principia i*, art. 1, AT VIII-A, 5 ; *Regulae x*, AT X, 395.

<sup>2</sup> *La Confession de Foy des Églises Réformées des Païs-Bas [...]*, le tout publié par ordre du Synode des Églises Wallonnes tenu à Leyden, le 14 septemb. 1667, [éd. Antoine Hulsius], Amsterdam : Boom, 1687, 70-76. Sur ce dogme, qui complète la doctrine

ter revient à défier le Saint-Esprit, à se disposer au péché. Bref, aux yeux d'un réformé – et les premiers cartésiens étaient tous des réformés orthodoxes – le doute doit avoir été un des plus grands défis du système cartésien.

Dans une lettre ouverte d'Adriaen Heereboord (1614-1661) aux Curateurs de l'Université de Leyde (1648), on trouve le relais d'un incident curieux, qui réunit tous les éléments que nous venons d'évoquer<sup>3</sup>. La scène se passe dans l'auditoire de l'université pendant une promotion à la maîtrise-ès-arts de Paulus Biman, le 18 septembre 1646<sup>4</sup>. Biman vient de soutenir, sous la présidence de Jacob Golius (1596-1667), professeur de langues orientales et de mathématiques et un ami personnel de Descartes, une disputation dont un des articles était : « le doute est le début d'une philosophie indubitable » (*dubitatio indubitatae philosophiae initium est*)<sup>5</sup>. Pendant la soutenance on ne semble pas en avoir parlé. Après la soutenance, cependant, voire après que le président a déjà investi le candidat de son grade de maître et qu'on n'attend qu'un mot du recteur pour lever la séance, le théologien Jacob Trigland (1583-1654) prend soudain la parole<sup>6</sup>. Selon Heereboord « il exclamait d'un air

de la prédestination, voir Jürgen Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Moers, Neukirchener Verlag, 1961.

<sup>3</sup> Publiée pour la première fois en février 1648 (*Sermo extemporaneus de recta philosophice disputandi ratione ; accedit ejusdem Epistola ad Academiae Leidensis Curatores*, Leyde : Hack, 1648), la *Lettre aux curateurs* devait être réimprimée dans toutes les éditions des *Meletemata philosophica* de Heereboord, gros recueil de disputations et d'autres morceaux, publié pour la première fois en 1657.

<sup>4</sup> Biman s'inscrit à l'université, à l'âge de 12 ans, le 15 février 1638 (*Album studiosorum Academiae Lugduno-Batavae MDLXXV-MDCCCLXXV*, La Haye, Nijhoff, 1875, 293). Après avoir été ministre dans plusieurs villages de Hollande, il était de 1657 jusqu'à sa mort (1687) recteur de l'École latine d'Enkhuizen (C. Louise Thijsen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1954 (réimpr. 1989), 95). Il doit avoir eu une vaste culture, étant également actif comme médecin et arpenteur (cf. Geraerdt Brandt, *Historie der vermaerde zee- en koop-stad Enkhuisen*, 2<sup>e</sup> éd., Hoorn, Duyn, 1747, 289).

<sup>5</sup> La disputation originale étant perdue, cet article est tout que nous en connaissons. Elle contenait sans doute quelques dizaines d'articles choisis dans toutes les disciplines de la Faculté des arts (lettres, histoire, philosophie, peut-être mathématiques).

<sup>6</sup> Né dans une famille catholique, Trigland faisait des études de théologie à Louvain, où la lecture d'Augustin aurait fait naître chez lui de la sympathie pour

consterné [*ait voce grandi, vultu gravi*], qu'il était étonné que de telles idées pussent être soutenues ; qu'elles étaient dangereuses, nouvelles, contre Aristote ; qu'elles menaient au scepticisme ; que des doutes pareils pouvaient aisément passer de la philosophie en la théologie ; que les étudiants pouvaient commencer à douter de tout, d'eux-mêmes, de Dieu, etc<sup>7</sup> ». Trigland, spécialiste sur le dogme de la persévérance, était en train d'y vouer une série de disputations<sup>8</sup>. Pour couper court à cette scène le recteur, Ewaldus Screvelius (1575-1647), professeur de médecine, consulte rapidement les professeurs qui sont présents, et réaffirme la position officielle de l'université que « la philosophie péripatéticienne est la seule à être enseignée ici » — réaffirmation qui est consignée immédiatement aux actes du sénat<sup>9</sup>. Aux yeux de Heereboord, c'était un affront, non seulement à Golius, accusé ainsi d'avoir ignoré les règles et encouragé des opinions dangereuses, mais aussi à lui-même, qui avait fait soutenir plusieurs fois déjà la thèse que la philosophie doit commencer par le doute. Toutefois, une semaine plus tard Golius devait profiter d'une soutenance présidée par Heereboord pour faire une déclaration publique que « ni son âge, ni ses années de professeur » ne lui eussent permis d'encourager des idées aussi criminelles que

la Réforme. Ayant définitivement rompu avec le catholicisme romain en 1603, il devenait ministre à Stolwijk en 1607, puis (1610) à Amsterdam. À partir de 1634 il était professeur de théologie à Leyde. Représentant de l'aile rigide et austère de l'orthodoxie il était un des députés du Synode de Hollande Septentrionale au Synode Général de Dordrecht (1618-19). Une de ses disputations provoquait la lettre de Descartes aux Curateurs de l'Université de Leyde du 4 mai 1647 (P.C. Molhuysen, *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, 7 vols., La Haye : Nijhoff, 1913-1924, III, « Bijlagen », 1\*-5\*, cité comme *Bronnen* (<<http://resources.huysgens.knaw.nl/>>) ; AT V, 2-12, 23).

<sup>7</sup> Heereboord, *Meletemata* A 12. Nous citons cet ouvrage dans l'édition de 1665 (*Meletemata philosophica*, Amsterdam : Ravestein, 1665). Comme ce volume se compose de plusieurs tomes chacun avec sa propre pagination, le numéro de la page est précédé de A, B, C, etc, indiquant le tome.

<sup>8</sup> Titre général : *De vere fidelium et regenitorum in fide et pietate perseverantia* (I-X), Leyde : Elsevier, 1647. Il s'agit d'une dizaine de disputations, faisant partie d'une série beaucoup plus grande contre les remontrants (*Disputationes theologicae in Confessionem et Apologiam Remonstrantium*).

<sup>9</sup> *Bronnen*, II, 302.

le scepticisme et l'athéisme. Citant le début du Livre III de la *Métaphysique* d'Aristote, il aurait montré que, loin d'être dangereux ou nouveau, un doute préliminaire était déjà exigé par Aristote. Heereboord aurait renchéri en montrant que c'est là la façon ordinaire d'Aristote de procéder, « et ainsi toute cette crainte futile que ce serait dangereux ou nouveau pouvait être dissipée<sup>10</sup> ».

Dissipée, peut-être, mais deux mois plus tard, le 10 novembre 1646, Heereboord fit soutenir une disputation sur le texte d'Aristote cité par Golius<sup>11</sup>. Dans la disputation Heereboord cite, outre le texte grec d'Aristote (995<sup>a</sup>24-<sup>b</sup>4), la traduction, d'ailleurs parfaitement classique, du cardinal Basile Bessarion (1403-1472) : « Pour la connaissance qu'on cherche, il faut que nous commencions par un inventaire des choses dont il faut d'abord douter » (*ad illam, quae quaeritur, scientiam necesse est in primis nos percurrere de quibus primum dubitandum est*)<sup>12</sup>. Ensuite Heereboord cite plusieurs commentateurs qui interprètent le texte dans le même sens, et souligne que c'est là la façon dont Aristote procède presque toujours, citant en exemple les *Problèmes* et les *Mécaniques*. Il conclut que « si l'on veut correctement philosopher et atteindre une science indubitable, il faut commencer par le doute ». La disputation contient aussi deux séries de corollaires, la première énumérant douze critères d'une *philosophie vraie*, et la seconde autant

<sup>10</sup> *Meletemata* A, p. 13.

<sup>11</sup> *Disputatio metaphysica ad Aristotelis l. 3 Metaph. c.1, text. 1 et 2*, Leyde, Elsevier, 1646. Un exemplaire se trouve dans la *Bayerische Staatsbibliothek* (Münich). Le répondant est Guilielmus (Willem) Wassenberg. Il s'était inscrit, âgé de 16 ans, le 26 octobre 1643 comme étudiant de philosophie (*Album studiosorum*, 354). Il devait être candidat (*proponent*) à Hauwert (1649), et ministre à Wormer (1652), Medemblik (1661) et Enkhuizen (1662), avant de s'embarquer (1668) pour les Indes Orientales. Arrivé à Batavia en 1669 il y fut confirmé comme ministre en mars 1670 mais mourut deux mois après (C.A.L. van Troostenburg de Bruijn, *Biographisch woordenboek van Oost-Indische predikanten*, Nimègue, Milborn, 1893, 476). La disputation est réimprimée, mais sans les corollaires, dans *Meletemata* B, 322-27).

<sup>12</sup> Imprimée pour la première fois à Paris en 1515, la traduction de Bessarion est souvent réimprimée, la dernière fois probablement au XIX<sup>e</sup> siècle dans l'édition générale d'Aristote par August Immanuel Bekker (1785-1871) et dans l'édition bilingue (grec-latin) d'Aristote publiée chez Firmin Didot.



d'une *philosophie vaine*. Une philosophie vraie pratique la charité chrétienne, aime la vérité, est modeste et humble, attache beaucoup d'importance à la méthode, garde un jugement libre, veut être utile « sans se perdre en des futilités et des subtilités superflues », tâche d'être brève et concise, et consacre tous ses efforts à la paix et à l'harmonie. Une philosophie vaine par contre serait impie, injuste, fausse (car « donnant dans les traditions des hommes »<sup>13</sup>), sophistique et obscure, servile, adulateur, crédule et bassement soumise (*serua, adulatrix, credula, et vile mancipium*), inutile, confuse, obscure et difficile, et enfin « hypocrite, pleine de flatterie et de feinte, ombrageuse, séditeuse, pleine d'agitation, rancuneuse, féroce » (*hypocritica, similans ac dissimulans, suspiciosa, seditiosa, tumultuosa, persecutrix, sanguinaria*). Étant donné ces critères 1) il faut faire une distinction entre la philosophie d'Aristote et celle des aristotéliens, la première étant plus proche d'une philosophie vraie que la seconde ; 2) celle d'Aristote est riche en contenu, bien ordonnée et libre, ce qu'on ne peut point dire de celle des aristotéliens ; 3) dans les livres d'Aristote les thèses et les explications sont distinguées des digressions et des commentaires, ce qui n'est pas le cas des aristotéliens ; 4) les alexandristes, les averroïstes et les scolastiques ne sont pas fidèles à Aristote. Le tout se termine par un poème de Henricus Bruno (1617-1664), dédié au président et glorifiant la liberté de la philosophie<sup>14</sup>. Retenons trois points particuliers : 1) l'identification du doute cartésien avec la procédure décrite par Aristote dans

<sup>13</sup> Heereboord pense sans doute au mot de la Bible : « Prenez garde que personne ne fasse de vous sa proie par la philosophie et par une vaine tromperie, s'appuyant sur *la tradition des hommes*, sur les rudiments du monde, et non sur Christ » (Col. 2.8) (trad. Segond).

<sup>14</sup> Le poème est réimprimé dans *Meletemata* B, 327. Bruno (de son nom civil Bruyningh) est connu comme *poeta minor* (en latin et en néerlandais). Il était secrétaire littéraire de Constantijn Huygens (1596-1687) et gouverneur de ses enfants. Excellent latiniste mais mauvais didacticien, il avait plusieurs postes dans l'enseignement secondaire avant d'être renvoyé comme recteur de l'École latine de Hoorn en 1660. Il mourut dans une institution de charité. Descartes lui écrit une note sur *Momenta desultoria* (La Haye, Vlacq, 1644), recueil de poèmes latins de Huygens ([novembre 1644], AT IV, 661-62). La plupart de ses propres poésies sont réunies dans un recueil posthume, *Mengel-moes van verscheyde gedichten op aller-hande voor-*

la *Métaphysique* ; 2) la dissociation d'Aristote et de l'Aristotélisme ; 3) l'interprétation morale de deux manières différentes de philosopher.

Quant au premier point, on a déjà vu de quelle façon ce texte est traduit par Bessarion<sup>15</sup>. Si du point de vue de Heereboord et de Golius cette traduction est très opportune, il faut avouer qu'elle est aussi très tendancieuse. En effet, tout ce qu'Aristote veut qu'on fasse est qu'on « commence par une revue des problèmes qui doivent être résolus d'abord », et qu'on étudie, non seulement « les opinions contradictoires des divers philosophes », mais aussi « tous les points obscurs qu'ils peuvent avoir oubliés d'élucider » — bref, qu'on dresse un état de la question. Sans cela, on ne serait même pas capable « de reconnaître si l'on a trouvé ou non ce que l'on cherchait, puisqu'alors on n'a point de but marqué, tandis que pour celui qui a commencé en se posant ces questions ce but est clair ». Enfin, lorsqu'on connaît tous les arguments, « on est nécessairement mieux à même de juger ». Ce qui est demandé par Aristote est, autrement dit, qu'avant de procéder à la solution d'un problème, il faut avoir analysé ce problème, étudié ce que d'autres en ont dit, et fait un plan de travail. Quant aux *Problèmes* d'Aristote, qui sont évoqués par Heereboord à titre d'exemple, ouvrage que du reste on n'attribue plus maintenant à Aristote, il s'agit d'un immense recueil de problèmes, dans lequel chaque article commence littéralement par un « pourquoi » (*dia ti*), comme par exemple, « pourquoi le sommeil vient-il plus vite quand on se couche sur le côté droit ? » (*Probl.* VI, 5, 886<sup>a</sup>4). Le cas des *Mécaniques*, ouvrage d'une authenticité aussi douteuse, n'est pas différent : chacun des chapitres dont cet ouvrage se compose, commence par une question, comme, par exemple « pourquoi les rameurs qui se trouvent au milieu du navire contribuent-ils le plus au mou-

*vallende saecken*, 2 vols., Leyde : Wagenaer, 1666. Une traduction des Psaumes avait été publiée en 1656 ( *Davids Psalmen*, Amsterdam, De Leeuw, 1656).

<sup>15</sup> Je tiens à remercier mon ami et collègue Jaap Mansfeld qui a voulu m'éclairer sur ce texte d'Aristote.

vement du bateau ? » (*Mech.* 4, 850<sup>b</sup>10). Bref, ce qui est exigé par Aristote dans tous ces cas est qu'on ait une idée claire du problème qu'on veut résoudre, qu'on étudie ce que d'autres ont dit sur le même sujet, qu'on procède avec méthode. En effet, la notion centrale du début du Livre III de la *Métaphysique* est *aporia*, c'est-à-dire *embarras, difficulté, incertitude*. Et, une fois donnée cette *aporia*, il faut l'analyser (« dénouer »), préciser, dépasser, car « pour la pensée, une *aporia* est ce qu'est pour un homme d'être enchaîné : il est impossible de marcher en avant » (995<sup>a</sup>33)<sup>16</sup>.

Quant au second point, c'est-là un des thèmes favoris de Heereboord. Dans son discours de présentation de 1640, il avait déjà souligné que depuis Aristote les philosophes ont eu le choix entre un commentaire d'Aristote, et une interrogation de la nature<sup>17</sup>. Depuis Andronicos de Rhodes (1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) les philosophes n'auraient fait que le premier<sup>18</sup>. En fait, malgré Dante, Pétrarque, Pic de la Mirandole en Italie, et Érasme, Luther, Melancton chez nous, qui ont été les premiers à « nettoyer ces écuries d'Augias », la réforme de la philosophie se ferait toujours attendre. En effet, la méthode authentique de la philosophie serait « d'aborder la nature même des choses, d'examiner leurs causes, d'observer celles qu'on trouve, de soumettre à d'autres expériences celles qu'on observe, de rendre utiles à la vie humaine par des applications celles dont on a fait des expériences, et ainsi d'admirer, de connaître, de célébrer dans les ouvrages de la nature le plus

<sup>16</sup> On ne trouve la traduction de *aporia* comme *doute* que chez les traducteurs plus anciens, probablement sous l'influence de la traduction de Bessarion. Les traducteurs modernes préfèrent généralement *difficulté, problème*, etc.

<sup>17</sup> Heereboord, jusque-là sous-recteur de l'École latine de Middelbourg, avait fait savoir aux curateurs d'être intéressé à un poste de professeur de philosophie. On lui donnait un professorat *extraordinaire* de logique à un salaire de f500 par an (*Bronnen* II, 251). Depuis il était devenu sous-recteur du *Collège des États* (collège des boursiers théologiques des États de Hollande et des villes hollandaises) et professeur *ordinaire* de logique et de morale.

<sup>18</sup> La même dissociation d'Aristote et de la tradition qu'il inspire se trouve chez Descartes (*Discours vi*, AT VI, 70).

puissant, le plus sage, le plus bienfaisant des artisans »<sup>19</sup>. À ce moment, Heereboord n'était pas encore cartésien (on dirait que son programme est plutôt baconien), et du reste il a toujours refusé de se laisser étiqueter — comme il devait le déclarer dans la préface de la première édition de ses *Meletemata* (Leyde : Moyaert, 1654), son gros recueil de synthèse, il n'était « ni l'adversaire, ni le martyr, ni le bouffon, ni l'épigone d'aucun philosophe » (*neque enim ego ullius philosophi sum, vel mastix, vel martyr, vel momus, vel mimus*). De toute façon, si Aristote n'est pas un représentant parfait de la philosophie vraie, il en serait au moins un représentant approximatif, ce qui ne serait pas le cas de tous ceux qui se disent aristotéliens.

Cela nous mène au troisième point, celui de la valeur morale de certains choix philosophiques. En sa forme explicite, c'est-là pour Heereboord un thème relativement nouveau. Il y avait touché tout au plus d'une façon très générale par son insistance sur la liberté de la philosophie — liberté qui lui serait pour ainsi dire naturelle, étant né sous le ciel libre des Pays-Bas, et laquelle, naturellement, il accordait aussi à ses étudiants (*indulsi studiosis meis, nulli negandam, in disputando, ingenii et iudicii libertatem, uti ipse sum liberior, sub libero ac Batavo aëre natus*)<sup>20</sup>. Mais ce thème n'était pas absolument nouveau, parce que dans la polémique qui divisait le monde philosophique des Provinces Unies depuis 1641, les adversaires de Descartes l'avaient accusé d'athéisme, de scepticisme, de libertinage, et l'avaient comparé à Vanini (1585-1619), de mémoire infâme<sup>21</sup>. En effet, aux yeux des théologiens réformés de l'époque l'athéisme est avant tout une catégorie pratique : si l'athée nie l'existence de Dieu, c'est qu'il veut ignorer

<sup>19</sup> Pour le texte complet, voir *Meletemata* A, 1-6.

<sup>20</sup> *Meletemata* A, 9.

<sup>21</sup> Martinus Schoock, *Admiranda methodus novae philosophiae Renati des Cartes*, Utrecht : Van Waesberge, 1643, Sect. IV, cap. 3, 261-67 (trad. fr. dans *La querelle d'Utrecht*, éd. Theo Verbeek, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, 315-17) ; cf. Descartes, *Epistola ad Voetium*, ix, AT VIII-B, 173-82 (*Querelle d'Utrecht*, 390-94).

sa volonté et suivre ses inclinations<sup>22</sup>. L'athée ne serait donc guère humain, presque une bête. En insistant sur la liberté et la tolérance de la philosophie vraie et en associant cette liberté avec la liberté politique d'un pays qui vient de se libérer dans une lutte que les théologiens et les ministres voyaient comme une lutte essentiellement religieuse, Heereboord renverse les rôles aux dépens de la philosophie scolastique : ce n'est pas les nouveaux philosophes qui menacent la religion et la morale, et qui s'appuient sur la *tradition des hommes*, étant séduits par les *rudiments du monde*, mais les scolastiques, y compris tous ces théologiens qui en font dépendre l'orthodoxie religieuse<sup>23</sup>.

Une autre question doit encore nous occuper. S'il est clair que, comme d'autres cartésiens néerlandais, Heereboord fait un effort délibéré de *normaliser* Descartes, de le réintégrer en la tradition de la philosophie professionnelle, voire de montrer que ce qui pourrait choquer la conscience d'un réformé, peut ou bien être reformulé d'une façon innocente, ou bien être contourné, on peut se demander à quel point il s'éloigne d'un Descartes plus « authentique ». Quant au doute cartésien, la réponse est sans aucun doute négatif : en sa forme la plus mûre le doute cartésien consiste, non pas à se poser une question, à faire un plan de travail, à étudier la littérature, à dresser un état de la question (au contraire !), mais à révoquer en doute tout ce que jusque là on avait tenu pour certain au point de rejeter comme faux tout ce qui n'est pas absolument certain, voire à mettre en doute, au moyen de l'hypothèse du malin génie, les instruments mêmes de la connaissance (les sens, l'imagination, la mémoire, l'entendement). Toujours est-il que dans les *Regulae* Descartes donne l'exemple d'un « homme qui se propose d'examiner toutes les vérités à la

<sup>22</sup> En fait, selon la *Confession néerlandaise* telle qu'elle était interprétée au XVII<sup>e</sup> siècle, un athéisme purement théorique, développé au moyen de la logique et soutenue avec sincérité, est strictement impossible, étant donné que chaque homme a une notion naturelle de Dieu, faible il est vrai, mais suffisant pour le rendre *inexcusable* (art. 2, *Confession des Églises réformées* [...]) (voir note 1), 2).

<sup>23</sup> Descartes fait plus ou moins la même chose dans la *Lettre à Dinet* (AT VII, 578-79) et dans la *Lettre à Voetius* (iv, AT VIII-B, 39-55).

connaissance desquelles la raison humaine suffit, examen que doivent faire une fois dans leur vie (*semel in vita*) tous ceux qui travaillent sérieusement à s'élever jusqu'au bon sens ». S'étant rendu compte que « rien ne peut être connu antérieurement à l'entendement », un tel homme fera un dénombrement de « tous les autres instruments de connaissance que nous possédons en sus de l'entendement », à savoir l'imagination et les sens, et « voyant qu'à proprement parler la vérité ou la fausseté ne peuvent se trouver que dans l'entendement », il s'efforcera à éliminer tout ce qui peut induire l'entendement en erreur<sup>24</sup>. Que ce soit là une version, embryonale pour ainsi dire, du doute, me semble évident ne fût-ce qu'à cause du *semel in vita*. Seulement, le doute se présente encore comme un « dénombrement » (*enumeratio*), exceptionnellement important il est vrai, mais ayant seulement pour but, d'une part d'établir une hiérarchie des fonctions cognitives et par là un ordre des problèmes à résoudre, d'autre part de déterminer les limites de notre entendement : celui qui le fait, et qui le fait bien, « aura le sentiment de ne plus rien ignorer par manque d'esprit ou de technique »<sup>25</sup>. S'il y a des problèmes qui le surpassent, ce sera ou bien parce que leur solution présuppose des connaissances qu'il n'a pas encore ou bien parce qu'ils surpassent l'entendement humain.

Enfin, est-il possible qu'en introduisant sa propre version du doute dans le *Discours* et surtout dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes ait été influencé par la traduction de Bessarion ? On ne peut pas l'exclure d'une façon absolue. S'il a jamais lu la *Métaphysique* d'Aristote, ce n'était probablement pas en grec, mais en latin, et la traduction de Bessarion était très répandue. Mais, sauf qu'il n'existe aucune preuve qu'il ait lu la *Métaphysique*, il faut supposer que dans ce cas il n'eût pas manqué d'invoquer l'autorité d'Aristote pour se défendre

<sup>24</sup> *Regulae ad directionem ingenii* VIII, AT X, 395-96 (trad. J. Brunschwig dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-73, I, 118-19).

<sup>25</sup> *Regulae* VIII, AT X, 396/Alquié-Brunschwig I, 119.

contre tous ceux qui l'attaquaient à cause du doute, tout comme dans les *Principes* il invoque l'autorité d'Aristote pour défendre sa façon d'expliquer les phénomènes *visibles* par des parties, des configurations et des mouvements, qui, étant essentiellement *invisibles*, peuvent seulement être imaginés<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> *Principia* iv, art. 204, AT IX-A, 327. Descartes renvoie à la *Météorologie* d'Aristote (I, 5, 344<sup>a</sup>5-10).





*Tempo lungo.*  
*Gassendi e le genealogie ostili*

Giambattista Gori

*De vita et moribus Epicuri* è la prima opera pubblicata da Gassendi su Epicuro. Egli vi perveniva in una fase avanzata della sua attività, quando era noto per i suoi lavori di argomento scientifico e per diversi scritti polemici, il più rilevante dei quali era stata una serrata critica delle *Meditationes* cartesiane che aveva contribuito a consolidare la sua reputazione in ambito filosofico. Pubblicato nel 1647 ma redatto tra il 1633 e il 1634, *De vita et moribus Epicuri* usciva a vent'anni dall'inizio di un vasto ed elaborato progetto che aveva messo capo alla redazione manoscritta di *De Vita et Doctrina Epicuri*. La componente biografica, morale e quella dottrinale risultavano così inscindibilmente legate tra loro. Nondimeno, Gassendi decideva di stralciare i primi otto libri dedicati alla vita di Epicuro per pubblicarli come un'opera a sé stante. Il filosofo provenzale si era trovato di fronte ad una difficoltà preliminare, rappresentata dalla cattiva fama di Epicuro, che contrastava con i testi epicurei e con le testimonianze che veniva raccogliendo e vagliando a partire dal decimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. Per rimuovere questa opinione, tanto ingiusta quanto radicata, Gassendi si impegnava in una paziente indagine critica e filologica che si proponeva di restituire a Epicuro una immagine veritiera e filologicamente fondata. Questo Epicuro *restitutus*, finalmente emendato dalla sua cattiva fama, non poteva però essere realizzato senza entrare nella fitta e ingarbugliata rete di polemiche, maldicenze, calunnie, accuse personali che avevano accompagnato dall'inizio il fondatore del Giardino e la sua scuola.

Ai suoi esordi, Gassendi aveva trovato una difficoltà analoga ma di segno opposto, costituita dall'autorità e dalla fama della "setta" aristotelica. Prima di metter mano alla apolo-

gia di Epicuro, aveva esordito nelle *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624) con una metodica demolizione dell'impianto aristotelico che non aveva risparmiato la figura dello stesso Aristotele. Questa critica *ad hominem* viene generalmente trascurata negli studi su Gassendi. In primo luogo perché interessati a sottolineare componenti concettuali quali l'esercizio della scepsti – d'impronta accademica o pirroniana – o la incidenza del nominalismo. Quanto agli obiettivi polemici si ritiene generalmente che la polemica gassendiana sia diretta contro gli aristotelici piuttosto che nei confronti di Aristotele. Intanto sollevando quest'ultimo dalla mediocrità dei suoi seguaci per aver saputo dar libero inizio a una sua filosofia in nome della *libertas philosophandi*, patrocinata da Gassendi contro il servilismo intellettuale degli aristotelici<sup>1</sup>. A un esito non diverso si perviene sul piano di quella che si può definire etica della controversia. A Gassendi viene infatti riconosciuto il merito di aver condotto secondi canoni di urbanità e moderazione le diverse polemiche in cui si è trovato coinvolto, evitando di tradurre il dissenso teorico in attacchi personali e tantomeno in accuse denigratorie. E questo – ha osservato Sylvie Taussig – non soltanto nei confronti di autori contemporanei come Robert Fludd, Herbert di Cherbury o nel corso della polemica che aveva opposto Gassendi a Descartes, ma anche quando aveva aperto le ostilità contro gli aristotelici nelle *Exercitationes paradoxicae*: «Gassendi évite fondamentalement les querelles personnelles et les critiques *ad hominem*: ainsi procède-t-il envers Aristote, en tant qu'il attaque son syllogisme et ses épigones, et non pas le fondateur du Lycée lui-

<sup>1</sup> Tengo presente la recente lettura di Delphine Bellis, *La Libertas Philosophandi contre le dogmatisme selon Pierre Gassendi*, in *Libertas Philosophandi*, a cura di Diego Donna e Mariafranca Spallanzani, «dianoia. Rivista di filosofia» XXV (2020), pp. 113-122, 119 in particolare, con riferimento a P. Gassendi *Exercitationes paradoxice adversus Aristoteleos*, cit. liber I, Exercitatio II «Quod immerito Aristotelei libertatem sibi philosophandi ademerint» pp. 49 e 57; argomento anticipato nella *Praefatio*, p. 13.

même, qu'il invoque même extrêmement souvent, y compris contre les thèses aristoteliciennes»<sup>2</sup>.

In realtà, il contesto delle polemiche cambia radicalmente quando, invece di autori contemporanei, non gravati da antiche accuse personali, investe i filosofi antichi e Aristotele ed Epicuro in particolare. Nella sua serrata polemica nei confronti del corpus aristotelico, Gassendi riattivava infatti le antiche e virulente accuse che avevano accompagnato fin dalle origini la figura dello Stagirita. Come, d'altra parte e a maggior ragione, il recupero della filosofia del Giardino avrebbe richiesto, di qui a qualche anno, una preliminare e articolata difesa del suo fondatore dalle calunnie che lo avevano investito.

La ostilità tra aristotelici ed epicurei era stata molto acuta e le *Exercitationes* ne rivelano ampie tracce. Il loro piano – mai portato a termine e fermo ai primi due libri – prevedeva in fisica la introduzione del vuoto contro la teoria aristotelica del luogo e in filosofia morale la dottrina della *voluptas* che veniva a coincidere con il sommo bene; mentre il secondo libro, ancora inedito nella prima edizione, era dedicato alla confutazione della dialettica aristotelica che doveva poi essere soppiantata dalla canonica di Epicuro. Inoltre, in questa fase i lavori su Epicuro, inclusa l'apologia in sua difesa, erano ancora concepiti come appendice delle *Exercitationes*, che Gassendi si propone di completare<sup>3</sup>. E nel corso del testo, Gassendi si mostrava consapevole della ostilità di Epicuro nei confronti della dottrina di Aristotele, nonché del suo prestigio in qualità di

<sup>2</sup> S. Taussig, *Pierre Gassendi (1592-1655). Introduction à la vie savante*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 19 e 33-34, 164-165, dove si chiarisce la posizione ambivalente di Gassendi nei confronti di Aristotele.

<sup>3</sup> P. Gassendi, *À Eryck van de Putte, 9 avril 1628*, in Pierre Gassendi, *Lettres Latines*, a cura di Sylvie Taussig, lettre 7, Brepols, Turnhout 2004, tome I, pp. 18-19. Vedi anche P. Gassendi, *À Gaffarel, 8 mars 1629*. Quando si tratterà di affrontare la critica della dialettica nel *De Vita* (VIII, 10), Gassendi rinverrà alle *Exercitationes*. Facendo dell'antiaristotelismo la chiave interpretativa dell'opera di Gassendi, Barry Brundell arrivava a vedere nel postumo *Syntagma Philosophicum* la compiuta realizzazione del programma delle *Exercitationes*: *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1987, pp. 137 e ss. in particolare.

fondatore della scuola del Giardino, certo non inferiore a quello vantato dagli aristotelici a favore dello Stagirita<sup>4</sup>.

Queste accuse personali costituiscono un motivo circoscritto e parziale all'interno della complessa vicenda dell'antiaristotelismo di Gassendi. Né, d'altra parte, sono comparabili con l'impegno dispiegato nel riscattare la biografia di Epicuro dalla bimillennaria diffamazione nei suoi confronti. Soltanto Epicuro richiedeva una biografia, che diventava il modello esemplare di una genealogia ostile da sottoporre alla critica delle fonti e alla indagine filologica. Nondimeno, le accuse *ad hominem* contro Aristotele rivestono un significato non trascurabile e non rimangono episodiche, nonostante la condanna dell'atomismo e la presa di posizione di Mersenne in difesa di Aristotele ne *La Vérité des Sciences*. Esse saranno riproposte in coincidenza con le due edizioni di *De vita et moribus Epicuri*: nel 1649 – anno delle *Animadversiones* sul decimo libro di Diogene Laerzio – e nella edizione postuma del 1658. In tal modo, la rivalutazione morale di Epicuro si sarebbe contrapposta come una costante alla svalutazione di Aristotele sul piano personale<sup>5</sup>.

Questa rappresenta tuttavia soltanto una delle molteplici genealogie ostili che avevano alimentato le rivalità di scuola tra i filosofi greci. A inizio Ottocento, il filologo olandese Jan Luzac avrebbe pubblicato una corposa raccolta di esempi sulla litigiosità fra i filosofi greci nelle sue *Lectiones atticæ*, muovendo dal caso di Socrate diffamato per aver avuto non la sola Santippe, ma due mogli. Dalla "causa socratica" non emergeva un'opposizione metodica e argomentata tra i diversi indirizzi filosofici, ma uno scambio di colpi bassi che sposta-

<sup>4</sup> Gassendi, *Exercitationes* cit., Ex. III, art. 9 e 4, p. 83, 77, in riferimento al celebre elogio di Lucrezio.

<sup>5</sup> La collocazione in *Opera Omnia* (Lyon, 1658) dei due testi poteva corroborare la idea di una continuità tra antichi e moderni. In *Opera Omnia, Exercitationes* erano inserite nel tomo III unitamente agli scritti polemici rivolti ai contemporanei come Fludd, Herbert di Cherbury, Descartes..., mentre *De vita et moribus Epicuri* era rubricata subvoce "biografie" nel tomo V insieme alle *Vite* di Peiresc – patrono di Gassendi – di Tycho Brahe, Copernico, Peurbach, Regiomontano, con il risultato di perdere la diversa profondità temporale tra moderni o contemporanei da una parte e il "tempo lungo" degli antichi.

va la disputa sul piano personale, finendo per investire anche la validità delle rispettive filosofie. Proprio per questo, Luzac aveva cura di avvertire, attraverso Cicerone *De finibus* I, 8, 27, che tutte quelle contumelie non intaccavano il valore della filosofia<sup>6</sup>. La “causa socratica” aveva la sua premessa nella diffusa litigiosità dei filosofi greci, riconducibile a spirito di emulazione, invidia, odio, moventi che contribuivano a inquinare le fonti. Si rendeva allora indispensabile una critica delle fonti, non priva di parzialità che appariva evidente quando Luzac affrontava la “causa epicurea”. A dispetto della testimonianza favorevole di Diogene Laerzio e degli sforzi apologetici di Gassendi, Bayle e di quanti avevano voluto santificare vita e costumi di Epicuro e degli epicurei, Luzac si affidava ancora a Cicerone, *De natura deorum* I, 33, 93, che, attraverso Cotta, esponente della Academia, denunciava la animosità e la ingratitudine di Epicuro insieme alle insolenze della sua scuola nei confronti dei filosofi rivali<sup>7</sup>.

La critica delle fonti e la filologia successive, in particolare nel corso del Novecento, hanno attribuito notevole rilievo alla tradizione biografica, preferendo ricondurre l’ “odio filosofico” a contesti polemici determinati, in larga parte riconducibili a dissensi dottrinali, rivalità di scuola o a ostilità di natura politica. Le testimonianze sfavorevoli erano così ricondotte a una genealogia avversa, che nel caso di Aristotele chiamava in causa soprattutto Epicuro e gli epicurei.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> J. Luzac, *Lectiones atticae, de digamia Socratis dissertatio*, Luchtmans, Leiden 1809, sectio secunda, par. 1, *De discordiis philosophorum mutuisque inter eos calumniis ipsitamen philosophiae non imputandis*, p. 102: «Cicero res a personis, praecepta a moribus, doctrina ab exemplis praeclare discernens». Luzac appartiene alla scuola filologica olandese che fa capo a Hemsterhuis e a Valckenaer, suo discepolo e maestro di Luzac. Devo la indicazione all’amico Luigi Lehnus.

<sup>7</sup> J. Luzac, *Lectiones* cit., pp. 109-110 e 159.

<sup>8</sup> I. Düring, *Aristotele*, (1966), trad. it. a cura di P.L. Donini, *Aristotele*, Milano, Mursia, 1976, p. 25: «I nemici più esasperati (di Aristotele) si trovano tra gli Epicurei [...] La campagna denigratoria condotta dagli Epicurei ha lasciato tracce profonde e sarà fatta rivivere nel Rinascimento per opera di Gassendi e Patrizzi».

Il recupero delle antiche ostilità contro Aristotele si svolgeva attraverso un accorto dosaggio di argomenti che interessano la relazione tra biografia e opera, non ancora vincolata al modello dossografico delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, che pure vengono utilizzate. La critica dottrinale rimaneva in primo piano. L'adesione alla "setta" aristotelica era fondata principalmente sull'autorità della dottrina, consegnata nei libri attribuiti ad Aristotele. Gassendi sottoponeva allora ad indagine critica l'attribuzione dei libri per passare poi all'impianto dottrinale.<sup>9</sup> L'esercizio critico nei confronti dei libri attribuiti ad Aristotele rispondeva all'esigenza di salvare Aristotele da errori e fraintendimenti imputabili agli aristotelici<sup>10</sup>. Nondimeno Gassendi non rinunciava ai vantaggi che potevano derivare dal ricorso alle accuse personali. Le antiche genealogie ostili tornavano utili nel riverberare una immagine negativa sulla pretesa infallibilità di Aristotele, i cui primi destinatari erano gli stessi aristotelici<sup>11</sup>. Gassendi faceva così precedere la sua disamina critica da un ritratto a tinte forti di Aristotele attingendo, senza scrupoli filologici, ad una anedddotica di dubbia consistenza già utilizzata dalla polemica anti aristotelica in età rinascimentale e dagli atomisti del primo Seicento.

Che il ricorso ad accuse personali a scopo di dissuasione sul piano dottrinale fosse praticato risulta da un luogo di *De vita et moribus Epicuri* in cui Gassendi, a proposito delle ingiurie attribuite a Epicuro nei confronti dei filosofi rivali, ricorda di aver appreso in una situazione simile che fosse lecito "infamare vitam auctorum"<sup>12</sup>. Questo risulta chiaramente dalle prese di posizione di Mersenne ne *La Vérité des Sciences*,

<sup>9</sup> P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, L. I, Ex. IV: «Quod maxima sit incertitudo librorum Doctrinaeque Aristoteleae». E art. 1, op. cit., p. 95.

<sup>10</sup> P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, Ex. IV, art. 13, op. cit., p. 113, sub fine.

<sup>11</sup> P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, cit. Ex. III art. I, p. 71: «Sequitur jam examinemus quid ita sollicitare animos nostros debeat, ut Aristoteleam Sectam adeo unice complectamur. Et imprimis quidem aliquis attendens *ad personam ipsius Authoris*, persuadere sibi posset ejusmodi illum fuisse ut vel non potuerit, vel certe noulert errare». Mio il corsivo.

<sup>12</sup> P. Gassendi, *Vie et mœurs d'Epicure*, cit. L. V, Cap. 7, T. II, p. 79: «Cum videam in simili causa dici ab aliquibus licere nonnunquam infamare vitam Auctorum,

pubblicato un anno dopo le *Exercitationes*. Il contesto rimanda alla vicenda delle tesi atomiste presentate a Parigi nell'agosto 1624 dall'alchimista Villon, subito proibite e seguite dalla dura condanna del Parlamento e della Sorbona, con il divieto di prendere posizione contro la filosofia aristotelica. Nelle parole dell'alchimista, al quale Mersenne dava voce, la validità della dottrina sarebbe stata scossa se preceduta dal resoconto delle malefatte di Aristotele<sup>13</sup>.

Suscettibili di essere messe in dubbio nonostante l'autorità delle fonti, quelle testimonianze erano respinte da Mersenne in forza di un criterio storiografico accettabile per uno storico professionale della filosofia. La consistenza di una dottrina non è invalidata da una vita, per quanto depravata essa sia; l'argomento dai costumi alla dottrina non è valido, come non lo è quello che pretende di concludere dalla dottrina ai costumi: «Tous les angles droits seroient encore égaus, bien qu'Euclide eût été le plus méchant homme du monde, car la *Vérité des Sciences* est indépendante de nos coùtumes et de nos façons de vivre». Liquidata la questione personale, si apre la via per un ragionato recupero dell'opera, non perché sia di Aristotele, ma perché non se ne trova una più veritiera nonostante alcuni errori e perché, soprattutto, ci è stata data da Dio<sup>14</sup>.

La critica *ad hominem* di Gassendi risultava piuttosto elaborata. Non investiva direttamente l'individuo nella sua essenza singolare, irriducibile all'essenza generale di uomo, in conformità all'orientamento nominalista delle *Exercitationes*.<sup>15</sup> Essa riguardava piuttosto la persona di Aristotele («attendens ad personam ipsius Authoris»), dove il latino *persona* stava ad indicare

quod ea ratione possint facilius dogmata ipsorum improbanda dissuaderi: longe me abesse, ut velim quidpiam tale vel asserere, vel in Epicuro probare».

<sup>13</sup> Mersenne, *La vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, Paris 1625, L. I, ch. VIIIème, p. 85 : «Je veux vous mettre une partie de sa vie devant les yeus, afin que vous ayez desormais sa doctrine en aussi peu d'estime, comme vous l'avez prisée iusqu'à maintenant». Segue alle pp. 85-87 un elenco che corrisponde per la maggior parte alle accuse che troviamo nelle *Exercitationes*.

<sup>14</sup> Mersenne, *La vérité des Sciences*, cit., L. I, ch. IX, pp. 107-108.

<sup>15</sup> O.R. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, Nijhoff 1971, dove si sottolinea la continuità con la critica della dialettica nel *De vita et moribus Epicuri*, pp. 135-136.



la maschera o il travestimento indossati dall'attore sul palcoscenico e, per metonimia, la personalità di un individuo quale si manifesta o si cela attraverso il suo ruolo pubblico o anche nello svolgimento della sua fortuna. È quindi figura ambigua, costruita, suscettibile di deformazioni come di amplificazioni<sup>16</sup>. La persona di Aristotele appare circonfusa dalla fama di superiorità e infallibilità, costruite attraverso i secoli, ma così non è se si guarda alla sua religione e ai suoi costumi.

Aristotele si trova così investito da un cumulo di denigrazioni a cominciare dalle accuse di empietà nei confronti della stessa religione pagana, di aver consegnato ai macedoni Stagira, sua città natale, avvelenato Alessandro già suo allievo, peccato d'ingratitude nei confronti di Platone come testimonia Diogene Laerzio, aver agito per avidità di guadagno e infine, esiliato in Calcide per empietà, come attestato ancora da Diogene Laerzio, aver posto fine ai suoi giorni col veleno. Siamo di fronte a scampoli di antiche testimonianze ostili, che Gassendi trova conveniente riprendere senza esercitare alcun controllo sulla loro attendibilità. D'altra parte, eventuali falsità non inficiano il peso del loro numero, che Gassendi qui fa valere: «nei confronti di Platone, Zenone ed Epicuro non se ne potrebbero accumulare altrettante»<sup>17</sup>. Le note di Bernard Rochot, se rimandano opportunamente alle fonti di Gassendi – tutte tarde e sovente cristiane –, non restituiscono la genealogia delle testimonianze ostili, la loro continuità con i rispettivi corredi d'interpolazioni quali emergono dalla ricostruzione biografica di Aristotele ad opera di Ingemar Düring<sup>18</sup>. Empietà e avarizia costituiscono buoni esempi della genesi di que-

<sup>16</sup> Hobbes, *Leviatano*, L. I, c. XVI, a cura di Arrigo Pacchi con la collaborazione di Agostino Lupoli, Laterza 1989, p. 131. Definizione elaborata da Hobbes in senso politico e istituzionale attraverso la distinzione tra persona naturale e persona artificiale: «Una *persona* è la stessa cosa di un attore, sul palcoscenico come nella vita quotidiana; e impersonare è fare la parte di o rappresentare se stessi o altri». Corsivo nel testo.

<sup>17</sup> P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, Ex. III, parr. 1-2, cit., pp. 71-73.

<sup>18</sup> I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, v. in particolare ch. XV «Early invectives against Aristotle», pp. 373-395 con il relativo commento.



ste testimonianze ostili. L'antica calunnia riportata da Diogene Laerzio V, 4, secondo la quale un intemperante Aristotele avrebbe fatto sontuosi sacrifici in onore della sua concubina, da lui intanto sposata, «come gli Ateniesi erano soliti sacrificare a Demetra Eleusinia», altro non è che la versione deteriorata di una precedente accusa di empietà, già avanzata dagli avversari politici di Aristotele, secondo la quale egli avrebbe celebrato la moglie defunta Pizia con un rito funebre di insolita munificenza<sup>19</sup>. Anche le accuse di avidità si prestano alla ricostruzione di una antica genealogia ostile, che non risale alla tarda versione satirica di Luciano citata da Gassendi<sup>20</sup>. Si tratta piuttosto di un'antica calunnia di derivazione epicurea costruita in base ad una lettura distorta di *Topici* III, 2, 118 a 10. Il riconoscimento che una certa quantità di beni sia desiderabile, anche se non necessaria, per una vita felice e quindi anche per il filosofo, viene trasformato nell'accusa ad Aristotele di aver agito solo in vista del guadagno, il che va a detrimento della sua etica<sup>21</sup>.

Il discredito che investe la persona di Aristotele trovava conferma nella analisi delle opere prese in esame nel seguito del primo libro, se solo si guarda a quelle di meno incerta attribuzione. Queste, a cominciare dall'*Organon*, non sono soltanto viziate da patenti contraddizioni e da innumerevoli errori, ma rivelano tratti negativi della personalità dell'autore. La *Exercitatio* VII è prodiga di accuse in tale senso. Alla lettura dei testi, è lo stesso Aristotele a rivelare un carattere incline all'arroganza e all'insolenza tutte le volte che, prendendo in esame le filosofie di quanti lo hanno preceduto, non si è limitato a nascondere e ridimensionare il loro contributo a proprio esclusivo vantaggio, ma ha fatto frequente ricorso alla calunnia e al sarcasmo<sup>22</sup>. L'accusa rivolta agli aristotelici di avere escluso dal

<sup>19</sup> I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, cit., p. 374 e p. 391, calunnia risalente fra gli altri al pitagorico Licone.

<sup>20</sup> P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, Ex. III, par. 2, cit., p. 73.

<sup>21</sup> I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, cit., p. 304.

<sup>22</sup> Solo alcuni esempi dalle *Exercitationes*, cit., Ex. VII, art. 5 sulle calunnie presenti nella *Fisica* di Aristotele contro filosofi "antiquiores" come Parmenide e Melis-

loro insegnamento filosofie di peso a esclusivo vantaggio di quella del maestro trova così un precedente nell'operato dello stesso Aristotele. Anche se queste accuse si trovano disseminate nel corso dell'esposizione, senza presentarsi come altrettanti capi di imputazione, non si può dire che Gassendi qui abbia avuto la mano leggera. Aristotele si trova gravato da accuse calunniose dalle quali dovrà essere sollevato una volta per tutte Epicuro, dalle più infamanti – empietà, calunnia, intemperanza – alla ingratitudine nei confronti dei maestri e alla malignità a danno dei filosofi rivali.

La genesi di quella che si sarebbe poi affermata come egemonia richiede tuttavia di andare oltre le antiche testimonianze ostili ad Aristotele, per seguire la storia, tutt'altro che lineare, che ha favorito l'affermazione della sua filosofia<sup>23</sup>. Le antiche accuse nei confronti dello Stagirita si saldavano così ad una genealogia critica della sua fortuna. La fortuna della scuola peripatetica – peraltro a lungo relativa e incerta – è dovuta a fattori estrinseci, che ben poco hanno a che fare con la verità<sup>24</sup>. Sono stati la subordinazione intellettuale dei più, la iniziale penuria di libri nella Europa latina, il prestigio dei commentatori arabi – Averroè su tutti – la politica culturale di Alfonso di Castiglia, a favorire e da ultimo a imporre intorno ai testi di Aristotele, ora commentati, un consenso generale di cui questi nella antichità non avevano goduto. Per trovare infine nella

so e in particolare Anassagora; art. 11: i libri della *Metafisica* meritano più attenzione per le calunnie che vi sono disseminate che per i loro innumerevoli errori: Empedocle e Democrito sono accusati di aver concepito solo le cose sensibili, non quelle intelligibili, accusa estesa "in modo sfrontato" ad Anassagora, bersaglio, come Senofane, Melisso e altri, del sarcasmo di Aristotele. I. Düring, *Aristotele*, cit., p. 26-27 e note relative: benché la polemica di Aristotele non abbia un tono personale, questi ha tuttavia fatto ricorso alla insolenza contro Melisso e Antistene, ha usato un tono sprezzante nei confronti delle teorie di Senofane. Sul ricorso da parte di Aristotele alla *mokia*, nota alla tradizione antica, vedi p. 27 n. 99, pp. 177, 293-294 e note relative.

<sup>23</sup> P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, cit., Ex. III, artt. 9-15.

<sup>24</sup> P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae*, cit., Ex. III, art. 11: la scuola peripatetica era pressoché spenta al tempo di Diogene Laerzio, quando fioriva la sola setta di Epicuro, per non dire dei maggiori favori di cui godevano nel corso della *aetas romana*, accademici, pirroniani e stoici.

università di Parigi il loro centro di irradiazione europea e nei professori della Scolastica interpreti acquiescenti, responsabili di una pervasiva terminologia che avrebbe contaminato, dopo la teologia, tutte le altre discipline. E questo nonostante la condanna di Aristotele da parte dei primi Padri della Chiesa e il parziale e tardivo dissenso di reputati dottori come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto<sup>25</sup>.

La difesa di Epicuro presenterà una prospettiva diametralmente opposta. Se nei confronti di Aristotele era sufficiente recuperare i vecchi cascami della polemica antiaristotelica che prescindeva da una critica delle sue fonti, la difesa di Epicuro richiede di risalire dal cumulo di calunnie che ne avevano sfigurato la immagine alle fonti che le avevano generate e propagate nel corso dei secoli. *De vita et moribus Epicuri* articola questo progetto in due tempi. Dopo aver dedicato i primi due libri alla vita e alla morte di Epicuro senza entrare nel merito delle accuse, il terzo si incarica di ricostruire la origine dell'infamia di Epicuro che viene fatta risalire agli stoici capaci di impersonare davanti al volgo con il loro sembiante austero, il ruolo di depositari della virtù, con Epicuro nella parte del dispensatore delle più turpi oscenità. Questa infamia volgare, ripresa e acuita da comici e demagoghi, ha poi indotto anche autori di grande valore come Cicerone, Plutarco – costui mosso dal nobile proposito di inculcare l'amore per la virtù – e Galeno a scrivere contro Epicuro «non ex rei veritate, sed ex vulgari opinione» (III, 6). Non sorprende allora che i Padri della Chiesa non abbiano potuto far altro che seguire le tracce delle testimonianze pagane (III, 9).

Questa breve e lineare genealogia di segno negativo si presta ad un confronto con la genealogia della fortuna di Aristotele. Se comune ad entrambe è la incidenza di fattori estrinseci alla verità, resta che la infamia di Epicuro, a differenza della fortuna di Aristotele, non è dovuta ad accidenti storici, ma è

<sup>25</sup> P. Gassendi, *ibid.*, artt. 13-15.

stata voluta, costruita, in modo deliberato per inficiare la sua filosofia.

A questo punto Gassendi può passare alla difesa di Epicuro dai diversi capi di imputazione, in forza dell'impianto processuale sottolineato da Sylvie Taussig.<sup>26</sup> Se la critica delle fonti e una filologia "*ope conjecturae*", di cui Usener lamenterà gli esiti incerti, contribuiscono a sollevare Epicuro da queste accuse, in prima istanza la escussione dei singoli capi d'accusa ha la conseguenza immediata di disarticolare il cumulo delle antiche calunnie. Gassendi li passa in rassegna a cominciare dal più grave, rappresentato dalla empietà, per proseguire nel quinto libro con l'accusa di malignità nei confronti dei precettori, aggravata dalla maldicenza a carico di filosofi reputati che hanno preceduto Epicuro. Seguono nei libri sesto e settimo le accuse "*maxime populares*" di gola e di lussuria ("*De obiecta Epicuro Venere*"), da cui Epicuro viene sapientemente disculpato. A questo punto può essere riammesso nel novero dei filosofi (VII, 7), da dove era stato espulso, come si legge anche in Cicerone *De finibus* I, 26. A conclusione, una accorta difesa di Epicuro dal rimprovero di aver avversato le discipline liberali.

Nella sua metodica difesa Gassendi non poteva evitare di prendere in esame il denso repertorio "*De Epicuri malignitate*" in Diogene Laerzio X, 6-8. Il testo laerziano faceva dapprima risalire a Timocrate – colui che aveva lasciato la comunità in dissenso dal fratello Metrodoro e da Epicuro e che per questo era stato attaccato dal caposcuola – una articolata serie di accuse che investivano la condotta e la consistenza culturale di Epicuro. Di questo vasto repertorio Gassendi nel quinto libro si limitava a prendere in esame le accuse di ingratitude nei confronti dei precettori e di Nausifane in particolare (V, 1-2), lasciando quelle di gola e lussuria ai libri destinati a questi temi. La difficoltà incontrata a questo punto dalla critica delle fonti deriva dal fatto che, a partire dalle ingiurie contro Nausifane, la lunga sequenza di contumelie contro i pre-

<sup>26</sup> S. Taussig, *Vie et mœurs d'Epicure*, cit., Introduction, « Le modèle juridique », pp. XLVI-LIIL.

decessori – Platone, Aristotele, Protagora, Eraclito, Democrito, Pirrone, per restare ai maggiori – nel testo laerziano (X, 8) era attribuita non più a Timocrate, ma allo stesso Epicuro.

Gassendi avverte la difficoltà rappresentata da tutte queste testimonianze (V, 3) e si studia di circoscriverne la portata, soffermandosi in particolare su quelle contro Aristotele e Protagora per il loro carattere aneddótico. Intanto le accuse ad Aristotele – aver dissipato in giovane età le sostanze paterne, essersi dato alla vita militare e poi alla vendita di farmaci – si prestano a interpretazioni diverse; si rileva poi che le parole di Diogene sono tratte dalla *Lettera sulle occupazioni* di Epicuro, che una citazione della *Lettera* poteva fornire un contesto idoneo a collocare in modo meno sfavorevole queste esperienze precedenti l'ingresso di Aristotele nell'Academia, tenendo conto che ad Aristotele veniva riconosciuta una certa disposizione al ragionamento, tale da acquisire col tempo un abito contemplativo<sup>27</sup>.

Anche l'accusa rivolta a Protagora di essere stato uomo di fatica e scrivano di Democrito poteva assumere un senso positivo attraverso lo stesso passo della *Lettera* confermato nella *Vita di Protagora* di Diogene (IX, 53), grazie all'aggiunta che Democrito era rimasto ammirato dalla perizia di questi nel disporre del legname. Soltanto dopo questo lavoro di alleggerimento critico e filologico delle fonti, Gassendi faceva propria in *De vita* V, 5 la conclusione di Diogene in difesa di Epicuro: «ma tutti costoro vaneggiano!». Commenta Gassendi: con questo Diogene voleva far intendere che tutti quei capi d'accusa dipendevano da Timocrate, dagli stoici e da quanti avevano voluto accusare un innocente, senza dimenticare che anche le precedenti citazioni antiepicuree di Cicerone, Plutarco, Sesto Empirico avevano attinto a quelle “fonti fangose” (V, 5).

A metà anni Settanta David Sedley è tornato su Diogene Laerzio X, 6-8. Sedley riteneva che la storiografia nel corso del novecento avesse generalmente accettato le calunnie sul-

<sup>27</sup> Ateneo, *Deipnosophistae* VIII, 354 b-c, in G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Torino 1973, fr. 102, che *De vita* V, 3, emenda attraverso il confronto con Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XV, 2.

la malignità di Epicuro nei confronti degli altri filosofi<sup>28</sup>. Sebbene questi non fosse privo della vena polemica comune ai filosofi greci, la genealogia delle accuse elencate da Diogene Laerzio andava ricostruita. L'origine della intera campagna ostile andava fatta risalire a Timocrate. La campagna di Timocrate, ottenuta manipolando la tradizione biografica di Epicuro e Metrodoro, avrebbe avuto successo. Essa era all'origine non solo di una fonte tarda come Diogene Laerzio, ma anche delle accuse di Cotta nel *De natura deorum* di Cicerone, di Sesto Empirico e di testi antiepicurei di Plutarco come *Adversus Colotem* e *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, accuse che torneranno in auge in età moderna grazie alla fortuna dei *Moralia* di Plutarco<sup>29</sup>. Timocrate aveva operato in modo che gli stimoli positivi e negativi riconosciuti da Epicuro nei confronti dei predecessori si traducevano in insulti gratuiti e beffardi appellativi. Anche la ricostruzione biografica di Düring aveva subito l'ascendente di quella antica genealogia ostile, nonostante la piena conoscenza delle fonti. Le accuse ad Aristotele di aver dissipato le sostanze paterne con quel che segue non andavano viste come un "colpo disperato" di Epicuro per nascondere il suo debito teorico nei confronti di Aristotele, ma come il riconoscimento che fosse possibile accedere alla filosofia anche attraverso le esperienze più diverse<sup>30</sup>. Questo era il senso positivo della *Lettera sulle occupazioni* di Epicuro – come già intravisto da Gassendi – non certo quello di farsi beffe di Aristotele. Commenta Sedley: se una scuola d'arte a New York era solita esporre un poster che recitava:

<sup>28</sup> D. Sedley, *Epicurus and his professional rivals*, in J. Bollack et A. Laks (eds.), *Études sur l'Épicurisme antique*, Lille, Cahiers de philologie, 1976, pp. 119-159. Soprattutto a partire da *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* di Ettore Bignone (1936), La Nuova Italia, Firenze, 1973, e con riferimento a J.M. Rist, *Epicurus. An Introduction* (1972), trad. it. a cura di L. Bertoldi Lenoci, Milano, Mursia, 1978 e allo stesso Düring.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 127-131.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 125-127 e 148. Cfr. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, cit. pp. 385-386, che in questo non si discosta dalla linea interpretativa di Bignone, *L'Aristotele perduto*, I, cit., pp. 422 e segg. Bignone aveva dedicato in primo luogo il suo libro a Gassendi e in seconda battuta a Usener e Carlo Giussani.

«A trentacinque anni Gauguin lavorava in banca», non intendeva con questo burlarsi di Gauguin impiegato di banca, ma suggerire che sia sempre possibile diventare pittori dopo aver fatto tutt'altro<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> D. Sedley, *Epicurus and his professional rivals*, cit., p. 126 e n. 16 sulla inverosimiglianza dello sperpero della eredità paterna e sulla implausibilità di far risalire ad Epicuro simili calunnie contro Aristotele, che si ritrovano peraltro contro Democrito e Platone. V. anche n. 20 con riferimento alla lettura corretta di Diogene Laerzio X, 8 da parte di G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, cit., p. 680.





*Breve nota sul D. Heinrichi Mori Tractatus de Anima,  
Ejusque Facultatibus Et Naturali Immortalitate (1677)  
di Henry More\**

Igor Agostini

Nella bibliografia delle opere moreane pubblicata in calce a quell'ancora preziosa antologia che sono i *Philosophical Writings of Henry More* del 1925, Flora Isabel Mackinnon attribuiva a More, oltre al celebre *The Immortality of the Soul*, un altro trattato sull'anima: il *De Anima ejusque Facultatibus*<sup>1</sup>. Di quest'opera, tuttavia, di cui pure indicava la presenza nella British Library, la studiosa nulla diceva, salvo quanto segue: «A refutation of the Cartesian Hypothesis».

Il riferimento bibliografico di Mackinnon dipendeva, dichiaratamente, dalla notizia della *Bibliotheca britannica* di Robert Watt, che citava peraltro due edizioni dell'opera: una a Londra, del 1675, ed una a Rotterdam, del 1677<sup>2</sup>. Sennonché, di questo testo, nella *British Library*, non v'era traccia alcuna; e solo lentamente gli studiosi sono venuti a far chiarezza sullo scritto. Ancora nel 1990, nella sua *Bibliography of Henry More*, pubblicata negli *Henry More Tercentenary Studies*, Robert Crocker ipotizzava che si trattasse di una refutazione giovanile di Descartes, della quale – aggiungeva – altro non era noto<sup>3</sup>.

In realtà, già Gaston Grua, dando notizia e pubblicando le note inedite di Leibniz a una traduzione manoscritta francese dell'*Immortality of the soul* da parte di Pierre Briot, risalente al

\* Questa nota che, più che breve, è brevissima, è un omaggio alla Prof.ssa Spalanzani, della cui amicizia ora mi onoro, sull'autore a proposito del quale per primo ebbi il piacere di discutere con lei, inviandole, ormai 27 anni fa, la mia tesi di laurea su *Il carteggio More-Descartes*.

<sup>1</sup> *Philosophical Writings of Henry More*, ed. by F.I. Mackinnon, Oxford, UP, 1925, p. 240.

<sup>2</sup> R. Watt, *Bibliotheca Britannica: or a General Index to British and Foreign Literature*, Edinburgh, A. Constable and Company, 1824, vol. II, p. 682n.

<sup>3</sup> R. Crocker, *A Bibliography of Henry More*, in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*, Dordrecht, Kluwer, 1990, pp. 219-247, 226.

1677<sup>4</sup>, ricordava come, prima che uscisse negli *Opera omnia* la traduzione latina dell'*Immortality*, fosse stata pubblicata, della stessa, una versione abbreviata, intitolata appunto *De anima ejusque facultatibus*, edita nello stesso anno a cura di due amici di Leibniz, Knorr von Rosenroth (1636-1689), che ne fece la traduzione, e Franciscus Mercurius van Helmont (1618-1699) – il figlio del più noto Jan Baptist – che tale traduzione commissionò e che curò la stampa<sup>5</sup>.

Era Crocker stesso a richiamare l'ipotesi di Grua<sup>6</sup>, senza però pronunciarsi; cosa che invece farà nell'imponente biografia che successivamente, nel 2003, consacrerà a More, dove la accrediterà senz'altro<sup>7</sup>. Offriva qui, anzi, altre informazioni preziose: richiamava infatti l'attenzione sulla lettera di More ad Anne Conway del 1 novembre 1673, che attesta indiscutibilmente come More fosse bene al corrente dei dettagli del progetto dell'amico e corrispondente Van Helmont e che avesse persino rivisto la traduzione: parlando, appunto, di una «epitome» latina della sua opera da parte di Pegasius (lo pseudonimo di von Rosenroth), More segnalava difatti l'esistenza di qualche errore, qui e lì, a causa della poca dimestichezza di questi con l'inglese<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> G.W. Leibniz, *Textes inédits*, éd. par Gaston Grua, Paris, PUF, 1948, vol. II, pp. 509-511.

<sup>5</sup> G.W. Leibniz, *Textes inédits*, cit., p. 509. Leibniz, che aveva meno di trent'anni di Henry More, non corrispose mai con questi, ma venne in contatto col suo pensiero proprio grazie a questi due personaggi, membri con More di un circolo cabalistico animato dal progetto di una traduzione latina dello Zohar. Leibniz discusse a lungo con entrambi, in particolare con Van Helmont, a proposito di More, del quale però ebbe anche una conoscenza di prima mano: compose infatti, oltre alle annotazioni sulla traduzione francese dell'*Immortality of the Soul*, delle note sull'*Enchiridion ethicum*; acquisì nel 1679 gli *Opera omnia*, dove poté visionare l'*Enchiridium metaphysicum*, di cui peraltro menziona alcune parti; lesse alcuni scritti cabbalistici di More, presumibilmente nella *Kabbala Denudata*. Cfr. Stuart Brown, *Leibniz and More's Cabalistic Circle*, in S. Hutton (ed.) *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*, cit., pp. 77-95; 77, 91 n. 2 e (per le annotazioni di Leibniz) 86 ss.

<sup>6</sup> R. Crocker, *A Bibliography of Henry More*, cit., p. 247, n. 3.

<sup>7</sup> R. Crocker, *Henry More, 1614-1687: A Biography of the Cambridge Platonist*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 211.

<sup>8</sup> *More to Anne Conway*, CCC, November 1, 1673, in M.H. Nicolson (ed.), rev. ed. with an introd. and new material by S. Hutton, *The Conway Letters: the Correspondence*

Un punto, sulla questione, è stato infine messo da Jasper Reid nel suo volume su *The Metaphysics of Henry More*, che di fatto conferma, pur articolandola in maggiori dettagli e rettificandola parzialmente, l'ipotesi di Grua: von Rosenroth redige, poco prima della pubblicazione dei due volumi filosofici degli *Opera omnia*, una traduzione latina di *The Immortality of the Soul*, che sarà pubblicata da Van Helmont col titolo *D. Henrici Mori Tractatus de anima, ejusque facultatibus et naturali immortalitate* e che uscirà a Rotterdam, presso Isaac Naeranius, nel 1677<sup>9</sup>. Reid precisava però due punti: riscontrava la non reperibilità sia della versione francese dell'*Immortality* da parte di Briot, sia di edizioni del *De anima* precedenti quella di Rotterdam del 1677, ipotizzando, nel primo caso, che il manoscritto fosse andato perduto e, nel secondo, un'inesattezza da parte di Watt. Una ricerca bibliografica da me commissionata conferma senz'altro il secondo punto: non vi sono tracce di un'edizione del 1675, sicché l'edizione del 1677 risulta, a tutti gli effetti, la prima (e di essa, per quanto rara, sono comunque attestate alcune copie)<sup>10</sup>. Quanto al contenuto dell'opera, esso è riassunto dallo stesso Reid: vi è riportato il contenuto di quasi tutto il primo libro, si accenna brevemente a quello del secondo, mentre si sopprimono del tutto gli otto capitoli finali del terzo<sup>11</sup>.

Un'analisi della breve prefazione *Ad lectorem* scritta da Van Helmont, con l'acronimo di F. M. A. H., mi ha consentito di ricavare altre notizie, che forse vale la pena qui riportare per aggiungere qualche elemento, pur di dettaglio, allo stato dell'arte: conferma che la versione latina era stata sottoposta al controllo di More, il quale ne aveva emendato alcuni erro-

*dence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their friends, 1642-1684*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1992.

<sup>9</sup> *D. Henrici Mori Tractatus de Anima, Ejusque Facultatibus Et Naturali Immortalitate*, Roterodami, typis Isaaci Naerani, 1677.

<sup>10</sup> Ringrazio a tal proposito la dott. ssa Flavia Antico, della Scuola Vaticana di Biblioteconomia.

<sup>11</sup> J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer 2012, p. 6, n. 23.

ri<sup>12</sup>; presenta l'autore come un pensatore di fama già acclamata ed il trattato come il più sottile ed erudito mai apparso sul tema dell'anima<sup>13</sup>; insiste sull'intento apologetico dell'opera<sup>14</sup>. Infine – e questa mi pare l'informazione più rilevante del testo –, attesta che la traduzione commissionata da Van Helmont a von Rosenroth fosse stata inizialmente pensata per scopo privato; che il fatto che l'epitome piacque a Van Helmont avesse spinto questi a mostrarla ad altre persone (di cui la prefazione non fa nomi); e che furono queste, a loro volta, a chiedere a Van Helmont che l'opera fosse pubblicata. Si legge infatti:

Author vero tractatum hunc, Anglica lingua conscriptum, mihi pridem communicaverat: quem cum ab amico quodam Latinum fieri curassem, sed ob prolixitatem in compendium quodammodo redactum, isque mihi magnopere arrideret, aliis quoque legendum prae bui. Qui cum obnixè peterent, ut publici juris facerem, eorum desiderio deesse nolui<sup>15</sup>.

È attraverso questo percorso, che attesta pertanto una circolazione manoscritta in Olanda di una versione latina abbreviata dell'*Immortality*, che vede la luce a Rotterdam il *De anima et ejus facultatibus*.

<sup>12</sup> D. Henrici Mori *Tractatus de Anima, Ejusque Facultatibus*, cit., p. 2: «Ne vero Authori nostro hic nulla fieret injuria, ad eum remisi, ut si quid mutari vellet, copia ei fieret. Ipse vero pauculis tantum immutatis, editionem minime renuebat».

<sup>13</sup> D. Henrici Mori *Tractatus de Anima, Ejusque Facultatibus*, cit., p. 1: «De Tractatu istius, quem hic exhibemus, Autore, vix opus est quidnam praefari, cum per multa, quae hactenus, tam in Anglica, quam Latina lingua edidit, scripta, Christiano orbi satis innotuerit. Cumque per Dei gratiam, adhuc in vivis esse non desierit, adulatorium videri posset, ipsius eruditionem et ingenii acumen extollere. Istud tamen affirmare crimini non dabitur, quod de hac, quam Author hic tractandam sibi sumpsit, materia, majori diligentia, subtilitate atque eruditionem, conscriptum vix unquam tractatum aliquem, lucem adspexisse credam».

<sup>14</sup> D. Henrici Mori *Tractatus de Anima, Ejusque Facultatibus*, p. 2: «[...] Voluit autem noster MORUS methodum exhibere qua Athei, non modo de Dei existentia, verum etiam de animarum immortalitate, convinci queant».

<sup>15</sup> D. Henrici Mori *Tractatus de Anima, Ejusque Facultatibus*, cit, p. 2.

*Les plaisirs des sens nous rendent heureux :*  
*Arnauld juge de Malebranche*

Martine Pécharman

### 1. *L'arme de la critique*

*La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, qui a été enseignée par Épicure, est indigne d'un philosophe.* Cet énoncé qui différencie dans la *Logique* de Port-Royal deux genres d'addition d'idées au moyen de propositions relatives incidentes, l'addition-détermination (*qui met le souverain bien dans la volupté du corps*) et l'addition-explication (*qui a été enseignée par Épicure*), n'a rien d'innocent. En toute rigueur logique, l'affirmation principale portée par la proposition demeure inchangée si l'on supprime l'incidente attribuant à Épicure l'amalgame entre souverain bien et plaisir corporel. Mais le commentaire de Port-Royal excède le registre logique. Par le biais de ce qui devrait se limiter à l'analyse d'une proposition complexe, Arnauld et Nicole instituent leur proposition-témoin en un *critère négatif* pour l'évaluation des doctrines morales. Toute doctrine identifiant le souverain bien au plaisir du corps devra être tenue pour *la même* que la doctrine d'Épicure, et rejetée hors de la philosophie. La description définie *la doctrine d'Épicure sur le souverain bien*, abrégé de la proposition complexe de départ, devient ainsi une arme pour la critique, décidant de l'acceptabilité ou non d'une thèse sur le plaisir.

En 1685, lorsqu'il publie ses *Réflexions philosophiques et théologiques* contre le *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, Arnauld y insère, comme un opuscule séparé, un *Examen de plusieurs pensées de l'Auteur du Système touchant les plaisirs des sens*. Placé au début de cet *Examen*, un florilège de citations tirées non seulement du *Traité*, mais aussi de *La Recherche de la vérité* et des *Méditations chrétiennes*, se charge à lui seul d'attester la dérive de la doctrine prétendument chrétienne de Male-

branche vers l'épicurisme moral. Le recueil en un *système* de thèses de ces morceaux choisis les fait apparaître comme une suite de variations sur un seul principe architectonique, le principe que *les plaisirs des sens nous rendent heureux*.

Les modalités d'actualité et d'intensité qui, dans les termes propres de Malebranche, viennent qualifier la réalisation du bonheur par le plaisir, sont négligées par Arnauld. Seul lui importe le pouvoir de *rendre heureux* que Malebranche attribue au plaisir sensible. Malebranche est présenté comme purement et simplement le défenseur d'une thèse *absolue* sur le plaisir comme *essence du bonheur de l'homme*. En rassemblant les divers extraits cités dans un même espace de lecture à l'intérieur de son *Examen*, Arnauld institue corrélativement cette séquence textuelle en une véritable *doctrine à part entière* de Malebranche. « Voilà », écrit-il en conclusion de leur énumération, « toute la Philosophie de l'Auteur du *Système* touchant les plaisirs des sens ». La doctrine ainsi détachée des écrits de Malebranche se caractérise comme une doctrine du bonheur *simpliciter* : le bonheur du plaisir des sens est donné pour le bonheur tout court, Malebranche tient pour identiques la production dans l'âme du sentiment de plaisir et l'atteinte du bonheur.

Arnauld retraduit ledit *Système touchant les plaisirs des sens* en une doctrine morale du *souverain bien*. Puisque les propositions de Malebranche reviennent toutes à une même affirmation, *les plaisirs des sens nous rendent heureux*, il faut selon lui les interpréter à partir de la conception philosophique du bonheur comme la fin suprême à rechercher dans toutes les actions humaines. Dès que l'on s'exprime en philosophe, parler du bonheur équivaut à une thèse sur le souverain bien. À moins de suspecter Malebranche d'utiliser un idiolecte incompréhensible pour les autres philosophes, ce qui est tout à fait invraisemblable, on doit supposer que lorsqu'il emploie l'expression *rendre heureux*, il lui donne la signification qu'elle a toujours eue dans toute la philosophie avant lui. Pour preuve, selon Arnauld, le fait que l'affirmation que le plaisir nous rend

heureux et la douleur au contraire malheureux intervienne dans la *Recherche de la vérité* à titre d'objection anti-stoïcienne. Les raisonnements des stoïciens tâchent de nous persuader que le plaisir n'est pas un bien, et la douleur pas un mal. Malebranche n'y voit que des paradoxes pompeux, immédiatement infirmés par le *sentiment intérieur* que l'on a du bonheur ou du malheur dès qu'un plaisir ou une douleur sensible affecte l'âme : *le plaisir est toujours un bien, la douleur toujours un mal*, c'est là pour Malebranche l'expérience morale la plus ordinaire qui soit. Or, souligne Arnauld, on ne saurait présumer que Malebranche ait conçu sa démonstration anti-stoïcienne comme une pure querelle de mots, et qu'il ait pris pour fondement de sa réfutation une autre acception du mot *heureux* que celle de ses adversaires.

Par cet argument, la lecture des affirmations de Malebranche sur le bonheur des plaisirs des sens comme relevant d'une *doctrine du souverain bien* se trouve autorisée par Malebranche lui-même au lieu de sembler un coup de force d'Arnauld. Malebranche endosse la subordination de son principe *les plaisirs des sens nous rendent heureux* à un projet de détermination de la nature du souverain bien à la façon de l'eudémonisme ancien.

Enrôlée par Arnauld, la doxographie cicéronienne souligne l'identité chez les Anciens entre trois formules, *le souverain bien de l'homme, ce qui rend l'homme heureux, et ce qui est désirable par soi-même* : le principe de tous les principes dans la morale tient dans l'affirmation *ce qui rend l'homme heureux est ce qui est désirable par soi-même*, autrement dit, *le souverain bien rend l'homme heureux*. L'autorité d'Augustin vient redoubler celle de Cicéron : si les Anciens se sont efforcés de découvrir *ce qui rend l'homme heureux*, c'est qu'il s'agit de *la fin à cause de laquelle il faut désirer tous les autres biens, mais qu'il faut désirer à cause d'elle-même*. L'interdiction d'intervertir les objets respectifs de la jouissance (*frui*) et de l'usage (*uti*) découle de ce schème téléologique. Il n'y a de jouissance propre que de ce qui est aimable pour soi-même, l'on ne doit jouir que de ce qui



rend heureux, le bien qui est la fin dernière, et seulement user des biens qui ne sont que des moyens vers cette fin.

Par une série d'équivalences lexicales ou synonymies garanties par la double autorité de Cicéron et d'Augustin, on est donc en droit, selon Arnauld, d'entendre le principe de Malebranche *les plaisirs des sens nous rendent heureux* comme l'affirmation que le souverain bien de l'homme, sa fin dernière, s'atteint dans la jouissance des plaisirs des sens. Malebranche renoue pour Arnauld avec *l'hédonisme sensualiste* d'Épicure. La définition épicurienne du plaisir par une double absence, de douleur pour le corps et de trouble pour l'âme, récuse en fait cette interprétation sensualiste, mais Arnauld n'en a cure. Il ne reculerait pas devant une réduction du plaisir épicurien au plaisir cyrénaïque. Pour lui, *la doctrine d'Épicure sur le souverain bien* n'est rien de plus qu'une arme polémique. Il s'agit de faire de Malebranche l'égal de l'Épicure à propos duquel le *De finibus* demande : *celui qui enseigne que le souverain bien est le plaisir, que doit-il dire qui soit conséquent avec son principe ?* Cette question de Cicéron ne laisse aucun refuge possible pour sauver la morale épicurienne, condamnée à l'incohérence par son principe même. Puisque Malebranche, *aussi bien qu'Épicure*, soutient que les plaisirs des sens rendent heureux, Arnauld se plaît à imaginer que l'on déroule contre lui, *aussi bien que contre Épicure*, les conséquences inévitables de son principe erroné.

*L'Examen* d'Arnauld tire argument, pour l'imputation à Malebranche de *la doctrine d'Épicure sur le souverain bien*, de la manière dont la *Recherche de la vérité* critique l'épicurisme. Malebranche, d'après Arnauld, recourt à un subterfuge pour tenter de rendre la doctrine d'Épicure *différente de la sienne*. Au lieu de la représenter par son principe, l'identité du souverain bien et de la volupté du corps, il la caractérise par son usage dans la conduite de la vie, en la taxant d'incitation à toutes les licences aussi longtemps qu'aucune suite fâcheuse n'est à redouter. Ce mode d'exposition ne contrefait pas simplement la doctrine d'Épicure, il constitue une ruse destinée



à camoufler l'affinité qu'entretient avec l'épicurisme moral la thèse malebranchienne du bonheur du plaisir des sens. Malebranche relègue à l'arrière-plan la proposition cardinale d'Épiqueure pour éviter que l'on n'en décèle la résurgence au sein de sa philosophie.

La *Recherche de la vérité* assigne deux raisons de la doctrine plaçant le souverain bien dans le plaisir, la croyance que la cause du plaisir est dans les objets sensibles, et la conviction intérieure que le plaisir est un bien. Malebranche épargne cette seconde raison (*il ne trouve donc pas que de ce côté-là leur doctrine fût mal fondée*, ironise Arnauld) et concentre sa réfutation sur la première, en niant l'inhérence du plaisir aux choses sensibles. Mais pour Arnauld, ce que Malebranche tient pour la raison primordiale de la fausseté du souverain bien des épicuriens ne saurait l'être, car ces moralistes ne se souciaient ni de l'origine ni du mode de formation en nous du sentiment de plaisir. L'argument que les objets sensibles ne peuvent pas être les causes réelles du plaisir porte nécessairement à faux. Les épicuriens seraient en droit de rétorquer que c'est seulement des plaisirs sensibles, non de leurs objets, qu'ils affirment qu'ils sont notre bien. Malebranche, qui assure lui aussi que *la jouissance des plaisirs sensibles rend heureux*, leur accorde donc tout ce qu'ils demandent.

La spéculation métaphysique de Malebranche sur la (non-) causalité des objets sensibles ne prémunit pas la morale contre l'épicurisme. Retirer toute causalité efficiente aux choses sensibles, en faire des causes seulement occasionnelles du plaisir, ne saurait affaiblir une doctrine dont le fondement, l'identité du souverain bien et du plaisir, reste inattaqué. Malebranche ne dénonce rien de plus dans l'épicurisme que le raisonnement erroné que la *Recherche de la vérité* place à la base de notre attachement aux biens sensibles. Même si nous ne croyons pas à la réalité des qualités secondes, nous avons néanmoins la croyance fautive que les objets extérieurs sont les causes de nos sensations et sentiments. Nous avons par ailleurs la conviction intérieure que le plaisir est bon, et la douleur mauvaise.

La combinaison entre cette persuasion vraie et cette croyance fausse, qui s'opère en nous *presque sans y penser*, produit notre amour des objets sensibles comme de biens très réels.

La fausseté de la doctrine épicurienne du souverain bien ne tient donc finalement pour Malebranche à rien d'autre qu'à une erreur très ordinaire sur les choses sensibles, prises à tort pour les causes de notre bonheur. Aux yeux d'Arnauld, ce mode de réfutation est agencé de façon à ne pas laisser repérer en Malebranche un Épicure moderne. En imputant aux épicuriens une position qui n'est pas la leur (*notre bien, ce sont les objets sensibles*), la thèse réellement constitutive de leur doctrine du souverain bien (*notre bien, c'est le plaisir*) reste dans l'ombre.

## 2. Contradictions internes

Pour Arnauld, en affirmant que *le plaisir sensible nous rend heureux*, Malebranche affirme que le plaisir est en soi désirable : accorder la première proposition contraint à admettre aussi qu'il est permis de rechercher le plaisir pour le plaisir. Cette critique pourrait entraîner loin, jusqu'à accuser Malebranche de faire de la *libido sentiendi* ou *concupiscentia carnis* l'objet d'un *devoir*, au-delà de la simple permission qui suffit déjà à brandir l'épouvantail du pélagianisme. Au regard de l'erreur pélagienne combattue par Augustin, l'épicurisme de Malebranche serait ainsi hyperbolique, il ferait de la concupiscence de la chair un bien et une vertu de l'homme. S'il ne pousse pas explicitement sa critique jusque là, Arnauld dénonce en tout cas chez Malebranche, non seulement une répétition moderne de l'erreur épicurienne qui consiste à placer le souverain bien dans le plaisir, mais aussi une aggravation de cette erreur, car elle n'est plus due alors à un païen. L'erreur de Malebranche en morale va au-delà de l'erreur d'Épicure.

Avec le seul soupçon d'un quasi-pélagianisme, voire d'un plus-que-pélagianisme de Malebranche, la critique resterait trop extrinsèque. La pleine réfutation doit surgir *du dedans* du

système de Malebranche. Pour Arnauld, la thèse du bonheur des plaisirs des sens y est la source de contradictions internes, par entre-empêchement des principaux rouages métaphysiques. Cette thèse ne saurait fonctionner sans faire s'opposer entre eux deux principes complémentaires chez Malebranche, l'union de l'âme avec le corps, et la causalité efficiente uniquement divine.

Selon Malebranche, reconnu en cela pour bon cartésien par Arnauld, les objets sensibles ne portent pas de marques différenciatrices de ce qu'ils ont de bon ou mauvais pour notre corps, mais ces marques sont en nous, elles consistent dans les sentiments donnés à l'âme par Dieu comme des *preuves courtes* de ce qui est utile à la conservation de la vie. Plaisir et douleur nous instruisent des rapports de convenance ou disconvenance entre notre corps et d'autres corps.

L'absurdité du principe du bonheur des plaisirs des sens est ainsi rendue patente. La thèse métaphysique de la *preuve courte* du sentiment n'a pour corrélat possible que la pure instrumentalité des plaisirs des sens, destinés par institution divine à avertir de ce qui est bénéfique au corps. Ces instruments, de l'aveu de Malebranche, n'ont pas pour fin *notre propre bien*, mais seulement *le bien de notre corps*. Au regard de la doctrine métaphysique de l'union de l'âme et du corps, le principe malebranchien recèle donc une double usurpation. Il fait prendre un moyen (le sentiment de plaisir) pour une fin (le souverain bien), et une fin inférieure (le bien de notre corps) pour une fin supérieure (notre bien).

Malebranche assigne au plaisir imprimé dans l'âme par Dieu une seconde finalité, l'amour par l'âme de la cause qui la rend heureuse. C'est là, juge Arnauld, autoriser l'assujettissement de l'amour de Dieu au désir de l'âme d'être rendue heureuse par le plaisir sensuel dont Dieu seul peut être la cause selon Malebranche. Le renversement (ruineux pour la morale chrétienne) de la hiérarchie augustinienne de l'*uti* et du *frui* et des affections correspondantes, l'amour d'usage et l'amour de jouissance, est inévitable. L'amour de Dieu

n'est plus que l'attachement de l'âme à Dieu comme au pourvoyeur de nos plaisirs.

Le sentiment de plaisir reçoit chez Malebranche une autre fonction signifiante que celle relative au bien du corps, il avertit aussi la raison de la présence du vrai bien, Dieu. Cependant, le plaisir ne fait pas connaître la cause qui le produit. N'étant avertie que confusément de la présence de Dieu, l'âme substitue au vrai bien un faux bien, et prend l'objet sensible concomitant de son sentiment de plaisir pour la cause de son bonheur. Il y a donc entre les deux fonctions signifiantes du plaisir une contrariété, révélatrice selon Arnauld d'une inconséquence du système métaphysique de Malebranche. On condamne comme un *désordre* dans le fondement de la morale ce qui est pourtant tout à fait *dans l'ordre* du point de vue de la doctrine de l'union de l'âme et du corps. La recherche par l'âme, par institution de la nature, de ce qui sert à conserver la vie, s'oppose à l'exigence morale de l'amour de Dieu. Cet amour que l'âme doit avoir pour la cause de son bonheur va à des objets en réalité incapables d'agir sur elle. Mais, objecte Arnauld, rien n'oblige le système réservant à Dieu toute la causalité efficiente à conférer au plaisir la fonction d'avertissement de la présence de Dieu. On n'y serait astreint que si le plaisir donnait à l'âme la connaissance de sa cause, or cette connaissance lui fait défaut. Il faudrait donc s'en tenir à une seule finalité du plaisir, le discernement par l'âme de ce qui est utile à la conservation du corps auquel elle est unie. Ce discernement ne requiert pas la connaissance par le sentiment de plaisir de sa cause efficiente. Pour se dépêtrer des contradictions que son système engendre, Malebranche devrait s'en tenir à l'*effet naturel* du plaisir, marque et preuve du bien du corps, au lieu de chercher à lui conférer aussi une *spiritualité* en lui donnant pour finalité l'amour de Dieu.

Ces incohérences confirment pour Arnauld la connivence de Malebranche avec l'épicurisme moral qu'il prétend combattre en récusant l'*efficace des causes secondes*. Pourquoi le plaisir aurait-il sinon le privilège d'avertissement (même confus) de la véritable cause ? Dieu est l'unique cause efficiente des

autres sentiments et sensations. Pourquoi la faim, la soif, les couleurs, saveurs, sons, *etc.*, agréables ou désagréables, n'ont-ils pas le même office d'avertissement de leur cause réelle ? En dépit de l'isonomie qui les régit tous, Malebranche refuse aux autres effets de l'unique cause divine ce qu'il accorde au plaisir. Pourquoi, au lieu de cette faveur tout épicurienne donnée au plaisir, ne pas dire plutôt qu'un battement de mon cœur, un mouvement de ma main, doivent me faire aimer Dieu, leur seule cause réelle ? Arnauld eût préféré cela.

En outre, le Dieu de Malebranche, seule cause réelle, *n'agit que par des volontés générales* qui doivent être déterminées par des causes occasionnelles. Comment alors ne serais-je pas incliné à aimer, sinon *davantage*, au moins *autant* que Dieu, la cause occasionnelle d'un bien pour moi ? Dieu a beau en être la cause *réelle*, il n'en est pas la cause *directe*. Avec sa doctrine de la causalité, Malebranche entend faire de Dieu le seul objet de notre amour. Mais il réussit seulement à faire que Dieu, *l'unique cause* de notre bonheur, ne puisse être aussi *l'unique objet* de notre amour. L'amour dû à Dieu plutôt qu'aux objets sensibles est loin de sortir victorieux de la *découverte*, dont se targue Malebranche, que les objets sensibles ne sont pas les causes réelles des plaisirs des sens. Au jugement d'Arnauld, cette métaphysique-là garantit la doctrine morale d'Épicure d'avoir encore de beaux jours devant elle.



*Dialoghi immaginari tra filosofi.*  
*Descartes e Spinoza*

Diego Donna

Ricordo la mattina in cui Mariafranca mi parlò entusiasta dell'appassionante pièce teatrale vista a Parigi, *L'Entretien de M. Descartes avec M. Pascal le Jeune*, di Jean-Claude Brisville, in cui un giovane Pascal, consumato dal fervore teologico e metafisico, si confronta con un anziano Descartes, saggio e disilluso. Perché non coinvolgere, mi propose allora, studiosi e amici nella scrittura di un teatro filosofico? Offro questo dialogo ideale fra Descartes e Spinoza come omaggio all'attività didattica e di ricerca con cui Mariafranca Spallanzani ha formato il nostro sguardo sulla filosofia moderna e la sua storia: una "politica della ragione", che continua a insegnarci con la sua vita filosofica.

La luce del tramonto illumina l'acqua del fiume creando specchi cangianti e luminosi. Sulla riva soffia un vento leggero. A contemplare il paesaggio due filosofi, che finalmente si incontrano in uno spazio fuori dal tempo. Scendendo da un ponte, sul bordo di un canale, il più anziano dei due osserva per alcuni secondi l'acqua color inchiostro, rivolgendosi all'altro.

Descartes: Stavo riflettendo sul fatto che in fondo le nostre filosofie non sono mai state filosofie di libri, ma di una libertà che esiste solo se condivisa con altri. Eppure, questa libertà ci è costata per lo più solitudine e conflitti.

Spinoza: Sapete, quando venne promulgato il *cherem* che malediceva il mio nome, provai sgomento. Poi, all'improvviso, una parola si impresso nella mia mente: libertà. Libertà dai riti cui ero costretto e dalla superstizione, libertà di avere scambi con non ebrei, libertà *per* la filosofia. Il popolo di Israele, col suo atteggiamento cieco verso la Torah, commetteva lo stesso peccato che condanna: l'idolatria verso libri di carta e di inchiostro.

Descartes: Vorrei rivolgermi una domanda, spero non troppo indiscreta.

Spinoza: Dite pure.

Descartes: Avete mai avuto paura di morire?

Spinoza: Una sera, in particolare, quando un fanatico, gridando in portoghese «eretico, eretico!» sferrò un coltello all'altezza del mio addome. Le ferite erano superficiali, ma nei giorni successivi la mia mente fu ossessionata da quell'aggressione. Erano gli anni in cui frequentavo una libera accademia di pensatori raccolta attorno a Van den Enden, e la comunità ebraica di Amsterdam aveva già promulgato il bando di espulsione nei miei confronti. Iniziai allora a ragionare sulla via per placare i turbamenti dell'animo. Riflettei sulla catena di eventi che avevano causato quel terribile incidente, il disagio della mente del mio aggressore, il fanatismo della comunità ebraica che poteva averne mosso la mano. Tutto in natura ha una causa – mi dicevo – e la paura che ti fa immaginare un evento passato come presente è in fondo il prodotto dell'immaginazione. Controlla la tua mente, allora, e vinci la paura che ti condanna ai flutti delle passioni; soprattutto, cerca un bene eterno, capace di procurarti una serenità perfetta, stabile e permanente. Mi sforzai così di ricondurre la catena delle cause al "Bene eterno" che dovrebbe occupare il nostro intelletto più di qualunque altra cosa.

Descartes: Un bene eterno?

Spinoza: In questa vita, i rimedi alle passioni dipendono dal possesso di un'idea adeguata della natura di Dio, causa immanente di tutte le cause.

Descartes: Beata è, a mio modo di vedere, la vita condotta su un giudizio retto, in grado di sbrogliare gli imprevisti della fortuna. Per il resto, basta accettare l'ordine delle cose o, per parlare da cristiani, sottomettersi alla volontà di Dio e seguirla in tutte le nostre azioni accordandola alla nostra natura.

Spinoza: Dio è il nome che attribuiamo all'infinita rete di cause da cui dipendono azioni, pensieri, appetiti. Non la "volontà" di Dio, ma l'eterna rete delle cause e degli effetti è



ciò di cui si deve avere contezza se si vogliono comprendere i moti del corpo e della mente, studiandoli come rapporti fra linee e superfici. Non è questa la *ratio* che tiene insieme i cristalli di neve e i corpi celesti che studiaste in gioventù?

Descartes: Ve lo concedo, strutture meccaniche e modelli geometrici spiegano il funzionamento dei corpi. Però, continua a sfuggirmi il nesso fra questo e il "bene eterno" di cui parlate.

Spinoza: Pensate allora all'uomo della vostra *Dioptrique*: come lui ha il bastone per guidarlo, così noi abbiamo la luce, dite voi. Il bene eterno di cui parlo è la luce che apre gli occhi della mente alle cause della natura. E da questa conoscenza dipende il vero acquietamento dell'animo.

Descartes: Non credo che occorra una scienza infinita per conoscere i beni che devono essere scelti nei casi della vita; ci si può accontentare di una scienza più modesta, a patto che funzioni.

Spinoza: Concordo con voi che sia difficile capire quale bene esprime appieno una vita degna di essere vissuta. Tra le perfezioni, alcune sono stimate in eccesso dal temperamento di chi si preoccupa pochissimo di sé, altre in difetto da coloro che vivono in accordo solo a se stessi. E ciascuno basa la propria inclinazione sull'impulso naturale che lo spinge a conservare il proprio essere.

Descartes: A me basta la volontà ferma e costante di impiegare tutta la forza del mio intelletto per ben giudicare. Quanto al bene che possiamo aspettarci in questa vita, lo indicaste voi stesso in un vostro progetto giovanile: emendare la mente potenziando le scienze e le arti. Se solo aveste continuato con questo progetto anziché rincorrere chimere...

Spinoza: Ciò che dite non rende giustizia ai miei studi. Quel trattato non fu sconfessato, ma approfondito nell'*Ethica*, la mia *Philosophia*. Mi ripromisi di inscrivere emozioni e turbamenti nella catena delle ragioni e che il mio metodo avrebbe dovuto convincere il lettore per la sola forza dei suoi argomenti.

Descartes: Quel che mi inquieta di più della vostra *Philosophia* è proprio il fatto che vogliate dimostrarla alla maniera dei geometri, come se parlaste voi stesso per bocca della "Verità".

Spinoza: Ho imparato da voi, illustrissimo filosofo, che la verità è norma a se stessa, a patto che una mente pura e attenta vi presti lo sguardo.

Descartes: Non a costo di distruggere le nozioni più chiare che abbiamo dell'anima e di Dio.

Spinoza: Siamo nelle mani della *Natura* come la creta nelle mani del vasaio.

Descartes: Quindi il vostro Dio ha stabilito la salvezza in anticipo?

Spinoza: Dio è la potenza stessa della natura.

Descartes: Non posso ammettere che siamo burattini nelle mani di Dio. Dio mi ha creato libero.

Spinoza: Ah la libertà, asilo di tutti i pregiudizi, il Dio dei teologi...

Descartes: Se vi riferite alla causa generale di tutti i movimenti che avvengono nel mondo, non ne concepisco altra all'infuori di Dio che crea la materia con la stessa azione con cui la conserva. Lo scrivo anche nei miei *Principia*, che voi conoscete bene.

Spinoza: In effetti ho sempre pensato che il Dio della vostra fisica, indifferente alla materia in moto che crea con uno schiocco delle dita, fosse meno ridicolo del Bene per sé sussistente dei teologi.

Descartes: Fatico a comprendere quale sia il Bene cui vi chiamate.

Spinoza: Parlo di un sentire che non sembra sfiorarvi affatto.

Descartes: Siate più chiaro.

Spinoza: È il sentimento dell'eternità, *l'amor Dei intellectualis*, un amore che nasce dalla conoscenza delle leggi che regolano l'intera natura.

Descartes: Credo invece di conoscere molto bene questo sentimento, ma in un modo meno astratto e più umano del vostro. In una lettera a Chanut, distinsi l'amore intellettuale

dall'amore passione. La natura dell'amore è di far sì che consideriamo l'oggetto amato come un tutto di cui facciamo parte, stimandolo più di noi stessi, come avviene fra gli amici.

Spinoza: L'amore o il sentimento dell'eternità è diverso da quello che si prova per un amico, una moglie o un figlio.

Descartes: Allora è un amore solitario. L'uomo ha sempre vissuto in qualche forma di comunità, foss'anche la famiglia o gli amici. Non provate gioia nella vita con gli altri? Eppure, i profili del vostro volto non rivelano una persona fredda e distante.

Spinoza: Non immagino l'uomo come una creatura solitaria, ma rifletto sull'amicizia diversamente da voi. La gioia che cerco non nasce da un legame singolare, ma da un sentimento più vasto, frutto di intelletto e passione.

Quindi una conoscenza intellettuale è anche un amore o una passione? Chiede Descartes scuotendo il capo perplesso.

Spinoza: Alla base della mia *Ethica* vi è l'idea che possiamo cogliere con la mente l'essenza di Dio, ma la logica non basta.

Descartes: Lo credo bene, infatti ciò che dite è un'assurdità! Come può una specie creata penetrare un'essenza infinita?

Spinoza: Pazientate e lasciatemi concludere. Per aumentare la nostra comprensione, dicevo, occorre cogliere le cose *sub specie aeternitatis*, mettendo da parte la nostra particolarità. Solo dalla conoscenza adeguata segue un acquietamento dell'animo che coincide con il sentimento più vasto di cui parlavo: è la fine della separazione fra noi stessi e l'ordine della natura, fra il nostro corpo, la nostra mente e la potenza che entrambi sono capaci di esprimere *in Deo*. Il vincolo di amicizia che stringe due individui è ben diverso, per intensità e potenza, dal vincolo intellettuale che unisce le menti.

Descartes: Questi pensieri metafisici affaticano molto la mia mente. Mi considero più un medico che un metafisico. E non credo che la natura dell'uomo sia tale da sapere tutto. Mi accontento di riconoscere che l'amicizia è il vincolo più nobile cui possiamo aspirare in questa vita. Quanto all'amore intellettuale di cui parlate, la vanità fa sì che si abbia un'opinione

di sé superiore a quanto si dovrebbe; un'anima forte non si disprezza e non si esalta, ma riconosce perfezioni e limiti della propria natura.

Spinoza: Felicità e infelicità dipendono dalla qualità dell'oggetto che amiamo. L'amore verso una cosa eterna e infinita allimenterà la mente di una gioia priva di ogni tristezza.

Descartes: La mia fiducia in Dio è superiore alla vostra, so che la mia anima gli appartiene, mentre l'uso della ragione dipende dalla mia volontà. Quanto all'eternità... lascio queste dispute ai teologi.

Spinoza: L'eternità che intendo non ha nulla a che vedere con le dispute di cui parlate: eterna è la stessa vita razionale di cui facciamo esperienza qui ed ora, nella durata della mente e del corpo.

Descartes: Il corpo... non ci si dovrebbe abituare a pensieri tristi che dipendono dalle affezioni corporee, ma non è facile rispondere razionalmente di se stessi. Se abbiamo avuto un pensiero ricorrente, tale pensiero ritornerà, qualunque sia la disposizione del nostro corpo.

Spinoza: Concordo con voi: mai sottovalutare il potere del passato; le sue vestigia rimangono nel presente e i pensieri non consapevoli fanno parte anch'essi della rete causale.

Descartes: Se intendete dire che malattie e sfortune non sono meno naturali di prosperità e salute, come spiegavo a Sua Altezza Elisabetta, sono d'accordo con voi.

Spinoza: Intendo solo dire che non sappiamo ciò di cui è capace un corpo.

Descartes: Se allora ammettete di saperne così poco, perché giudicaste con tanta severità le mie ipotesi fisiologiche sul cervello, paragonandole alle qualità occulte della scolastica?

Spinoza: Nella Quinta Parte dell'*Ethica* mi limitai a osservare che non avevate fornito alcuna idea chiara e distinta dell'unione.

Descartes: Un'idea chiara e distinta di ciò che è unito? Questo dimostra quanto malamente abbiate compreso le mie tesi sul rapporto tra mente e corpo. Ho sempre affermato che la

mente è unita al corpo realmente e che l'uomo non è un *ens per accidens*, come sostenne un mio cattivo discepolo che tanti guai mi procurò presso i magistrati e i teologi di Utrecht. Sensazioni come il dolore o la fame non sono puri pensieri di una mente separata dal corpo, ma percezioni confuse di una mente unita ad esso. Ora, spiegatemi quale idea chiara e distinta voi filosofi possiate pretendere di ciò che per natura è mescolato e confuso!

Spinoza: Se ammettete l'unità di mente e corpo dovrete convenire che non si dà un impero assoluto della prima sul secondo e che solo un'emozione può dominare un'altra emozione. La chiave per vincere le nostre passioni sarà allora trasformare la ragione stessa in una passione.

Descartes: Trasformare la ragione in una passione: credo ancora di non intendere le vostre parole.

Spinoza: Intendo dire che il dolore, che è certamente una passione, può diventare uno strumento per conoscersi, se solo ne comprendiamo le cause. Sgominata la paura della morte, come ricorda Seneca, nessun dolore potrà penetrare nella mente.

Descartes: Si dovrebbe fare un uso moderato di quella filosofia. Mirabile, ad esempio, è quel passaggio del *De vita beata* dove si dice che «è felice chi, grazie alla ragione, non ha né timori né passioni», e che è «beata la vita condotta su un giudizio retto e fermo». Eppure ci aiuta ben poco, poiché non ci mostra le ragioni per cui non dovremmo né temere né desiderare alcunché.

Spinoza: Infatti, per farmi strada nel labirinto delle passioni, preferii il metodo di Euclide alla morale severa degli stoici e al fanatismo delle Scritture.

Descartes: E avete preteso con questo di risolvere ciò che attiene alla morale così come si risolve un'equazione matematica. Per quanto mi riguarda, ritengo che la salute del corpo e la sua conservazione debbano essere il principale scopo dei nostri studi: la filosofia non è altro che una medicina del corpo e della mente.

Spinoza: sono convinto anch'io che ognuno debba diventare medico di se stesso, anzi l'ho imparato da voi. Ma non v'è felicità che non nasca dalla conoscenza vera di Dio.

Descartes getta un rapido sguardo al suo interlocutore mentre gli ultimi raggi di luce brillano sulle acque del fiume: Di una scienza di Dio non so proprio che farmene. Con una buona medicina del corpo i vostri polmoni e la vostra salute avrebbero resistito di più.

Spinoza: ho conosciuto la filosofia e la scienza nuova grazie a voi. Sempre grazie a voi ho apprezzato il valore della libertà filosofica che tanto mi è costata in vita. Noi siamo più delle nostre scienze: siamo le città dove abbiamo vissuto, le case che abbiamo abitato, i rancori, le passioni, l'affetto degli amici che ci hanno sostenuto, i legami che abbiamo dovuto troncare, questa stessa acqua di fiume. Un giorno, se vorrete, vi aiuterò a leggere la mia *Ethica*. Le prime ore della sera sono quelle che preferisco: le ore della tranquillità e della pace della mente.

## *Spinoza penseur de la technique*

Pierre-François Moreau

Aucun traité de Spinoza n'est consacré au thème de la technique. Le mot grec *techné* (qui n'existe pas sous cette forme en latin classique) n'apparaît pas dans son lexique. Son équivalent latin *techna* (ruse, fourberie, chez Plaute et Térence) non plus, pas plus que *technicus* (maître d'un art, spécialiste, technicien). En revanche, on trouve *mechanicus*, *mechanica*. Et, bien sûr, *ars*<sup>1</sup>. Pourtant il a vécu d'un travail technique (et il y était assez compétent et original pour intéresser les frères Huygens). Il y a peut-être réfléchi. À vrai dire, ce qui m'intéresse ici n'est pas la technique elle-même, mais le monde qu'elle présuppose. Comment, au moment de la Révolution scientifique, un philosophe qui écrit au moins un de ses livres *more geometrico* représente-t-il le monde dans lequel les hommes transforment la Nature (ce qui est, après tout, une des dimensions de la technique – même si ce n'est pas la seule et si elle n'est pas la seule façon de la transformer). Comme l'a montré Mariafranca Spallanzani<sup>2</sup>, Diderot et les Encyclopédistes blâmaient, sans doute à tort, Descartes de n'avoir pas compris les techniques. Auraient-ils pu formuler le même reproche à l'égard de Spinoza ?

Il ne s'agit pas ici d'imaginer ce que Spinoza aurait pu dire ; il s'agit de considérer ce qu'il a dit, mais qui n'est pas toujours au centre de ce qu'il dit ; ce qui est plutôt au soubassement de ce qu'il dit. Il faut pour cela lire quelques textes autrement qu'on ne les lit d'habitude, c'est-à-dire en s'intéressant moins à ce qu'ils veulent démontrer qu'à ce qu'ils tiennent pour connu et qui leur sert à démontrer. Cela implique de relier

<sup>1</sup> Sur ce dernier, voir le livre d'Adrien Klajnman, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Kimé, 2006.

<sup>2</sup> M. Spallanzani, "Le métier à bas est comme un seul et unique raisonnement". L'Encyclopédie vers une philosophie de la machine, « Archives Internationales d'Histoire des Sciences », 59 (2009), pp. 157-172.

entre eux des passages qui ne se suivent pas dans l'œuvre de Spinoza, et qui ne parlent pas au premier chef des mêmes objets. Ce qui autorise une telle procédure, entre autres, c'est que l'on voit apparaître dans ces passages des éléments lexicaux communs, qui tissent comme une unité précaire entre ces lieux différents.

Commençons par l'appendice de la première partie de l'*Ethique*. Un texte très lu, très commenté ; et à juste titre, puisqu'il représente la critique du finalisme – trait essentiel de la pensée de Spinoza. Il suppose en fait deux niveaux de la finalité. Au premier niveau les hommes croient que les choses sont faites *pour* eux ; au second niveau ils estiment qu'elles sont faites *par* des *rectores naturae* ; le second niveau n'est possible que par le premier : sans lui on ne se poserait pas la question. Il y a même encore un niveau antérieur, et qui n'est presque pas nommé : c'est qu'elles sont, tout simplement, *faites*. Ce qui doit être interrogé ici, c'est l'anthropologie qui sert de base au finalisme ; ou plutôt la non-anthropologie ; car on pourrait tout aussi bien dire la zoologie : il n'est pas sûr que tout ce que dit Spinoza s'applique uniquement aux hommes

« Ils rencontrent (*reperiant*), tant à l'intérieur qu'à l'extérieur d'eux-mêmes, bon nombre de moyens (*media*) dont la contribution n'est pas mince pour obtenir leur utile propre : par exemple des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des végétaux et des animaux pour se nourrir, le soleil pour donner de la lumière, la mer pour nourrir les poissons etc. De là vient qu'ils considèrent tous les êtres naturels (*naturalia*) comme des moyens en vue de leur utile propre. Et comme ils savent bien qu'ils ne se sont pas ménagé (*parata*) eux-mêmes ces moyens, mais qu'ils les ont trouvés (*inventata*), ils ont eu là une raison de croire qu'il y a quelqu'un d'autre qui les a ménagés pour leur usage (*in eorum usum paraverit*). Car une fois les choses considérées comme des moyens, il leur a été impossible de croire qu'elles s'étaient faites elles-mêmes (*easdem se ipsas fecisse*) ; mais, en raisonnant d'après les moyens qu'ils ont eux-mêmes



l'habitude de se ménager [...] »<sup>3</sup>. On remarquera la densité du vocabulaire, ce qui est l'indice d'un nœud conceptuel important : cinq fois le nom *media*, trois fois le verbe *parare* (complété par une occurrence de *facere*, qui n'en est pas tout à fait synonyme – et qui marque le niveau fondamental) ; en face le doublet *reperire/invenire*. Il faut tenir compte en outre de l'écho *usus/utile*.

Il est donc question dans ce passage de choses (*res*) que Spinoza nomme des *media*. Le terme est très général et il constitue l'élément-clef du raisonnement. Il peut désigner aussi bien des organes du corps que des êtres vivants ou des phénomènes physiques. Ils sont nombreux (*non pauca* – et effectivement la liste est large et semble pouvoir s'étendre très loin). Ces *media* sont caractérisés par le fait qu'ils servent à autre chose qu'eux-mêmes (sans que l'on précise s'ils doivent cette utilité à leur nature ou à une intervention externe), d'où la série des *ad* suivis de gérondifs, indiquant de façon non limitative cette gamme d'utilisations. Ce n'est pourtant pas là le caractère essentiel d'une *res*, qui est plutôt de persévérer dans son être ; il faut donc qu'il se passe quelque chose pour qu'une *res* serve à la persévérance de l'être d'une autre. Ces *media*, les hommes les rencontrent (*reperiant*). Ils pourraient venir de deux sources différentes : ménagés (*parata*), c'est-à-dire fabriqués ou transformés en vue de cet usage, ou bien simplement trouvés déjà disponibles (*inventata*)<sup>4</sup>. Le problème du finalisme viendra justement de ce que les hommes confondront les deux et, cherchant qui a ménagé ce qu'ils n'ont pas ménagé eux-mêmes, sont obligés d'imaginer les *rectores naturae* – qu'ils dotent de leur propre pouvoir de fabrication. En effet, toute la logique implicite du texte est fondée sur le fait que les hommes pos-

<sup>3</sup> Spinoza, *Ethica/Éthique*, éd. F. Akkerman et P. Steenbakkers, trad. P.-F. Moreau, Paris, PUF, 2020, pp. 151-153.

<sup>4</sup> On trouve la même distinction entre ce que l'homme se ménage lui-même et ce que la nature lui offre au chap. III, § 3, du *Traité théologico-politique* : « *quicquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium, ad suum esse conservandum parat, vel quicquid natura ipso nihil operante, ipsi offert* », éd. F. Akkerman, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, p. 152.

sèdent un tel pouvoir et savent le posséder : sinon, le raisonnement n'a aucun sens. Autrement dit, le raisonnement finaliste ne peut naître dans l'imaginaire humain que parce que les hommes savent aménager les choses pour leur utile propre. Donc parce qu'une part au moins de leur activité (dont ils sont conscients même s'ils en ignorent les causes) consiste en un tel aménagement, ou une telle transformation. Cet aménagement consiste à rendre utiles pour eux des choses qui ne l'étaient pas d'emblée. Cette condition va tellement de soi que Spinoza ne la mentionne pas explicitement, mais elle est présente dans le vocabulaire utilisé. C'est parce qu'il existe des choses qu'ils ont eux-mêmes transformées en *media* pour leur usage que, lorsqu'ils en rencontrent d'autres qu'ils n'ont pas transformées, ils imaginent qu'elles l'ont été par quelqu'un d'autre.

Mais toutes les *res* qui se rencontrent dans la Nature peuvent-elles être considérées comme des *media* ? Non, loin de là : certaines se révèlent comme inutiles et même parfois nuisibles aux hommes : « Parmi tant de phénomènes naturels avantageux (*commoda*), il a bien fallu qu'ils en rencontrent bon nombre de nuisibles (*incommoda*) : tempêtes, tremblements de terre, maladies »<sup>5</sup>. Donc, à côté des *commoda*, il y a les *incommoda* et qui sont aussi nombreuses – comme l'indique la même expression (*non pauca*) et elles se « rencontrent » aussi (le même verbe *reperire*), ce qui souligne la symétrie. Il faut dès lors compléter la description de la vie humaine (et non pas seulement humaine) par l'effort d'échapper aux dangers. Ou, pour prendre « utile » dans un sens large : l'activité d'aménagement consiste non seulement à préparer des ressources, mais aussi, quand c'est possible, à éviter des périls.

On peut d'ailleurs allonger la liste des *incommoda*, parce que Spinoza la précise lui-même au début du *Traité politique*. Et là aussi, elles sont mentionnées au sujet d'autre chose : la nécessité des affects, même ceux que nous réprouvons : « J'ai considéré les passions humaines [...] non comme des vices de la nature humaine, mais comme des propriétés, qui lui appar-

<sup>5</sup> Spinoza, *Éthique*, p. 153.

tiennent, au même titre que le chaud, le froid, la mauvais temps, le tonnerre, et d'autres phénomènes du même genre appartiennent à la nature de l'atmosphère ; même lorsqu'ils sont fâcheux (*incommoda*), ils n'en sont pas moins nécessaires, et ont des causes déterminées [...].<sup>6</sup>». D'autres passages nomment d'autres dangers, ceux qui viennent des animaux et des autres hommes<sup>7</sup>. En somme, un monde constitué de *naturalia*, de choses naturelles, qui sont disponibles sans être disposées là pour nous. Disponibles pour notre utilité (pour certaines), contre notre utilité (pour d'autres), voire contre notre santé ou notre vie<sup>8</sup>. Ils sont là : nous les trouvons (*inventata, reperta*), sans vraiment les chercher. La constitution même de la Nature fait que nos corps ont besoin de certaines d'entre elles, et sont exposés à des dangers venant de certains autres.

C'est vrai non seulement pour nous, mais pour tous les animaux. Et nous représentons nous-mêmes des ressources et des dangers pour d'autres animaux ; nous aussi, nous faisons partie des *naturalia* – qui peuvent servir à leur conservation ou contribuer à leur destruction<sup>9</sup>.

On peut trouver le fondement ontologique de cette situation dans les postulats qui concernent le corps humain<sup>10</sup>, dans la deuxième partie de *l'Éthique*. Le postulat 3 énonce que « Les individus qui composent le corps humain, et par conséquent le corps humain lui-même, sont affectés par les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons ». Tant qu'on en reste là, on ne voit pas le rapport avec l'utile. Il est énoncé au pos-

<sup>6</sup> Spinoza, *Traité politique*, I, 4, trad. P.-F. Moreau, Paris, éditions Réplique, 1979, p. 13.

<sup>7</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. III, § 5 : « les attaques des autres hommes et aussi celles des animaux », p. 155.

<sup>8</sup> J'ajoute « détruit » en considération de l'Axiome d'Éthique IV : « Il n'y a dans la nature aucune chose singulière telle qu'il n'en existe une autre plus forte et plus puissante. Mais une chose quelconque une fois donnée, il en existe une autre plus puissante par laquelle la première peut être détruite ». C'est évidemment, entre autres, le cas du corps humain.

<sup>9</sup> Cf. P.-F. Moreau : « Les animaux ont-ils le droit de nous manger ? », in M. Bedon, J.-L. Lantoin, *L'Éthique animale à l'âge classique*, Lyon, ENS-Éditions, 2022.

<sup>10</sup> Spinoza, *Éthique*, p. 189.

tulat 4 : « Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps ». L'utilisation est donc une des formes de l'affection. On pourrait ajouter un symétrique, pour tenir compte des *incommoda*, qui serait le postulat 4 bis : « Le corps humain peut être usé ou détruit par un très grand nombre d'autres corps » – on ne peut préciser « pour leur conservation », car ce n'est pas toujours le cas : il peut être usé ou détruit par hasard, comme lorsqu'une tuile tombe sur la tête d'un homme.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici concerne une attitude passive, ou une activité de premier niveau, immédiate : prendre ce qui est à portée, fuir le danger. Or le raisonnement suppose quelque chose de plus, qui est marqué par le verbe *facere* : ce qui nous fait nous tromper sur l'origine des choses naturelles, ce qui fait que nous croyons que quelqu'un les a disposées pour nous – c'est que nous avons l'expérience de disposer des choses ; on pourrait dire que l'expérience humaine à l'égard de la Nature, c'est certes de les rencontrer, mais aussi de ménager, en les fabriquant, celles que nous ne rencontrons pas. C'est parce que nous avons cette seconde expérience (qui n'est nullement fictive) que notre imagination constitue un modèle fictif, celui des *rectores* fabricateurs.

Comment penser cette activité qui consiste à fabriquer les objets dont nous avons besoin et qui ne se présentent pas à nous spontanément ? Le *Traité de la réforme de l'entendement* la nomme quand il énonce que pour parvenir à la fin qu'est le Souverain Bien divers préalables sont nécessaires : la connaissance de la Nature ; une société bien construite ; une philosophie morale et une science de l'éducation ; un ajustement complet de la médecine ; et la mécanique : « parce que l'art rend faciles beaucoup de choses difficiles, et que nous pouvons ainsi gagner beaucoup, dans la vie, en temps et en commodité, il ne faut nullement négliger la mécanique (*et quia arte multa, quae difficilia sunt, facilia redduntur, multumque temporis et commoditatis in vita ea lucrari possumus, ideo mechanica nullo modo est*

*contemnenda*) »<sup>11</sup>. On retrouve donc les *commoda*, sous la forme abstraite de la *commoditas*. On y apprend deux précisions qui déterminent la notion de mécanique. Elle a à voir avec le temps, c'est-à-dire qu'elle permet que la vie humaine ne soit pas entièrement accaparée par la recherche de l'utilité immédiate. Mais on voit aussi apparaître un autre couple : *facilia/difficilia*. Ce qui est facile, c'est, sans doute (si l'on s'en remet à ce qui a été dit plus haut de la vie humaine) ce qui est à portée, ce qui peut être obtenu simplement ; ce qui est difficile, c'est ce qui, sans la mécanique, est hors de portée. La mécanique a donc pour effet de modifier la disponibilité des objets extérieurs, donc de les rendre plus aptes à servir à notre utile propre. Cette capacité trouve son fondement dans le postulat 6 : « Le corps humain peut mouvoir et disposer les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons ».

La technique, si l'on admet que c'est elle que désigne ici le mot « mécanique », apparaît alors comme ce qui nous permet d'user plus facilement de la Nature. Ainsi, pour reprendre les exemples de l'Appendice, les lunettes permettent de voir ce qui est difficile pour les yeux, le couteau de couper ce qui est difficile pour les dents, le filet d'attraper les poissons qui nous échapperaient, etc. autrement dit, la technique fabrique des instruments propices à la consommation des *naturalia*. On pourrait penser qu'on en a fini avec elle. En fait c'est au contraire là que la réflexion propre de Spinoza commence. On le voit un peu plus loin, au § 31. Ce passage est le texte le plus explicite de Spinoza sur la question. Or il choisit non pas les instruments qui servent à la consommation, mais ceux qui servent à la production d'autres instruments. Autrement dit, il réfléchit sur la production des moyens de production – ce que Marx appellera le secteur I. Ce faisant, il s'éloigne un peu plus du modèle simple qui consiste à penser la technique comme médiation entre l'homme et l'objet de son besoin.

<sup>11</sup> Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, § 15, trad. M. Beyssade, in Spinoza : *Premiers écrits*, Paris, PUF, 2009, p. 73.

La question qu'il traite dans ce paragraphe, et qui ne nous intéresse pas ici, est celle de la régression à l'infini dans la méthode : s'il faut une méthode pour connaître, avance un objecteur imaginaire, il faudra une méthode pour connaître la méthode, et une troisième méthode pour connaître la seconde et ainsi de suite à l'infini. Spinoza réfute l'objection en répondant que l'entendement a une puissance native avec laquelle il construit de premiers instruments intellectuels (*instrumenta intellectualia*), qui lui donnent les forces pour en édifier d'autres de plus en plus perfectionnés, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il atteigne le sommet de la sagesse. Mais, pour faire comprendre son raisonnement, il a recours à une comparaison : « en fait, il en est ici comme dans le cas des instruments matériels (*instrumenta corporea*), qui pourraient donner lieu à la même argumentation. Par exemple, pour forger le fer, il est besoin d'un marteau et, pour avoir un marteau, il est nécessaire de le fabriquer (*eum fieri*) ; pour cela il est besoin d'un autre marteau et d'autres instruments, et, pour avoir ceux-ci à leur tour, il sera besoin d'autres instruments, et ainsi à l'infini ; et de cette manière on s'efforcera de prouver que les hommes n'ont aucun pouvoir de forger le fer, mais en vain. En réalité, de même que les hommes, au début, avec des instruments naturels (*innatis instrumentis*), ont pu faire certaines choses très faciles (*facillima*), bien qu'avec peine et de manière imparfaite (*quamvis laboriose et imperfecte*), puis, une fois celles-ci façonnées, en ont façonné d'autres plus difficiles avec moins de peine et de manière plus parfaite (*difficiliora minori labore et perfectius*), et ainsi progressant par degrés des ouvrages les plus simples aux instruments, et des instruments à d'autres ouvrages et instruments, sont parvenus à parachever tant de choses et de si difficiles avec peu de peine (*tot et tam difficilia parvo labore*); [...]»<sup>12</sup>.

Si nous isolons ce passage, indépendamment du problème de la méthode qu'il sert à illustrer, nous y découvrons quatre thèses sur la technique :

<sup>12</sup> *Ibid.*, § 31, pp. 81-83.

1°) L'objet que Spinoza prend en vue, ce n'est pas un outil, ni le rapport d'un homme à son outil ; c'est bien plutôt une série d'outils. Une série qui n'est pas statique, mais qui se perfectionne d'outil en outil, sans qu'il soit nécessaire de mentionner au premier plan le sujet qui les perfectionnerait : ce sont les qualités de chaque instrument qui permettent, à chaque stade, de fabriquer l'instrument de niveau supérieur.

2°) Il y a bien un rapport de l'homme à l'instrument, mais ce n'est pas sous sa juridiction qu'est pensée l'instrumentalité. C'est plutôt le contraire : le corps et sa disposition (les gestes) sont considérés en tant que premiers instruments naturels (innés). Il y a donc déjà comme une instrumentalité possible dans la constitution du corps humain (c'est ce qu'indique le postulat 6). L'homme apparaît ainsi moins comme l'inventeur de la technique que comme son premier moyen.

3°) L'histoire des instruments techniques est scandée par deux progressions inverses. D'une part, on passe, comme il était dit plus haut à propos de l'*ars*, des *facilia* aux *difficilia* ; mais alors que, dans le § 15, leur distinction était statique, elle devient ici dynamique. D'autre part, alors qu'avec les premiers instruments le travail exige de la peine et produit des résultats grossiers, au fur et à mesure que les instruments s'améliorent, la peine diminue et les résultats sont de plus en plus parfaits. La « difficulté » ne doit pas être comprise comme pénibilité, mais au contraire comme caractéristique de la complexité plus grande du résultat avec une dépense moindre d'énergie.

4°) On avait vu, dans l'Appendice, que les choses ne s'étaient pas « faites » toutes seules. Spinoza semble répondre : il fallait bien qu'un marteau soit fait (*fieri*). Mais au lieu d'en appeler à des maîtres de la nature, c'est le processus lui-même qui rend compte de l'apparition des choses. On retrouve ici le verbe *facere* et ses composés pour désigner les différentes étapes du processus : avec les premiers outils, on a pu faire (*facere*) des choses faciles ; une fois celles-ci façonnées (*confectis*), on en a façonné (*confecerunt*) de plus difficiles, jusqu'à parachever (*perficiant*) celles qui représentaient le sommet de la difficulté.



L'énigme initiale du faire, ou du fabriquer, est ici résolue dans l'historicité et la matérialité mêmes du travail productif.

Ce pouvoir (*potestas*) de forger, ou plus généralement le pouvoir technique, s'appuie sur la puissance (*potentia*) humaine, mais celle-ci n'est pas d'ordre individuel. Elle dépasse en effet l'individu en deux sens. Sur le plan diachronique, l'amélioration des marteaux s'inscrit dans l'histoire – celle des instruments et non celle des hommes. Donc ce sont les instruments qui assurent la continuité de la civilisation – y compris ces instruments que sont les livres<sup>13</sup>. Sur le plan synchronique, d'autres textes soulignent que la puissance humaine se multiplie par la conjonction des puissances individuelles et que c'est là le seul moyen de dépasser l'état de barbarie. La technique est donc gage de socialité. En effet, « si deux hommes s'accordent pour unir leurs forces, ils sont ensemble plus puissants et par conséquent ont plus de droit sur la nature que chacun des deux séparément. Plus ils seront nombreux à s'unir, plus ils auront de droit tous ensemble »<sup>14</sup>. Cette idée se trouve aussi dans l'*Éthique*, et là elle associe à l'art de satisfaire aux besoins celui d'éviter les dangers : « Les hommes savent par expérience que par une aide mutuelle ils se procurent beaucoup plus facilement les choses dont ils ont besoin et que c'est en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui les menacent partout »<sup>15</sup>. Cette conjonction des puissances n'est pas une simple addition : la nécessaire division du travail fondée sur la multiplicité des techniques fait qu'un individu seul ne peut toutes les maîtriser – et nous retrouvons ici le rapport au temps, cette fois non plus le temps que l'on gagne mais le temps nécessaire pour apprendre et exercer chaque métier. C'est cette double irréductibilité du temps et de la spécificité de chaque art qui exige l'entraide de la part des hommes : « car, si les hommes ne s'entraidaient pas mutuellement (*ope-*

<sup>13</sup> Cf. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 17.

<sup>14</sup> Spinoza, *Traité politique*, II, 13, p. 27.

<sup>15</sup> Spinoza, *Éthique* IV 35 scolie, p. 385.



*ram mutuam dare*), l'art (*ars*) et le temps leur feraient défaut pour se maintenir et se conserver par leurs propres moyens. Tous en effet ne sont pas également aptes à tout et aucun homme pris isolément ne serait capable de se procurer (*comparandum*) ce dont un homme seul a grand besoin. Les forces et le temps, dis-je, manqueraient à chacun s'il devait seul labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et faire bien d'autres choses indispensables pour se conserver en vie, pour ne pas parler des arts et des sciences, qui sont tout à fait nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude. Nous voyons en effet que ceux qui vivent en barbares, sans organisation politique, mènent une vie misérable et presque animale, et ne se procurent (*comparant*) le peu de ressources misérables et grossières dont ils disposent que par l'entraide (*mutua opera*) quelle qu'elle soit »<sup>16</sup>.

Il resterait à se demander si cela peut conduire à définir l'homme comme animal technique – ou, inversement, si les autres animaux, ou du moins certains d'entre eux, peuvent eux aussi avoir recours à des techniques. Mais c'est un autre problème.

<sup>16</sup> *Traité théologico-politique*, chap. V, § 7, p. 219.



*Verso la liberazione!*

*Sul ruolo delle nozioni comuni nell'Etica di Spinoza*

Francesco Cerrato

### 1. *Soggettività e immaginazione*

L'Etica di Spinoza invita il lettore a conoscere e accettare le necessità in cui l'esistenza trascorre. L'obiettivo è riuscire ad adottare uno *stile di vita* che consenta di non arrendersi alle passioni: alla passività e alla noia che queste trascinano con sé. In questo saggio, si ricostruirà il percorso di emancipazione dalle passioni proposto da Spinoza. Si porranno a confronto immaginazione e razionalità, al fine di far emergere i caratteri diversi dei *modelli esistenziali* implicitamente connessi con tali forme di conoscenza. L'uno, *quello immaginativo*, inevitabilmente foriero di un'esistenza in balia delle passioni; l'altro, *quello razionale*, capace al contrario di realizzare nelle più diverse circostanze quel desiderio di persistenza nell'esistenza (*conatus*) in cui consiste l'essenza individuale. Si farà anche cenno al rapporto tra razionalità e intuizione e alla loro reciproca implicazione, pur non affrontando in modo dettagliato la trattazione spinoziana della *conscientia sub specie aeternitatis*.

Nella filosofia di Spinoza immediatezza è sinonimo di passionalità. La prima comprensione della realtà è sempre inadeguata e questo in ragione del fatto che è la proiezione del nostro vissuto a dominare il primo contatto con il mondo esterno. Le passioni passate, il cui ricordo è innescato automaticamente dal corpo quando reagisce agli stimoli esterni, filtrano i nuovi dati che via via vengono percepiti. È il corpo che evoca passioni e affetti: li mette in scena ed essi appaiono sempre con le vesti fornite dall'esperienza.

Questo meccanismo di riconoscimento fondato su una sorta di *memoria abitudine* non si verifica unicamente di fronte alle nuove percezioni. Anche con gli affetti si produce un meccanismo alquanto simile. Se il mio corpo si trova in una condi-

zione fisica nella quale lo sforzo di persistere nell'esistenza si incrementa, proverò gioia. Tale sentimento sarà la mia gioia: avrà tinte emotive simili a ciò che ho già provato in passato. Il medesimo processo si verificherà anche con la tristezza: se il mio corpo si troverà affetto da questo sentimento, esso si presenterà nelle tonalità forgiate in precedenza nel mio vissuto.

In questo condizionamento dell'esperienza consiste quella che Spinoza definisce la schiavitù delle passioni. Quanto più in passato si sono vissute passioni tristi, come la paura, l'invidia, l'odio e la tristezza, tanto più facilmente si tenderà a vivere le nuove esperienze, collocandole istintivamente sullo sfondo emotivo costituito dagli affetti provati in precedenza. Analogamente, se frequentemente si avrà avuto modo di fare esperienza di passioni di gioia e amore (anche solo per averle osservate in altri che vivevano accanto a noi), è probabile che ciò ci avrà reso capaci di guardare al futuro con speranza e positività.

Le passioni scaturiscono dall'incapacità della mente di formulare un'idea adeguata del rapporto tra Io e mondo<sup>1</sup>. Comprendere razionalmente il reale significa conoscere le cause dei fenomeni che in esso si generano. Senza una visione proporzionata dei rapporti causali all'interno dei quali il soggetto si trova determinato, mente e corpo *patiscono*. Secondo la terminologia spinoziana, si può affermare che, in questo caso, il corpo fa l'esperienza di una passione, mentre la mente immagina<sup>2</sup>. Le immagini si contraddistinguono per il fatto di non rappresentare adeguatamente né gli oggetti percepiti, né i rapporti tra tali oggetti e il soggetto conoscente. Come per gli affetti, anche la conoscenza immaginativa è segnata dalla coazione a ripetere. Le proprietà dell'oggetto sono confuse con altri elementi provenienti dal bagaglio esperienziale del soggetto immaginante<sup>3</sup>. Gli oggetti percepiti sono sempre organizzati

<sup>1</sup> E. III, *prop.* I, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg, 1925 [G.], 4 voll., II, p. 140, trad. it. a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori, 2007, p. 897.

<sup>2</sup> E. II, *prop.* XXVI, G. II, p. 113, trad. it., p. 866.

<sup>3</sup> E. II, *prop.* XVI, G. II, p. 103, trad. it., p. 856.

da una lettura soggettiva<sup>4</sup>. Lo stimolo percettivo inedito viene sempre istintivamente accolto all'interno di un assetto mentale, formatosi per accumulo delle esperienze passate<sup>5</sup>. Per questa ragione, l'immagine di un oggetto percepito è sempre soggettiva, vale a dire diversa in ciascun uomo, per quanto simile in uomini che hanno vissuto esperienze comuni<sup>6</sup>.

Tale continuo riferirsi a sé, proprio della condizione passionale e immaginativa, non determina solo l'insufficiente comprensione della necessità dei rapporti naturali, ma, dal punto di vista etico, induce a una sproporzionata auto-responsabilizzazione. Quando immagina, ovvero è preso dalle proprie passioni, l'uomo è indotto a considerare la realtà come dipendente da sé, misconoscendo il fatto che, al contrario, è sempre il vissuto a essere condizionato<sup>7</sup>.

Nell'immaginazione gli uomini finiscono per considerare affetti e idee non come effetti della relazione con l'esterno, ma come condizioni interiori, governabili dalla volontà, intesa come libera attività della mente<sup>8</sup>. Questo modo di pensare porta inevitabilmente a confinare l'uomo o in un perseverante stato di tristezza e disprezzo di sé, oppure in una condizione di narcisistica onnipotenza<sup>9</sup>. Tali sentimenti nascono tutte le volte che ci si trova a dover constatare, unitamente al dovere morale di padroneggiare se stessi, anche la scarsa capacità di condizionare il comportamento e il pensiero altrui. Passivi-

<sup>4</sup> E. II, *prop.* XVI, *coroll.* 2, G. II, p. 104, trad. it., p. 857.

<sup>5</sup> E. II, *prop.* XVIII, G. II, p. 146, trad. it., p. 860.

<sup>6</sup> La dinamica immaginativa conduce alla formazione di concetti universali. E. II, *prop.* XL, *schol.* 1 G. II, pp. 176-182, trad. it., pp. 866-877. Sul carattere soggettivo dell'immaginazione e sulle relazioni che intercorrono tra questo genere di conoscenza, gli affetti e gli interessi personali si sofferma D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 96-97. Sulla natura ambigua dell'immagine, che in sé non contiene nulla di falso, e sulle differenze profonde tra la concezione di immagine di Descartes e Spinoza: L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, in particolare pp. 185-190.

<sup>7</sup> Questo fenomeno per il quale la conoscenza immaginativa conosce avvalendosi di processi associativi tesi a richiamare esperienze passate per spiegare percezioni presenti e inedite è descritto in E. I, *app.*

<sup>8</sup> E. III, *prop.* II, *schol.* G. II, p. 141-144, trad. it., p. 899-903.

<sup>9</sup> E. IV, *prop.* LVII, *schol.* G. II, p. 252-253, trad. it., p. 1023-1024.

tà e impotenza aumentano la percezione di dipendenza dalla realtà esterna. Quanto più cresce il grado di personalizzazione, ovvero il *carico* degli elementi soggettivi nella comprensione della propria relazione con il mondo, tanto più aumentano il senso di responsabilizzazione individuale e la conseguente costruzione di un assetto emotivo *statico*, e dunque *fragile*, di fronte agli inevitabili rovesci della vita.

## 2. Resistere alla passività

Per liberarsi da una visione della natura sempre condizionata dalla propria personale visione del passato, occorre comprendere che i singoli eventi naturali obbediscono sempre alle leggi universali. Ma ciò è possibile solo per la mente che riesce a fissare la propria attenzione sulle *nozioni comuni*<sup>10</sup>. Il percorso da farsi è descritto con precisione da Spinoza.

Anzitutto – come detto nell'appendice della prima parte dell'*Etica* – occorre rinunciare alla volontà. Non è sufficiente comportarsi con ostinazione per evitare la schiavitù delle passioni; non basta profondere uno sforzo tenace per attuare i propri desideri. L'*Etica* offre una *teoria critica* della sequenza in virtù della quale prima s'individua un obiettivo e poi si attua una strategia per perseguirlo. Ogni sforzo volontaristico è vano, perché la potenza dell'esteriorità è sempre soverchiante rispetto alle possibilità e alla libertà del singolo. L'ostinazione nel perseguimento degli obiettivi è, addirittura, un inutile spreco d'energia vitale, destinato spesso a volgersi in un sentimento di frustrazione. La rinuncia alla volontà porta con sé la consapevolezza che le variazioni conative sono in gran parte dovute ad una realtà esterna impermeabile al controllo. In certi momenti della vita, i sentimenti di tristezza non si possono evitare. Per esempio: quando una malattia indebolisce il nostro corpo, oppure ci colpisce il lutto per la perdita di una

<sup>10</sup> Sull'intellegibilità della legge di natura nella filosofia di Spinoza si veda S. Zac, *Philosophie, théologie, politique dans l'Œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979, p. 196.

persona cara, è impossibile non soffrire. In questi casi, si è sottomessi alla necessità della legge di natura e non è dato fuggire le forze esterne che inducono il nostro progressivo indebolimento. Analogamente, altre volte può capitare di essere preda di gioie inattese, dovute ad un particolare assetto delle forze esterne ancora una volta del tutto indipendenti dalla nostra volontà.

L'accidentalità del caso non deve, però, mai diventare un alibi per giustificare la nostra passività; anzi, anche le circostanze più infelici possono essere una valida occasione affinché dall'indebolimento derivi un incremento dello sforzo auto-conservativo e, mediante questo, della capacità di resistere alle alterne vicende delle sorte.

Se l'incontro con l'esteriorità può produrre, in situazioni diverse, tristezza o gioia, questo dipende in parte da circostanze oggettive, in parte dal nostro grado di consapevolezza. Nonostante le avversità prodotte dalle cause esterne, è sempre possibile per l'individuo adottare una diversa *strategia*, capace comunque di rafforzare lo sforzo conativo<sup>11</sup>. La conoscenza della natura, del reticolo causale che la compone, fornisce la possibilità di innescare questo meccanismo di fortificazione. Essere razionali consente di trasformare le passioni in affetti. In questo passaggio si risolve la liberazione dalla schiavitù delle passioni. In questo senso, appunto, deve essere compresa l'affermazione secondo la quale la conoscenza della legge di natura coincide con la massima felicità dell'uomo.

Nei prossimi paragrafi si cercherà di ricostruire il percorso di liberazione dalle passioni, a partire dalla prima ricezione della realtà nell'immaginazione fino alla conoscenza razionale.

<sup>11</sup> Per il concetto di strategia del *conatus* si rimanda all'ormai classico saggio di L. Bove, *La strategia del conatus: affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, prefazione di T. Negri, Milano, Ghibli, 2002.

### 3. Conatus e nozioni comuni

Di tutt'altro genere rispetto all'immaginazione è il funzionamento della ragione. Essa opera sui dati della sensibilità, riconfigurandone l'immediatezza. È possibile trasformare le passioni, riconoscendo come necessario ciò che in precedenza era stato giudicato solo possibile o contingente. Conoscere razionalmente le emozioni significa riuscire a verificare i rapporti di forza dai quali esse sono scaturite, riportandole così nell'ambito delle leggi di natura che le hanno determinate.

Questo riconoscimento della necessità naturale si articola in due passaggi.

In *primo luogo*, occorre prestare attenzione alle nozioni comuni. Intuite dalla mente, esse forniscono lo spazio di apertura, il varco, mediante il quale rompere l'immediatezza istintiva dell'innesco passionale. Le nozioni comuni consentono il passaggio da una condizione conoscitiva connotata dalla passività e dall'autoreferenzialità a una conoscenza maggiormente sofisticata, capace di afferrare gli elementi di identità fisica, emotiva e cognitiva tra uomo e natura<sup>12</sup>.

Le caratteristiche delle nozioni comuni sono tre: indicano alcune proprietà comuni a tutti i corpi; essendo proprie dell'attributo come dei modi, sono definite ciò che si da ugualmente nella parte e nel tutto<sup>13</sup>; infine, vengono conosciute sempre adeguatamente dall'intelletto<sup>14</sup>.

Ciò che è comune a tutti i corpi è il loro essere parte dell'estensione<sup>15</sup>, ovvero essere rapporti continuamente mutevoli di quiete e movimento. La proposizione XXXIX della seconda parte dell'*Etica* circoscrive ulteriormente il campo applicativo delle nozioni a ciò che è comune al corpo umano e ai corpi esterni da cui si suole essere affetti<sup>16</sup>. In quanto idea del corpo,

<sup>12</sup> Sul tema dell'identità personale nella filosofia moderna si veda il volume *Individuazione/Individualità/Identità. Le ragioni del singolo*, a cura di S. Caroti e M. Spallanzani, Firenze, Le Lettere, 2014.

<sup>13</sup> *E. II, prop. XXXVII, G. II, p. 118, trad. it., p. 872.*

<sup>14</sup> *E. II, prop. XXXVIII, Ibid., trad. it., p. 873.*

<sup>15</sup> *E. II, prop. XIII, lem. 1, G. II, p. 97, trad. it., p. 850.*

<sup>16</sup> *E. II, prop. XXXIX, G. II, p. 119, trad. it., p. 874.*



la mente riconosce (intuisce) che tutti i corpi sono rapporti di movimento e quiete, determinati e continuamente mutevoli, volti alla conservazione e al rafforzamento dell'essere.

Declinata ulteriormente in riferimento al *corpo vivente*, la relazione di movimento e quiete assume poi la forma del *conatus*, in quanto organismo in lotta per l'esistenza. Ciò significa che la specifica quantità, continuamente mutevole, di quiete e movimento dell'essere umano si definisce vettorialmente quale sforzo (*conatus*) volto alla persistenza nell'essere. Non si tratta solamente di riconoscere tutti i corpi come estesi, ma comprendere che ciò che è vivente tende a perseverare nell'esistenza. È mediante il proprio sforzo auto-conservativo che l'uomo entra in relazione con tutti gli altri corpi. È lo sforzo di persistenza nell'essere che per l'uomo funge da tramite con la realtà e con le circostanze esterne. La prima forma di conoscenza adeguata che occorre percepire al fine di riorganizzare il proprio spettro razionale consiste pertanto nel riconoscere che tutti i corpi sono estesi, mentre tutti i modi viventi (siano essi corpi o menti) sono caratterizzati da uno sforzo auto-conservativo. Accettare il senso conativo comune all'intera sostanza, in quanto *causa sui*, e a ciascun modo, quale effetto immanente della causalità sostanziale, rende la mente disponibile nei confronti dell'*intenzionalità* altrui<sup>17</sup>.

La ridefinizione razionale del vissuto passionale può intraprendersi esclusivamente a partire dalla constatazione che tutta la natura tende all'autoconservazione (la sostanza *causa sui*). In particolare, tutti gli uomini sono indotti per natura

<sup>17</sup> Il tentativo di utilizzare il concetto husserliano di intenzionalità per comprendere la logica funzionale della mente spinoziana, intesa quale insieme continuamente mutevole di idee, contrapposta alla concezione sostanziale di *res cogitans* cartesiana è proposto da E. Yakira, *Spinoza et le problème de l'intentionnalité*, «Philosophiques», XXIX (2002), n. 1, pp. 139-146, pp. 139-146. Nel presente saggio, tuttavia, si suggerisce un impiego diverso di tale concetto, che viene riferito piuttosto alla capacità da parte della mente di distinguere *astrattamente* la forza di persistenza conativa, ovvero la finalità intrinseca, volta al rafforzamento dell'esistenza, che definisce in modo essenziale ciascun modo e ciascuna idea adeguata. Dell'intenzionalità del *conatus* discute K.S. Ong-Van-Cung, *Spinoza et l'intentionnalité*, in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (éds.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, Hermann, 2009, pp. 163-183.

alla continua ricerca di una condizione di maggior benessere e per tale ragione perseguono l'aumento della gioia e la riduzione della tristezza.

Infine, per introdurre il *secondo momento* della conoscenza razionale (al quale si faceva riferimento in precedenza), è importante specificare che mediante le nozioni comuni non è possibile conoscere l'essenza specifica di un corpo singolare<sup>18</sup>. Il loro contenuto gnoseologico non consiste in una quantità determinata di movimento e quiete. Le nozioni forniscono la conoscenza degli elementi costitutivi dell'essere esteso, e dell'essere vivente, senza però specificare alcuna quantità o qualità particolare. La conoscenza razionale, fondata sulle nozioni comuni, è una conoscenza generale e astratta della natura, ma non è ancora una conoscenza adeguata ed essenziale.

Una volta intuito ciò che è comune, la mente è chiamata a conoscere il campo vettoriale nel quale si trova inserita. Solo così può eliminare, in quanto superfluo, tutto ciò che non ha diretta influenza con la propria condizione attuale, per ricostruire solamente i rapporti in cui si trova determinata<sup>19</sup>. Oltre a comprendere e costruire l'esistenza del comune, la mente deve distinguere gli specifici movimenti vettoriali che formano i singoli oggetti, per verificare se essi abbiano una direzione contraria o favorevole rispetto al movimento produttivo che caratterizza la perseveranza nell'esistenza<sup>20</sup>. Solo così può produrre un quadro realistico della condizione oggettiva nella quale è inserita.

#### 4. Oltre l'immaginazione

La conoscenza razionale cambia il rapporto tra individuo e natura in senso qualitativo cosicché le circostanze esterne e gli individui, che in esse si trovano ad operare, cessano di essere conosciuti in riferimento esclusivo agli interessi e alle pas-

<sup>18</sup> E. II, *prop.* XXXVII, G. II, trad. it., p. 872.

<sup>19</sup> E. IV, *prop.* XXIX, G. II, p. 228, trad. it., p. 996.

<sup>20</sup> E. IV, *prop.* XXX, G. II, p. 229, trad. it., p. 997.

sioni, ma possono essere ri-conosciuti nell'identità autentica in cui consiste il loro assetto emotivo e il loro comportamento. Solo la conoscenza razionale dello sforzo auto-conservativo altrui può far emergere la forma e il carattere delle relazioni naturali e sociali.

Rispetto all'apprensione narcisistica e parziale dell'immaginazione, lo sguardo razionale sulle passioni costituisce uno scenario più ampio, atto a considerare gli affetti non in modo assoluto, ovvero in riferimento esclusivo ai propri stati emotivi e alle proprie finalità, ma come condizionati dalle relazioni molteplici intrattenute con la natura. Laddove l'incontro del nostro corpo con il mondo esterno viene compreso dall'immaginazione in modo del tutto autoreferenziale e personale, la razionalità fonda sulle nozioni comuni il riconoscimento della parzialità individuale, sempre convergente o divergente rispetto alle individualità altrui.

L'acquisizione delle nozioni comuni consente alla mente di svincolarsi dalla mera ricezione passiva e auto-centrata degli stimoli provenienti dall'esterno e di entrare in comunicazione attiva con la potenza naturale della sostanza che continuamente produce e riproduce se stessa. Riconoscere la comunanza tra il nostro sforzo rivolto alla conservazione e quello proprio delle altre parti della natura favorisce *la conoscenza adeguata* della tensione tra pulsioni e cause esterne.

Nell'*Etica*, per adeguazione si intende la capacità di saper collocare un fenomeno nello spettro causale che lo ha prodotto e negli effetti che da esso discendono. Conoscere adeguatamente la propria condizione affettiva significa avere consapevolezza delle condizioni specifiche, oggettive e necessarie, naturali e sociali, nelle quali si producono le emozioni e saper valutare gli effetti che dovranno/potranno discendere dalla nostra personalità e dal nostro comportamento. Le nozioni comuni, intese come percezione sempre adeguata degli elementi di identità tra le parti, costituiscono la *condizione strutturale* indispensabile al conseguimento da parte della mente di una posizione attiva, cioè produttiva di idee adeguate.

Se le nozioni comuni rappresentano le condizioni generali o strutturali della conoscenza vera, l'adeguazione è il concetto utilizzato per rendere la comprensione della posizione particolare dell'oggetto conosciuto, dedotta a partire dall'apprensione delle nozioni. L'adeguazione è un taglio determinato, una porzione di conoscenza che, individualmente considerata, è sempre espressione di un'unità modale in lotta per il miglioramento della propria esistenza<sup>21</sup>.

Le nozioni comuni definiscono la natura del *campo*, logico e fisico, in cui si esercita l'esistenza modale, quale rapporto determinato di movimento e quiete, perseverante nell'esistenza. Il concetto di adeguazione, invece, indica l'idea vera di un rapporto causale specifico. È stato messo in evidenza come la conoscenza delle nozioni comuni consenta di maturare la consapevolezza di essere inseriti in una *selva di conati*, un reticolo di cause ed effetti (descritto nell'assioma unico di *Etica* IV) all'interno del quale si forma ogni emozione. Rispetto a tale senso generale dell'ordine naturale, mostrato dalle nozioni, l'idea adeguata definisce, invece, un rapporto specifico nel quale l'ordine naturale si determina e si individua. La conoscenza adeguata procede alla decifrazione degli effetti a partire dalla conoscenza delle loro cause, fino alla costituzione di uno sguardo realistico, concentrato sugli spazi di potenzialità attiva, intrinseci a qualsiasi relazione modale. In questa conoscenza razionale si realizza la libertà umana intesa come *vita pratica*. L'acquisizione di tale consapevolezza, il superamento della conoscenza immaginativa e il conseguente approdo alla conoscenza adeguata generano, inoltre, una condizione attiva e gioiosa della mente<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> L'inadeguatezza – ha messo in evidenza Cristina Santinelli (*Mente e corpo*, cit., p. 186) – è un trovarsi all'oscuro, è mancanza di luce, zona d'ombra. Al contrario, «l'idea adeguata, analogamente alla luce nella pittura di Caravaggio, si fa sguardo che fuga le ombre, dissipa il buio della non-conoscenza, scopre un frammento di verità nel flusso dell'esistenza».

<sup>22</sup> Su questo particolare aspetto della conoscenza della necessità intesa come capacità di produrre un assetto emotivo gioioso, e, in particolare, sulle assonanze e dissonanze rispetto all'etica stoica: F. De Brabander, *Psychotherapy and Moral Perfection: Spinoza and the Stoics on the Prospect of Happiness*, in S.K. Strange, J. Zupiko

## 5. Ragione e intuizione

La comprensione adeguata di sé e dei propri stati emotivi non necessita solo dell'azione della ragione, ma si completa nel terzo genere di conoscenza. La conoscenza di secondo genere si forma a partire da una rielaborazione dei dati dell'immaginazione mediante il riconoscimento in essi delle nozioni comuni. Allo stesso modo, anche l'intuizione scaturisce, seppur non meccanicamente, dalla conoscenza di secondo genere. La conoscenza razionale di ciascun modo, secondo la necessità che lo determina, comporta che tale modo, per essere conosciuto nelle cause che l'hanno prodotto, sia compreso in riferimento non solo alla sezione modale dalla quale è immediatamente determinato, ma anche all'intera sostanza con i suoi attributi.

Così come il passaggio al secondo genere consiste in un riconoscimento intuitivo degli elementi strutturanti le immagini, comuni alla parte come al tutto, nella conoscenza causale di secondo genere l'uomo intuisce la partecipazione di sé come modo alla totalità che lo determina. La conoscenza di secondo genere introduce quella di terzo genere nel senso che permette di riconoscere se stessi come parte della sostanza<sup>23</sup>. Nella conoscenza di terzo genere, la mente agisce retrospettivamente sulla conoscenza razionale, inscrivendo le cose da questa

(eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 198-213, e in particolare pp. 206-207.

<sup>23</sup> E. V, *prop.* XXIV, G. II, p. 296, trad. it., p. 1072. Secondo Filippo Mignini (*Ars imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, p. 142) il rapporto fra immaginazione, conoscenza di secondo genere e intelletto è pensato da Spinoza sul modello dell'occhio umano: «L'immaginazione, in modo analogo alla lente, riceve e devia, imponendo loro la propria forma e struttura, le affezioni provenienti dai corpi esterni. [...]. Al pari dei muscoli fissati sulla stabile parete dell'occhio, la ragione costituisce l'elemento mediatore, capace di condurre l'immaginazione ad un adeguato rapporto con l'intelletto. Come è l'occhio nella sua interezza, che vede, e nessuna delle sue singoli parti, allo stesso modo è tutta la mente che conosce, e nessuna delle sue facoltà separate». Si veda su questo tema anche R. Diodato, *Sub specie aeternitatis: luoghi dell'ontologia spinoziana*, Milano, CUSL, 1990, p. 160.

conosciute all'interno di un orizzonte unitario e consentendo il passaggio da una condizione passiva a una attiva<sup>24</sup>.

La ragione conosce ciascun oggetto nella sua struttura causale e in questo modo consegue l'essenza (ma si potrebbe dire la storia) dell'oggetto. A propria volta, la conoscenza intuitiva di ciascun modo permette la comprensione dell'oggetto non in riferimento esclusivo ai modi finiti che ne sono causa ma tramite l'attributo, favorendo così il riconoscimento dell'immanenza delle singole parti alla sostanza. In questo riconoscimento della partecipazione della parte al tutto consiste il passaggio della mente dalla passività all'attività. Essa intuisce d'essere parte della sostanza e concepisce i propri *affetti* come *effetti* della natura di questa. La ragione conosce i modi nei rapporti determinati che essi intrattengono con altri modi, l'intuizione permette di cogliere la partecipazione e l'unità della parte e con il tutto.

Dalla pratica della ragione, che conosce singole cause e singoli effetti, la mente conquista l'intuizione intellettuale di Dio, la quale dona uniformità a tutte le sequenze causali precedentemente conosciute mediante il secondo genere di conoscenza, consentendo la trasformazione della mente da modo passivo e determinato in parte attiva e costitutiva della sequenza stessa. L'opacità delle immagini può così mutare nella chiarezza cristallina delle idee adeguate. Quando l'uomo possiede idee adeguate dei propri affetti è definito *causa adeguata* delle passioni, e ciò è sinonimo di comportamento virtuoso. In qualsiasi circostanza, l'uomo può assumere una duplice posizione: attiva o passiva. Egli sarà attivo tutte le volte che potrà dirsi causa adeguata delle proprie affezioni, diversamente, sarà costretto a subire passioni.

Conoscere le cose secondo verità acquista il proprio significato etico come esperienza diretta di affetti nuovi<sup>25</sup>. Attra-

<sup>24</sup> E. V, *prop.* XXVI, G. II, p. 297 trad. it., p. 1073.

<sup>25</sup> Sulle modalità di causazione affettiva della mente attiva che conosce adeguatamente si veda M. G. Lombardo, *La mente affettiva di Spinoza*, cit., in particolare pp. 123-141.

verso la produzione di idee adeguate, la mente istituisce ordini affettivi di carattere attivo e gioioso, riuscendo a riscattare la propria condizione passionale. Ciò è possibile perché l'idea adeguata intende l'oggetto di conoscenza a partire dalla propria essenza attiva. Mediante la produzione di idee adeguate, la mente fonda uno scarto possibile tra l'ordine passionale, nel quale si trova continuamente preso il corpo, e un ordine *possibile*, che si forma sulla base della potenza reale e conativa immanente a ciascun modo, quando questo viene conosciuto adeguatamente dall'intelletto.

Rispetto ad altri importanti trattazioni coeve, affermare l'esistenza di un'identità tra il riconoscimento adeguato del carattere reale dei rapporti e il susseguente prodursi di affetti gioiosi distingue la qualificazione spinoziana del nesso tra pensiero e affetti. L'individuazione dell'attività razionale, consapevole e volontaria, quale funzione deputata al controllo delle passioni, è nel Seicento un tratto comune a diversi orientamenti filosofici: si pensi, in particolare, al neostoicismo e al cartesianesimo. Sia nel pensiero cartesiano sia in quello neostoico, ragione e volontà vengono collocate in posizione esterna rispetto alla sfera passionale e ad esse è assegnata una funzione di *raffreddamento*, finalizzata a impedire alle passioni di conquistare il controllo della vita emotiva. All'interno di queste tradizioni, l'uomo saggio viene identificato con *l'uomo freddo*.

Nella filosofia di Spinoza, invece, la passione è la forma di quella particolare relazione immediata dell'uomo con l'ambiente, che né la volontà né una concezione aprioristica della razionalità possono correggere e controllare efficacemente. Anzi, al pari di ogni altra passione, la volontà non è altro che il prodotto di un'interpretazione mistificata, perché eccessivamente auto-centrata sul soggetto, delle possibilità di interazione tra individuo e contesto. Le emozioni non sono considerate alterazioni dell'animo, perturbazioni che l'uomo è chiamato a correggere ripristinando una condizione di presunta *normali-*

*tà*<sup>26</sup>: Nell'*Etica*, in virtù dell'identità mente-corpo, la conoscenza adeguata consiste in un affetto di gioia, e, solo raggiungendo tale condizione emotiva attiva, l'uomo può ridurre per contrasto la propria sofferenza. La razionalità è gioia, perché combatte trasformando la natura passiva degli affetti, consentendo all'affettività di collocarsi dal piano parziale delle passioni a un livello di partecipazione più intenso e di ordinazione più calibrata nell'essere naturale.

<sup>26</sup> Sull'atteggiamento, definito umile, di Spinoza nei confronti delle passioni e sul tratto originale che lo caratterizza rispetto alla cultura filosofica del tempo si veda R. Bodei, *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 22-29.



*Illuminismo e modernizzazione.*

*Sul problema della razionalità individuale e sistemica*

Alberto Burgio

### *1. Ipotesi e modelli storiografici*

C'è una concezione diffusa e *molto tradizionale* di come debba intendersi l'anima «radicale» e virtualmente rivoluzionaria dei Lumi.

I principi moderni della libertà di pensiero e di parola, della tolleranza religiosa, dell'autodeterminazione dei popoli, della democrazia e della libertà individuale si sarebbero definiti, nella loro attuale configurazione, nell'ambito della cultura illuministica. E sarebbero divenuti patrimonio diffuso – in prospettiva, senso comune e morale concreta – grazie alle sue espressioni più avanzate. Più «radicali», appunto: eterodosse, eretiche, potenzialmente sovversive.

Sorto come movimento clandestino di uomini e d'idee in Francia, in Olanda e in Gran Bretagna, l'«Illuminismo radicale» si sarebbe rafforzato proprio nel contrasto con quello «moderato», dominante in una parte delle élite europee e nord-americane lungo il Settecento. E, benché minoritario, avrebbe tuttavia intercettato e liberato la verità interna dei Lumi, realizzandone la virtù trasformativa. Sarebbe stato insomma la classica «potenza del negativo»: non soltanto l'erede, ma il risolutore della «crisi della coscienza europea» apertasi nel XVII secolo con la transizione alla modernità.

È questa forse un'interpretazione sostenibile sul piano della filosofia della storia, alla quale è da concedere il beneficio della stilizzazione. Se si guarda alla storia reale l'ipotesi sembra invece vacillare per il suo eccessivo schematismo, forse un riflesso del suo carattere polemico. Se il quadro recepito minimizza, disprezza o ignora la componente «radicale», si può ben essere indotti, per confutarlo, a dicotomie, letture teleologiche o torsioni manichee. In realtà, come ha mostrato Fran-

co Venturi, durante il Settecento l'Illuminismo «moderato» e quello cosiddetto «radicale» sovente interagirono e non di rado furono espressione di uno stesso autore. A dispetto della divaricazione delle istanze, sovrapposero i propri piani e si diedero l'un l'altro mano forte combattendo battaglie comuni.

Detto questo, è possibile prospettare un'altra ipotesi dell'ascesa illuministica dei vettori teoretici di trasformazione e forse anche una diversa descrizione delle loro caratteristiche formali.

Non è inverosimile che un nocciolo di grande modernità e «radicalità» della cultura illuministica nonché uno dei suoi più significativi contributi allo sviluppo del pensiero politico otto e novecentesco consistessero non già in un catalogo di principi-valori (le cui radici andrebbero probabilmente individuate a monte della loro concettualizzazione illuministica), bensì nella percezione *oggettiva*, da parte di alcuni filosofi settecenteschi, del fenomeno più rilevante della modernizzazione: il costituirsi dei soggetti collettivi; la graduale assunzione di autonomia/sovranità da parte dei corpi sociali; o, se si preferisce, il processo democratico come dato storico cruciale della transizione alla modernità: come mutamento materiale nella struttura e nell'equilibrio dei poteri; come portato immediato (inconsapevole) dello sviluppo economico-sociale; come conseguenza dell'evoluzione culturale e delle trasformazioni della mentalità diffusa.

Dire «percezione *oggettiva*» implica di per sé una scelta metodologica (e una concezione del lavoro storiografico): non rileva, in questa prospettiva, tanto l'intenzione consapevole (e dichiarata) degli autori né ciò che di conseguenza essi esplicano, quanto la loro intenzione inconsapevole, che traspare, talora contrastata, dai testi letti col senno di poi. Prendiamo in considerazione due esempi di questa problematica.

## 2. La sovversione rousseauiana e kantiana del contrattualismo

Rousseau e Kant rividero il dispositivo contrattualistico nel senso della sua trascendentalizzazione. La *volonté générale* del *Contrat* si contrapponeva alle volontà individuali (empiriche) dei contraenti, le uniche prese in considerazione da Hobbes, Locke e Pufendorf. Il contratto «originario» degli *Anfangsgründe* (originario non perché dato all'origine della vicenda politica della comunità, ma perché posto al suo fondamento, quale premessa *logica* o *genealogica*, per riprendere la polarità *origine/fondements* del secondo Discorso rousseauiano) valeva come «idea della ragione» alla quale conformare l'operato del sovrano, come *suo* criterio di giudizio, del tutto indipendente da quanto potesse passare *di fatto* per la mente dei sudditi.

Entrambi, Rousseau e Kant, avvertirono l'inadeguatezza della soluzione seicentesca e, più concretamente, i rischi derivanti dal deficit (storicamente determinato) di razionalità «etico-politica» (autonomia, eticità, capacità di connettere il proprio interesse particolare all'interesse generale, visione storica) del corpo sociale. Si può dire che intuirono i rischi della democrazia plebiscitaria ben prima del verificarsi delle sue catastrofiche conseguenze. E va da sé che, rilette in questa prospettiva, le due opere principali della filosofia politica rousseauiana (intorno al cui rapporto si discute, si può dire, da secoli) appaiono legate da un nesso lineare di complementarità, lo statuto "trascendentale" della *volonté générale* essendo la soluzione che Rousseau (come, dopo di lui, Kant) ritenne di offrire ai problemi resi evidenti dalla ricostruzione del processo degenerativo verificatosi nella *histoire naturelle* narrata nel secondo Discorso.

Questo elemento segnala la radicalità della posizione dei due dissolutori del contrattualismo moderno, oltre che la loro modernità (contro lo stereotipo della presunta anti-modernità di Rousseau, intorno alla quale si dovrebbe ragionare senza preconcetti, cominciando col riesaminare criticamente i criteri in base ai quali si formulano i propri giudizi).

Hobbes e Locke – la parte “dirigista” della cultura filosofico-politica e gius-filosofica britannica, contro la quale si sarebbe sviluppata la linea empiristico-spontaneistica degli scozzesi – avevano potuto (e dovuto) prendere alla lettera il dispositivo contrattualistico perché nel primo caso esso era funzionale all’instaurazione di un potere dispotico (benché vincolato al rispetto della legge di natura, quindi, fattualmente, al sostanziale rispetto dei bisogni dei sudditi), nel secondo caso il settore della popolazione al quale era riconosciuta sovranità a valle della costituzione del *government* era di fatto individuato dal possesso di adeguate risorse economiche (moneta e terra).

Proprio perché prendevano sul serio il vincolo che oggi definiamo «democratico» (immediatamente, Rousseau; sul piano regolativo e normativo, Kant) Rousseau e Kant focalizzarono il tema del duplice scarto che sussiste tra (1) razionalità individuale e collettiva *qui e ora* disponibile (più o meno deficitaria sul terreno dell’autocomprensione) e (2) razionalità piena (ancorché *virtuale*), all’altezza dell’esercizio concreto dell’autonomia e della realizzazione dei fini ultimi (libertà degli uguali e sommo bene) della specie umana.

Ove ci si ponga la questione dell’eredità di questa problematica, è possibile segnalare due elementi.

Il primo – classico – attiene alla critica dell’ideologia: il deficit di razionalità collettiva era connesso in Rousseau in modo esplicito al *mascheramento* della realtà sociale, mascheramento che anche Kant mostrava di avere ben presente, quando per esempio denunciava il *glänzendes Elend* della società del tempo. Del resto è un topos consolidato in letteratura ricondurre al secondo Discorso rousseauiano (alle sue «guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer») la metafora delle «Ketten» evocata nel *Manifesto* marx-engelsiano nella descrizione della condizione del proletariato industriale.

Il secondo elemento, forse meno evidente, riguarda la teoria della soggettività rivoluzionaria nel primo Novecento. È interessante che Rousseau e Kant siano richiamati dalle letture più avvertite del Lukács della «coscienza di classe», coscienza

(autocoscienza) che il giovane Lukács attribuiva «di diritto» alla classe operaia intendendola come coscienza «oggettivamente possibile»: Hans-Jürgen Krahl parlò in proposito della *volonté générale* del proletariato e di statuto trascendentale della «coscienza di classe».

Indipendentemente dal fatto che questi accostamenti erano compiuti in chiave critica (Krahl – compagno di Rudi Dutschke e figura eminente delle componenti libertarie del Sessantotto tedesco – leggeva nella trascendentalizzazione del *Klassenbewußtsein* la spia di una prospettiva teleologica e autoritaria: un assunto funzionale, nella prospettiva lukácsiana, alla direzione dall'alto del processo rivoluzionario), restava la lunga durata di un problema e di una soluzione. Come negli anni Sessanta-Novanta del Settecento, così negli anni Venti del Novecento – e forse anche negli anni Venti di *questo* nuovo secolo – si pose (e si pone) la questione della soggettività collettiva e della sua concreta razionalità ai fini dell'autogoverno democratico del corpo sociale. E come da parte di Rousseau e di Kant (*via* trascendentalizzazione del contratto sociale e della volontà sovrana), così anche da parte del primo Lukács la soluzione consisteva (*via* trascendentalizzazione della coscienza collettiva della classe operaia) nella tematizzazione di uno scarto tra soggetto empirico e soggetto trascendentale e della loro speculare virtualità: l'uno essendo soggettività solo *in-sé*, quindi sostanzialmente eteronoma; l'altro soggettività solo *per-sé*, quindi autonoma ancora soltanto in linea di principio.

### 3. *L'idea di storia universale come campo d'azione della ragione*

Lo stesso problema dello scarto tra razionalità individuale-collettiva *in progress* e ragione dispiegata svolse un ruolo costitutivo anche nella filosofia kantiana della storia, posta a mezzo tra la *histoire naturelle* della società civile prospettata da Rousseau nel secondo *Discorso* e la filosofia hegeliana della storia quale si venne sviluppando a partire dalla *Fenomenolo-*

*gia dello spirito* (cioè come processo di auto-riconoscimento del soggetto, come *Bildungsprozess* della soggettività riflessiva).

Era paradigmatico in questo quadro il tema delle «astuzie della ragione»: interventi (espedienti) ai quali la ragione reale ricorreva per colmare lo scarto tra ragioni individuali (particolari) consapevoli di sé ma limitate (opache, miopi, potenzialmente distruttive) e ragione universale, scarto che si manifestava in forme molteplici – a cominciare dall'«insocievole socievollezza» della IV tesi della *Idee*, che grazie al «meccanismo della natura» e alle logiche immanenti nel sistema sociale (nel mercato) generava un saldo socialmente ed eticamente positivo.

Il processo storico era guidato (per Kant come per Hegel) da una ragione *immanente*, umana (contro ogni teleologia provvidenzialistica). Ma la ragione che guidava lo svolgimento storico-universale non era in questo caso la ragione di questa o quella comunità e delle sue istituzioni, bensì la ragione immanente nella specie, la ragione che innervava la vicenda «cosmico-storica» dell'umanità informando di sé il «mondo della vita». Kant – qui distante da Rousseau – aveva letto Mandeville; letto Hobbes e riconosciuta la verità interna della sua truce antropologia; letto Smith e apprezzata, oltre che la lezione sulla *sympathy* e sul giudice interno della moralità, anche l'idea della (relativa) capacità del mercato di fungere da meccanismo efficiente di regolazione delle passioni anti-sociali.

Il problema era definire dove si situasse (in quali luoghi/istituzioni) e come si manifestasse (con quali mezzi/forme) una ragione umana ma (ancora e per lungo tempo a venire) *soltanto* sistemica (soltanto *in sé*) e non ancora (o solo eccezionalmente) consapevole (*per sé*). Ed era, soprattutto, intendere e spiegare come si verificasse il passaggio decisivo da una razionalità immanente nel sistema delle relazioni sociali-politiche, dapprima interne alle singole comunità, poi relative all'intero genere umano, tuttora non per caso afflitto dalle guerre, alla razionalità riflessiva, trasparente a se stessa e quindi – in linea di principio – in grado di ottimizzare le proprie risorse e potenzialità.

Si trattava di un problema talmente difficile già da configurare in termini teoretici da costringere Kant a fare ricorso (forse in modo non deliberato né pienamente consapevole) alla metafora della «Natura» quale regista del processo: *dædala rerum*, sinonimo della Provvidenza e del destino, ma anche impegnata in un paradossale processo di auto-negazione, se è vero che il suo fine storico-universale consisteva (così la III tesi della *Idee*) nel far sì che l'uomo fosse artefice di se stesso e da se stesso – «durch eigene Vernunft» – interamente traesse «quanto va al di là dell'ordinamento meccanico del suo esistere animale», vale a dire il necessario per progredire e realizzare la propria felicità e perfezione.

Come nel Kant della *Idee*, così nello Hegel delle *Vorlesungen* e della *List der Vernunft* fu ancora una volta la modernità (la secolarizzazione) a farsi valere. Posto che i nuovi protagonisti della scena politico-storica erano ormai ineluttabilmente i corpi sociali, i soggetti collettivi (la funzione degli individui cosmico-storici e degli eroi era *stricto sensu* eccezionale, dunque confermava la regola); assunto che non si poteva più confidare nell'intervento salvifico della Provvidenza, degradata a mito primitivo; premesso tutto ciò, si riproponeva drammaticamente il problema della consapevolezza, lungimiranza, eticità collettiva, il problema della competenza condivisa nella costruzione razionale del mondo storico.

Hegel – si dice – risolse questo problema affidandosi per intero alla teleologia speculativa (la regia dello Spirito, di una Ragione trascendente che a malapena dissimulava il tenace nucleo teologico della *Geschichtsphilosophie*), eccedendo «la coscienza e l'intenzione» degli individui quanto di essenziale (e reale, e razionale) emergeva dalle loro stesse azioni. Tant'è che buona parte delle sue riflessioni sull'agire delle «particolarità» si soffermava sull'incidenza pervasiva dell'eterogenesi dei fini.

Molta letteratura, si può dire da sempre, ha letto in questi termini la filosofia hegeliana della storia. E del resto come negarlo, dinanzi a luoghi come questo?



Ciò che agisce è sempre individuale: sono io che agisco, è il fine mio quello che cerco di raggiungere. Ma questo fine può essere un fine buono e anche un fine universale. L'interesse può invero essere affatto particolare: ma da ciò non segue ancora che sia contrario all'universale. È mediante il particolare che l'universale deve farsi reale. [...] Questa incommensurabile massa di voleri, interessi e attività rappresenta gli *strumenti* e i mezzi che lo spirito del mondo ha per raggiungere il proprio fine, per elevarlo a coscienza e realizzarlo; e questo fine è solo quello di trovarsi, di pervenire a se stesso e di contemplarsi come realtà. [...]

Quel contesto implica dunque che in generale, nella storia universale, risulti dalle azioni degli uomini anche qualcosa d'altro da ciò che essi si propongono e raggiungono, che immediatamente fanno e vogliono. Essi mettono in atto il proprio interesse ma da ciò viene portato alla luce anche altro, che pure vi è implicito ma che non è nella loro coscienza e intenzione.

Il punto è che non era Hegel, qui, a scrivere, anche se a prima vista sembrerebbe una delle sue lezioni. È, quella che abbiamo appena letto, una pagina di *Guerra e pace*: era piuttosto il conte Tolstoj a considerare gli uomini «ciechi esecutori della triste legge della necessità»; era Tolstoj a ritenere che i veri – e misconosciuti – grandi uomini, «rari e sempre solitari», fossero coloro i quali, avendo «penetrato le leggi supreme» e «intendendo la volontà della Provvidenza, vi sottomettono la propria volontà»; ed era Tolstoj che, nel riflettere maliziosamente sulla rovina di Napoleone in Russia, non si peritava di scrivere che

tutte le innumerevoli persone che prendevano parte a quella guerra agivano secondo le loro personali tendenze, le loro abitudini, le loro condizioni, i loro scopi. Esse avevano paura, si vantavano, si rallegravano, s'indignavano, discutevano, supponendo di sapere ciò che facevano e di farlo per sé, e invece tutti erano involontari strumenti della storia e compivano un lavoro ad essi ignoto, benché a noi comprensibile.

La posizione di Hegel era diversa: il contenuto essenziale e il motore dello sviluppo storico era la libertà, il suo processo di realizzazione. Che implicava – questo sì – il superamen-



to autocritico dell'arbitrio, sinonimo di inconsapevolezza ed eteronomia, e il suo necessariamente lento incarnarsi (nei corpi collettivi: nei «popoli» e nelle loro istituzioni) per divenire consapevole, dipendendo la libertà concreta dei singoli dalla «coscienza del popolo» e quest'ultima dalla sua «consapevolezza di sé».

#### 4. *Comprendere, intuire, divinare*

Torna la domanda di poc'anzi: perché Kant e Hegel (forse già Rousseau) la vedevano così? Ecco il motivo per cui si pone in chiusura il problema «metodologico» della prospettiva adatta a cogliere il connotato politico dei Lumi e la loro specifica radicalità.

È sostenibile che l'elemento saliente non risiedesse tanto nelle rivendicazioni *esplicite* dei singoli autori (appunto i principi-valori affermati a gran voce, ai quali fa riferimento il modello dell'«Illuminismo radicale», buon ultimo di una lunga tradizione storiografica), quanto in ciò che essi *avvertivano*, *intuivano* o, meglio, rivelavano senza avvedersene e senza la consapevolezza delle implicazioni delle proprie tesi.

Perché? Per il buon motivo che, mentre i valori-principi rivendicati erano il *portato maturo* di un processo reale in larga parte compiuto e comunque in fieri; un *risultato* del moto storico che semplicemente attendeva di essere riconosciuto e narrato; un risultato che, per così dire, *premeva* per trovare espressione (la nottola di Minerva *docet*); l'intuizione che abbiamo supposto sottesa alla trascendentalizzazione del soggetto sovrano e all'idea kant-hegeliana dell'astuzia della ragione faceva riferimento invece a una dinamica (l'epifania di una soggettività collettiva razionale e *trasparente a se stessa*) tutta o quasi di là dal compiersi, e che avrebbe costituito – forse, sperabilmente – il fulcro del processo storico (in realtà ancor oggi incompiuto) a partire dal XIX secolo. Era, per ricordare quanto il giovane Marx scrisse all'amico Ruge, il «sogno

di una cosa» che si poteva al più divinare leggendo tra le righe della dinamica storica e delle sue feconde contraddizioni.

Si può dire tutto ciò in modo molto sintetico, affermando che, mentre i temi focalizzati di norma dalla storiografia attono alla funzione di comprensione *ex post* che la nottola di Minerva assegna alla filosofia, la funzione di intuizione di cui stiamo parlando disegna una funzione premonitiva, di lettura *ex ante*, se non proprio di previsione (una funzione che, come mostrò Koselleck e come aveva già compreso il nostro Labriola, divenne non per caso decisivo proprio con il passaggio alla modernità consapevole di se stessa).

Anche a questo proposito ci soccorre la grande «Prefazione» alla *Rechtsphilosophie* hegeliana, giacché la comprensione del proprio tempo che la filosofia realizza «nei pensieri» non concerne soltanto né tanto la superficie degli accadimenti, ma anche ed essenzialmente la profondità dei processi di lungo periodo e un significato che occorre indagare scavando nella «scorza policroma» delle apparenze. Per intendere il presente, nel mezzo di un nodo che intreccia le linee del tempo, è necessario andare a fondo, disseppellire: *ergründen*. Un po' come fanno gli archeologi con un passato remoto premo di futuro.

*Un credo senza fede.  
Nota sul dio di Voltaire*

Riccardo Campi

Possiamo ormai ammetterlo francamente: stabilire se François-Marie Arouet de Voltaire credesse in un dio, o addirittura in Dio, oppure se fosse ateo, non è, in definitiva, una questione di primaria importanza per la comprensione della funzione storica del suo pensiero, quale la sua opera oceanica e multiforme l'ha trasmesso alla posterità. In totale assenza di dichiarazioni conclusive e inequivocabili in un senso o nell'altro da parte di Voltaire, l'indagine pare destinata a prolungarsi in eterno, e nessun argomento, per quanto ingegnoso e suffragato da qualche passo estrapolato a piacere da un qualche suo testo riesumato tra quelli che occupano i cinquantadue tomi dell'edizione Moland, potrà mai fornire la risposta ultima, la chiave dell'enigma; in qualcuno di essi, infatti, si potrà sempre scovare – possiamo starne certi – un passo di un altro testo che, opportunamente isolato dal suo contesto, potrà essere addotto a sostegno dell'ipotesi contraria, quale che essa sia. E ogni generazione di critici, storici e commentatori potrà riprendere daccapo la diatriba, con le stesse scarsissime speranze di poter pervenire a una qualche soluzione che possa essere condivisa da tutti.

Malgrado la palese inanità dei risultati finora raggiunti, questa interminabile discussione esercita un fascino irresistibile sui lettori e gli esegeti di Voltaire: non v'è dubbio che una personalità come la sua, la cui ricchezza e complessità sovente non si lascia distinguere dalla più conclamata contraddittorietà – peraltro apertamente rivendicata da Voltaire medesimo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In un testo del 1765, Voltaire si era espresso al riguardo con tutta chiarezza, e improntitudine: «un uomo di buon senso, si suole dire, deve pensare sempre nello stesso modo: se fossimo ridotti a questo, meglio sarebbe non essere nati» (Voltaire, voce "Frivolozza", in *Dizionario filosofico*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano,

–, giustifica tale curiosità, tanto ci sembra esemplare e significativo, e quindi degno del massimo interesse, tutto quello che riguarda la colossale figura di Voltaire, compresi i minimi aneddoti della sua stessa vita avventurosa e i motti più estemporanei del suo ingegno, e quindi anche le sue – pur mutevoli – opinioni personali.

Altrettanto evidente dovrebbe essere però che è piuttosto un pregiudizio confondere il *pensiero* o la *filosofia* di un autore con le sue personali opinioni, preferenze, idiosincrasie, inclinazioni, e che, comunque, non è certo questo il modo migliore per cogliere di quel *pensiero* o di quella *filosofia* tutte le implicazioni, spesso implicite, e soprattutto il suo significato, ovvero la funzione effettiva che esso storicamente ha avuto. Se proprio ci si vuole soffermare su tale questione, chiedersi se Voltaire credesse in un dio non dovrebbe allora ridursi a un'indagine sulle opinioni, credenze, paure, convinzioni personali di un gentiluomo vissuto secoli fa, educato dai Gesuiti, formatosi sui classici tanto latini che francesi conosciuti a memoria, provvisto di un innato spirito mordace, ma rispettosissimo delle *bienséances* mondane. Sarà superfluo ricordare che per un uomo della sua generazione, che ebbe vent'anni al tempo del mesto crepuscolo del regno di Luigi XIV, l'idea di Dio della tradizione cristiana costituiva ancora la garanzia logica e metafisica della fondatezza di qualsivoglia discorso filosofico, morale, politico e perfino scientifico, malgrado la recente affermazione del metodo razionalista, nonché i progressi e successi della scienza sperimentale e della fisica newtoniana. Se, come ebbe occasione di precisare Theodor Besterman, «Voltaire non era affatto uomo ossessionato da dio»<sup>2</sup>, vero è che, fin dagli scritti degli anni Trenta, quando per la prima volta Voltaire affrontò apertamente i temi che erano all'ordine del giorno del dibattito filosofico e scientifico contemporaneo,

Bompiani, 2013, p. 1703). E, pochi anni più tardi, nel 1768, ripeterà che, particolarmente «in materia di sistemi, bisogna sempre riservarsi il diritto di ridere l'indomani delle proprie idee del giorno prima» (*L'A, B, C, XVII, OCV 65A*, 2011, a cura di R. Mortier e C. Paillard, p. 346).

<sup>2</sup> T. Besterman, *Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 179.

alla questione circa l'esistenza di Dio egli dedicò lunghe pagine, nelle quali venivano scrupolosamente passati in rassegna i principali argomenti, tanto a favore che contro, tramandati dalla tradizione filosofica: basti solo rammentare i capitoli iniziali del *Traité de métaphysique* e della *Métaphysique de Newton*<sup>3</sup>.

Già nel *Traité de métaphysique*, era stato Voltaire stesso a formulare, nella maniera più sintetica ed efficace, il dilemma in cui egli si sentiva preso: «Nell'opinione secondo cui esiste un Dio, ci s'imbatte in difficoltà; nell'opinione contraria, però, si riscontrano assurdità»<sup>4</sup>. Se pure per Voltaire non dovette essere un'ossessione, è incontestabile che tale dilemma gli si ripresentò costantemente: le difficoltà e le assurdità che aveva incontrato nel 1734 rimarranno sempre tali e ritorneranno incessantemente nei suoi scritti successivi tra esitazioni, dubbi, concessioni, fatte ora all'uno, ora all'altro partito, e imposte, nella maggior parte dei casi, dalle contingenze delle aspre polemiche che egli sostenne contro il partito dei devoti, prima, e, poi, a partire dalla fine degli anni Sessanta, contro la giovane generazione di *philosophes*, i quali, con Diderot e d'Holbach in testa, cominciavano a non fare più (troppo) mistero del proprio ateismo. È proprio da questo suo oscillare tra i due corni del dilemma, dal carattere mutevole delle risposte da lui fornite ai diversi interlocutori nel corso dei decenni, dalla natura stessa del suo deismo che a tanti è potuto apparire una prudente soluzione di compromesso, che nascono i dissensi, spesso profondi, tra i suoi interpreti quando costoro pretendono di risolvere un dilemma che Voltaire, per primo, non seppe, o non volle, mai risolvere in maniera netta e definitiva.

Se la sua credenza in Dio resta, a dir poco, incerta, è indubitabile, per contro, che il concetto di «fede divina» risulta totalmente estraneo al pensiero di Voltaire. Ai suoi occhi, infatti,

<sup>3</sup> Per la precisione, il *Traité de métaphysique* apparve postumo nell'edizione di Kehl, ma la redazione risale agli anni tra il 1734 e il 1737 (cfr. OCV 14, 1989, a cura di W.H. Barber), mentre la *Métaphysique de Newton* venne pubblicata, separatamente, nel 1740 e nel 1741 venne ripresa come prima parte degli *Éléments de la philosophie de Newton* (cfr. OCV 15, 1992, a cura di W.H. Barber).

<sup>4</sup> Voltaire, *Traité de métaphysique*, II, cit., p. 437.

malgrado le “difficoltà” che pure essa pone all’umana comprensione, l’esistenza di un Essere supremo, necessario, eterno e intelligente non è, a rigore, nemmeno oggetto di fede, poiché, per lui, essa è piuttosto un’evidenza della ragione: *ce n’est pas de la foi, c’est de la raison*. Che il ragionamento di Voltaire sia corretto o meno, che questo principio cardinale del suo deismo, sia fondato e logicamente cogente, o l’espressione di un suo bisogno personale (diciamo pure, un pio desiderio), o un mero argomento polemico da brandire contro teologi ortodossi e filosofi atei, qui, non mette conto stabilire. Certo è che, nel 1765, Voltaire scriveva, senza mezzi termini né ambiguità: «la fede non consiste nel credere a quello che sembra vero, bensì a quello che sembra falso al nostro intelletto»<sup>5</sup>. Superfluo sottolineare come, in tal modo, venga stravolto – per non dire, negato – il senso della canonica definizione paolina di fede quale si legge nell’*Epistola agli Ebrei* (11, 1), e che fa di essa la «prova delle realtà che non si vedono» (*argumentum non parentum*), oltre che *sperandorum substantia*.

Voltaire concede che si possa nutrire fede «per le cose stupefacenti»<sup>6</sup>: una volta ammessa, per esempio, l’esistenza di qualcosa chiamato “anima” – e tra costanti esitazioni, dubbi e perplessità Voltaire si è mostrato talvolta propenso ad ammetterlo –, egli riconosce che la fantasiosa dottrina della metempsicosi «non è né assurda né inutile», e che anzi, al di là dei problemi che pone, «in questa antica dottrina [*système*], si riscontrano ingegnosità ed equità»<sup>7</sup>. Ma il criterio ultimo per poter prestare fede a qualsivoglia “dottrina” resta che essa non affermi nulla che sia «fisicamente impossibile», ossia contrario al buon senso e alla ragionevolezza: pertanto, Voltaire può concedere che, «se Visnù ha un’anima, egli può averla trasferita in cinquecento corpi per divertirsi». Ciò che però

<sup>5</sup> Voltaire, “Fede”, in *Dizionario filosofico*, cit., p. 1637. Nell’edizione del 1765 (Varberg) del *Dictionnaire philosophique portatif*, il testo compariva come seconda sezione della voce “Foi”.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Voltaire, *Dieu et les hommes*, VI, OCV 69, 1994, a cura di R. Mortier, pp. 297 e 298.

egli non può arrivare a prendere in considerazione nemmeno in via ipotetica è una fede in qualcosa che non si lasci razionalmente concepire; e, di conseguenza, «se il bonzo esige [dal fedele] che questi creda a una cosa contraddittoria, impossibile, che due più due facciano cinque, che lo stesso corpo possa trovarsi in mille luoghi diversi, che essere e non essere siano esattamente la stessa cosa, allora, se l'Indiano [*scil.* il fedele] dice che ha fede, mente; se giura di credere, commette uno spergiuro»<sup>8</sup> – e, benché poche righe sopra Voltaire si fosse premurato di assicurare il lettore che egli era «lungi dal voler fare, qui, allusione alla fede cattolica», non c'è lettore che non sappia come regolarsi al cospetto di una simile, sfacciata preterizione.

Se la risposta di Voltaire al problema dell'esistenza di Dio può essere incerta e lasciare ampio margine a interpretazioni contrastanti, non può in alcun modo essere messo in dubbio ch'egli esclude *a priori* ogni idea associata ai misteri della fede. In un testo non databile, Voltaire si è espresso in tutta chiarezza: «filosoficamente parlando, nessuno crede alla Trinità, nessuno crede che lo stesso corpo possa trovarsi in mille posti diversi nello stesso tempo; e chi dice: "Credo a questi misteri", se riflette sul proprio pensiero, vedrà, in maniera indubitabile, che queste parole significano: Rispetto questi misteri; mi sottometto a coloro che me li rivelano, poiché essi convengono con me che né la mia ragione né la loro ci crede; dunque, è chiaro che quando la mia ragione non è persuasa, neanch'io lo sono: io e la mia ragione non possiamo essere due enti distinti. È assolutamente contraddittorio che l'io trovi vero ciò che il mio intelletto trova falso»<sup>9</sup>. Il convincimento che *Io* e *ragione* coincidano potrà, oggi, essere considerato un pregiudizio razionalistico e annoverato tra le discutibili certezze del pensiero illuminista; ma nessuno potrà mettere in dubbio che tale

<sup>8</sup> Voltaire, "Fede", in *Dizionario filosofico*, cit., pp. 1637-1639.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 1639; il testo compare nella seconda sezione della voce "Fede" quale essa è stata pubblicata nell'edizione postuma delle opere di Voltaire pubblicata a Kehl a partire del 1788.

fu, per tutta la sua vita, la convinzione di Voltaire (se qualcuno volesse proprio polemizzare, potrebbe eventualmente dire che questa fu la sua *fedé*). I misteri della fede, per definizione, non sono materia di giudizio alla portata dell'intelletto umano, e ciò li esclude dall'ambito della credenza: «in noi, infatti, di certo solo la facoltà intellettuale può credere, e gli oggetti della fede non sono quelli dell'intelletto. Si può credere solo a ciò che sembra vero». I più creduli possono pure prestar fede a ciò che è «stupefacente», ma a chiunque faccia uso del proprio intelletto «la fede divina», ovvero «una fede per le cose contraddittorie e impossibili», può imporsi soltanto a prezzo di «un annullamento della ragione, [di] un silenzio d'adorazione davanti a cose incomprensibili», rivelando così di non essere in realtà «altro che una miscredenza sottomessa»; è «il giogo della fede». Per Voltaire, «questa è la fede; non è altro che obbedienza»<sup>10</sup>; egli potrà magari chiamarla più garbatamente «rispetto», ma essa resterà comunque, ai suoi occhi, qualcosa di molto simile a una coartazione della facoltà dell'intelletto umano, nonché a una menzogna, poiché, come confessa papa Borgia, Alessandro VI, a Pico della Mirandola in un dialoghetto immaginario, tanto arguto quanto poco edificante: «detto tra noi, dire che si crede a ciò cui è impossibile credere significa mentire»<sup>11</sup>. Contrapponendo fede divina e ragionevole credenza, Voltaire scredita irrimediabilmente la prima, in quanto a nessuno sarà più concesso di «trovare vero» ciò che il suo intelletto umano – ragionevole, se non razionale – «trova falso», perché ciò sarebbe «assolutamente contraddittorio»<sup>12</sup>.

Tale, notoriamente, fu il mistero con cui la fede che ossessionò la ragione di Pascal, e che questi assumeva come tale: è precisamente ciò che Voltaire contestò sempre risolutamente, fin dai tempi della venticinquesima *Lettre philosophique*, apparsa nel 1734. E ancora alla fine della propria vita, negli ultimi mesi del 1777, egli ritornava alle *Pensées*; un passo pasca-

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 1641.

<sup>11</sup> *Ibid.*; in origine, il dialogo costituiva la prima sezione della voce "Foi".

<sup>12</sup> «È assolutamente contraddittorio che l'io trovi vero ciò che il mio intelletto trova falso», *ibid.*, p. 1639.



liano in cui si afferma che non v'è «certezza al di fuori della fede» ispira a Voltaire questo commento: «La fede è una grazia soprannaturale. È un combattere e vincere la ragione di cui Dio ci ha fornito; significa, invece di fare appello da se stessi a Dio, credere fermamente e ciecamente a un uomo che osa parlare in nome di Dio. Significa credere ciò che non si crede. Un filosofo straniero sentendo parlare della fede disse che ciò significava mentire a se stessi. Ciò non è certezza, ma annientamento. È il trionfo della teologia sull'umana debolezza»<sup>13</sup> – un millenario trionfo cui Voltaire non era più disposto ad assistere senza opporre resistenza.

Riducendo la fede a un giudizio contraddittorio su qualcosa che la ragione non può credere, Voltaire avrà forse pensato davvero di sottrarre Dio (e il mistero della sua esistenza) alle oscure sottigliezze della teologia, e farne un ente di ragione, pensabile dalla mente umana, ancorché non comprensibile nell'infinità dei suoi attributi e della loro potenza. Ma, così facendo, Voltaire dissolve la fede, condannandola letteralmente a *nonsense*; e, con la dissoluzione di questa, anche il suo *misterioso* oggetto finisce per essere estromesso da ogni discorso razionale, e ragionevole. Sottratto alla fede in quanto oggetto della ragione, Dio sopravvivrà solo come concetto vuoto: ciò che ne resta è l'idea di un creatore benigno e giusto, remuneratore e vendicatore, oggetto d'una adorazione non dissimile da un'indistinta ammirazione. Soprattutto negli ultimi anni, quelli delle polemiche contro l'aggressivo ateismo dei giovani *confrères*, Voltaire ha ostinatamente fatto mostra di volersi accontentare di questa generica credenza, che per lui aveva il merito di non richiedere alcun atto di fede contrario alla ragione. Se tale ragionevole credenza non poteva certo soddisfare i *philosophes* più radicali, in quanto non poteva non apparire loro che come una pavida forma di *cagoterie*<sup>14</sup>, essa giustifica piena-

<sup>13</sup> *Eloge et Pensées de Pascal*, édition établie par Condorcet, annotée par Voltaire, OCV 80A, 2008, a cura di R. Parish, p. 193; per quanto riguarda il passo pascaliano, si veda Br. 434/Lafuma 131.

<sup>14</sup> Diderot avrebbe sprezzantemente definito *cagot* ("bigotto") Voltaire per la sua ostinazione nel voler credere in un dio (cfr. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*,

mente la fondatezza e l'acume dell'osservazione di Baudelaire, il quale scriveva che «Voltaire non vedeva mistero in nulla, o in ben poche cose», e nei propri quaderni annotava, con acutezza ancora maggiore, che «Voltaire, come tutti i pigri, odiava il mistero»<sup>15</sup>. Ed è lecito supporre che per Baudelaire anche l'insistenza di Voltaire sulle *bornes de l'esprit humain* fosse piuttosto espressione di quel «fanatismo dell'umiltà» che indurrebbe il miscredente a non poter nemmeno nutrire l'aspirazione «a comprendere la Religione»<sup>16</sup> – in effetti, devono essere stati pochi i filosofi che, prima di Voltaire, parlarono tanto di religione senza mai manifestare la benché minima disposizione a comprenderne le misteriose verità, quali che fossero.

Se, certo, tale insensibilità di Voltaire per il «mistero» e il suo rifiuto dell'irragionevolezza della «fede» devono essere tenuti ben distinti dall'ateismo materialistico dei giovani *philosophes* come d'Holbach, si potrebbe nondimeno pensare che ne costituiscono la premessa logica: il ragionevole deismo voltairiano, animato dall'«odio» per qualsivoglia «mistero», indissociabile dalla «fede» e dall'idea stessa del sacro<sup>17</sup>, finisce per somigliare molto – per riprendere una formula di Ludwig Feuerbach – a un «predicare l'ateismo *in nome di Dio*»<sup>18</sup>. E, a questo punto, sapere se François-Marie Arouet de Voltaire, personalmente, abbia creduto in Dio, o in un Essere supremo ch'egli talvolta chiamava dio, diventa una mera curiosità aneddotica.

Paris, Nizet, 1969 [I ed. 1956], p. 392).

<sup>15</sup> Si vedano, rispettivamente, C. Baudelaire, *Réflexions sur quelques-uns de mes contemporains: Victor Hugo*, II, in *Œuvres complètes*, a cura di C. Pichois, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1976, vol. II, p. 128 e Id., *Mon cœur mis à nu*, 30, in *Fusées. Mon cœur mis à nu. La Belgique déshabillée*, a cura di A. Guyaux, Paris, Gallimard, "Folio", 2011, p. 101.

<sup>16</sup> C. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, 52, cit., p. 109.

<sup>17</sup> Com'è risaputo, secondo Rudolf Otto, il «senso del *mysterium tremendum*» si trova «nel più intimo di ogni emozione fortemente religiosa», inscindibilmente legata all'idea del sacro, di cui egli ha tracciato il quadro fenomenologico, dalle sue manifestazioni primarie e più primitive fino ai misteri della fede della religione cristiana, nella celebre monografia del 1917 intitolata *Il sacro L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale* (Bologna, Zanichelli, 1926, pp. 15 e 16).

<sup>18</sup> L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Torino, Einaudi, 1976, p. 79, corsivo nel testo.

«Un dialogo meraviglioso».

*Avventure e disavventure del Neveu de Rameau di Diderot*

Renato Pettoello

«Rira bien qui rira le dernier»

È noto come nella *Goethezeit* i *philosophes* non fossero particolarmente apprezzati o, più esattamente, fossero oggetto di critiche feroci. Venivano accusati di essere pensatori superficiali, scrittori brillanti, ma vuoti, atei, materialisti. Poche, pochissime le eccezioni. Una di queste, probabilmente la più significativa, accanto a Rousseau, è Diderot e soprattutto il Diderot dei *contes philosophiques*. Così, ad esempio, Friedrich Schlegel mostra un vero e proprio entusiasmo per *Jacques le fataliste* che definisce un capolavoro pieno di spirito e Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, utilizza il *Neveu de Rameau* come espressione emblematica dello “Spirito estraniato da sé”. Ma che edizione dell’opera di Diderot aveva in mano Hegel?

Diderot scrisse il *Neveu de Rameau* nei suoi elementi essenziali, con ogni probabilità, tra il 1761 e il 1762 e lo rivide a più riprese fino al 1775, dopo di che lo mise nel cassetto, abbandonandolo al suo destino. La decisione di non pubblicare l’opera era dovuta, come suppone Arthur M. Wilson, al fatto che «brulicando [l’opera] di riferimenti personali diffamatori, c’era il pericolo che l’autore fosse condannato a passare il resto della sua vita rinchiuso alla Bastiglia»<sup>1</sup>. La dea bendata, per fortuna, ce l’ha restituito, non dopo, però, qualche disavventura, degna di un romanzo picaresco.

Nell’aprile del 1804 Wilhelm von Wolzogen ricevette da Friedrich Maximilian Klinger un manoscritto del *Neveu de Rameau* di Diderot. Si trattava, con ogni probabilità, di una

<sup>1</sup> A.M. Wilson, *Diderot: l’appello ai posteri*, tr. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 77.

copia conservata presso la Biblioteca Imperiale di San Pietroburgo. Wolzogen diede il manoscritto a Friedrich Schiller che, per tramite dell'editore Göschen, lo fece avere a Goethe, perché lo traducesse. Goethe si accinse dunque a tradurre «con trasporto, addirittura con passione» il «dialogo meraviglioso» di Diderot, tanto che già verso la metà del gennaio dell'anno seguente la traduzione era pronta e Schiller potrà scrivere a Wilhelm von Humboldt il 2 aprile: «quest'inverno [Goethe] ha tradotto una satira inedita, molto spiritosa di Diderot che uscirà in estate presso Göschen»<sup>2</sup>. Il 25 aprile le bozze di stampa della traduzione erano pronte e Goethe se ne dichiarò «molto soddisfatto». Nel frattempo, Schiller aveva inviato a Göschen anche le note dello stesso Goethe alla traduzione che, a suo parere, erano «molto importanti e innalza[va]no il valore dell'opera». Nella stessa lettera del 24 aprile Schiller informava inoltre l'editore che Goethe chiedeva che gli venisse restituito il manoscritto della sua traduzione e che avrebbe desiderato «entrare quanto prima in possesso di una trascrizione corretta dell'originale francese» (GG, I, p. 998). Purtroppo, il manoscritto andò perduto. È lo stesso Goethe a dirci, in una lettera all'editore Cotta del 7 novembre 1821, come andarono le cose: «grazie alla mediazione di Schiller», scrive dunque Goethe, «ricevetti dal Signor Göschen il manoscritto francese che, dopo aver completato la traduzione, debitamente restituii, senza approntarne una trascrizione, in quanto non mi ritenevo autorizzato a farlo e sembrava che il Signor Göschen avesse l'intenzione di pubblicare l'originale subito dopo la traduzione. L'invasione dei francesi e l'odio nei loro confronti che ne è scaturito, verosimilmente ne impedì la stampa e così dovrebbe trovarsi attualmente ancora in possesso del Signor Göschen»<sup>3</sup>. È interessante questo riferimento all'ostilità dei tedeschi nei confronti dei francesi, perché, come si vedrà, Goethe, anche grazie alla pubblicazione del *Neveu de*

<sup>2</sup> *Goethes Gespräche* (= GG), hrsg. von F. Freiherr von Biedermann und W. Herwig, München, DTV, 1998, vol. I, p. 993.

<sup>3</sup> *Goethes Werke*, Weimarer Ausgabe (= WA), Bd. IV. 53, pp. 168-169).

*Rameau*, auspicava che si arrivasse a una riconciliazione tra i due popoli. Intanto, però, egli conferma questa situazione di ostilità nei confronti della Francia anche dalle colonne della sua rivista "Über Kunst und Althertum": «l'odio maturato contro gli invasori e la loro lingua, la lunga durata di una triste epoca» bloccarono il progetto di pubblicare l'originale francese<sup>4</sup>. In ogni caso, come previsto, nell'estate del 1805 la traduzione del dialogo di Diderot uscì presso l'editore Göschen col titolo, di *Rameau's Neffe*<sup>5</sup>. Si ritiene che il titolo, divenuto canonico, sia dovuto a Goethe; tuttavia, è Goethe stesso a informarci che il manoscritto da lui tradotto e poi andato perduto s'intitolava *Le neveu de Rameau* (cfr. WA, IV. 45, p. 221).

Per lungo tempo si pensò che in realtà quella di Goethe non fosse affatto una traduzione, che il manoscritto di Diderot non fosse mai esistito e che il *Nipote di Rameau* fosse dunque opera dello stesso Goethe. Si mise in dubbio persino l'esistenza di un nipote di Jean-Philippe Rameau, finché l'attenzione non cadde su un resoconto del suo personale incontro con questo nipote di Louis-Sébastien Mercier, che confermava, in modo sorprendente, il ritratto fattone da Diderot<sup>6</sup>. Più volte Goethe dovette assicurare che la sua era una traduzione, tanto che, ancora nel 1823, Frédéric Soret registra nelle sue *Conversations avec Goethe*: «nous avons parlé [...] du *Neveu de Rameau* dont l'original français a longtemps été perdu. Plusieurs Allemands croient que cet original n'a jamais existé. Mais Goethe l'affirme. Il m'a dit qu'il lui aurait été impossible de prendre des tournures de phrase aussi françaises dans le texte allemand, si ce n'eût pas été une traduction»<sup>7</sup>.

La traduzione di Goethe reca in appendice un ampio apparato di note, ordinate alfabeticamente, tese a illustrare, a bene-

<sup>4</sup> "Über Kunst und Althertum" 4. Bd. (1823), 1. Heft, p. 159.

<sup>5</sup> *Rameau's Neffe*. Ein Dialog von Diderot. Aus dem Manuskript übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Goethe, bey G.J Göschen, 1805.

<sup>6</sup> Cfr. L.-S. Mercier, *Rameau*, «Tableau de Paris», tome XII (datato Amsterdam 1788), pp. 110 e ss.

<sup>7</sup> F. Soret, *Conversations avec Goethe*, éd. par A. Robinet de Cléry, Paris, Montaigne, 1932, p. 16.

ficio dei lettori tedeschi, le personalità di cui si parla nel dialogo di Diderot, da Alberti a Voltaire, oltre ad alcuni concetti, quali Gusto e Musica. Per brevità mi limiterò a qualche rapido cenno alla voce Nipote di Rameau (cfr. WA, I. 45, pp. 206-213). In Francia, osserva Goethe, persino i suoi amici rimproverano a Diderot di saper bensì scrivere pagine eccellenti, ma di non saper scrivere un'opera compiuta, un tutto veramente ben costruito. Evidentemente, egli osserva, coloro che sostengono questa tesi non hanno mai letto *Jacques le fataliste*. Quanto al *Neveu de Rameau* è una dimostrazione di come Diderot sapesse «riunire in un tutto ideale gli elementi più eterogenei della realtà». In ogni caso, comunque lo si giudichi come scrittore, tutti, amici e nemici, concordavano sul fatto che Diderot era stato un parlatore insuperabile per vivacità, forza, spirito e grazia e il *Neveu de Rameau*, che è un dialogo, conserva in massimo grado tutti questi pregi. Che altro dire: il *Neveu de Rameau* è «un capolavoro e quanto più lo si conosce, tanto più se ne rimane ammirati». Nonostante la varietà dei temi e la sorprendente abilità di Diderot nell'uso delle variazioni, tutti i fili convergono verso un'unità organica e ciò che «dà solidità e dignità al tutto», a parere di Goethe, è la musica. La musica attraversa tutta l'opera, ne è l'anima.

La polemica sferzante, a tratti crudele nei confronti di alcuni contemporanei e in particolare di Charles Palissot, al quale è dedicata anche un'ampia voce specifica nelle note, viene spiegata da Goethe con il particolare rapporto che vi sarebbe in Francia tra l'opinione pubblica e i letterati. In questo, egli osserva, i tedeschi e i francesi differiscono profondamente. Infatti, come si legge in un'altra nota, mentre i francesi fanno sempre tutto rivolti all'esterno, i tedeschi sono sempre rivolti verso l'interiorità. I francesi, si dice ancora altrove, non si peritano di esprimere giudizi relativi alla convenienza sociale, anche in relazione ai prodotti dello spirito. Il fatto è che «il francese è un uomo socievole, egli vive, agisce in società, resta o cade in società». Non ci si può dunque stupire che si risponda con altrettanta violenza a un attacco come quello sferrato da

Palissot contro i *Philosophes* nella sua satira omonima. In Germania sarebbe andata diversamente, anche per la frammentazione della nazione. Così, davanti a una polemica personale, uno può «continuare a vivere e a lavorare indisturbato nella sua città, nella sua cerchia, nella sua casa, nella sua stanza, e fuori imperversi la tempesta quanto si vuole».

Hegel, dunque, utilizzò la traduzione di Goethe. Ma la storia non finisce qui. Bisogna pazientare fino al 1821, perché finalmente in Francia venga pubblicato il *Neveu de Rameau*. Ma di cosa si trattava? La prima edizione francese del dialogo di Diderot, ad opera del sedicente Vicomte de Saur e di un certo Saint-Géniés, altro non era che la traduzione in francese della traduzione di Goethe, pubblicata col titolo ambiguo di *Le neveu de Rameau, dialogue. Ouvrage posthume et inédit par Diderot, Delaunay, Paris 1821*, che lasciava pensare si trattasse dell'originale. Un'ambiguità che venne mantenuta anche in seguito. In una nota di commento a un passo di Goethe nel quale questi si era augurato che l'eventuale possessore dell'originale dell'opera di Diderot lo mettesse a disposizione del pubblico, i nostri scrivono: «un hasard heureux nous a mis à portée de remplir le vœu que forme ici M. Goëthe. Nous avons publié à Paris, en 1821, chez Delaunay, l'ouvrage de Diderot jusqu'alors inédit, intitulé *le Neveu de Rameau*. Tous les lecteurs ont reconnu dans ce tableau original le *faire* du grand peintre auquel nous en sommes redevables»<sup>8</sup>. Nel 1823 i medesimi Saur e Saint-Géniés pubblicarono anche la traduzione di una scelta delle note che avevano accompagnato la traduzione di Goethe, col titolo: *Des hommes célèbres de France au dix-huitième siècle, et de l'état de la littérature et des arts à la même époque; par M. Goëthe*. Il volume, oltre che da un breve *Avertissement des traducteurs* era preceduto da una *Notice abrégée sur la vie et les ouvrages de M. Goëthe* e completato da delle *Notes des Traducteurs* sul *Werther*, sul *Faust* ecc. Alcune delle note di Goe-

<sup>8</sup> *Des hommes célèbres de France au dix-huitième siècle, et de l'état de la littérature et des arts à la même époque; par M. Goëthe*, Paris, Renouard, 1823, p. 77.



the, erano a loro volta annotate dai traduttori, compresa quella riportata sopra.

Goethe ricevette l'opera dal Conte Karl Friedrich von Reinhard l'11 aprile 1823 con preghiera di scrivere una breve recensione. Prima ancora che egli si fosse messo al lavoro, venne informato che la scrittrice Amalie Henriette Voigt, stava per pubblicare una recensione estremamente negativa dell'opera. Goethe tentò d'impedirne la pubblicazione, riuscendovi solo in parte, perché, pur riconoscendo, in una lettera allo stesso Reinhard del 17 maggio, che con la sua «malevola recensione» l'autrice «propriamente non aveva torto», in quanto evidenziava gli errori e i travisamenti dei traduttori, tuttavia «appunto per questo» avrebbe potuto produrre uno sgradevole effetto (WA, IV. 37, p. 44). Goethe, dunque, scrisse una breve, benevola recensione, il cui intento spiega l'opposizione nei confronti della recensione di Voigt. Il breve scritto di Goethe si chiude infatti con queste parole, rivolte gli amici francesi: «se conserverete [...] la buona volontà nei confronti nostri, della nostra nazione in generale e nei confronti dei singoli in particolare, ne potrà scaturire una relazione reciproca utile e soddisfacente». In realtà, però, come si evince da una lettera a Karl Friedrich Zelter dell'11 aprile 1825, il giudizio di Goethe sull'impresa di Saur e Saint-Géniés era decisamente negativo: «come hanno miseramente alterato e mescolato alla rinfusa le mie note al *Rameau*, cosicché nulla è rimasto al suo posto»<sup>9</sup>.

Nello stesso 1823, ma recante la data del 1821, col chiaro intento di sovrapporsi all'edizione Saur-Saint-Géniés, uscì finalmente una nuova edizione del *Neveu de Rameau*<sup>10</sup>, ad opera di Brière, questa volta basata su un manoscritto francese. Questa pubblicazione suscitò però violente polemiche, polemiche alimentate anche dallo stesso Brière il quale sottolineava come la sua edizione, basata su un manoscritto autentico avesse in comune con quella di de Saur soltanto il titolo

<sup>9</sup> WA, IV. 39, p. 182.

<sup>10</sup> D. Diderot, *Œuvres inédites : Le neveu de Rameau, Voyage de Hollande*, Paris, Brière, 1821.



e aggiungendo con sarcasmo: «comment se fait-il que M. De Saur oublie son mérite comme traducteur, et ne veuille conserver que le titre d'éditeur ?»<sup>11</sup>. Tuttavia anche Brière venne accusato di aver spacciato a sua volta come autentica una nuova traduzione della traduzione di Goethe. Per difendersi, Brière, contestualmente all'invio della sua edizione dell'opera di Diderot, chiese a Goethe, in una lettera del 27 luglio 1823, di confermare che non si trattava di una traduzione dal tedesco, ma di un'edizione autentica del dialogo sulla base di un manoscritto ricevuto direttamente dalla figlia di Diderot. Egli scrive infatti: «pour rendre aux lettres françaises l'ouvrage de Diderot, je n'ai point fait usage de votre traduction ; j'ai imprimé mon édition sur une copie faite en 1760 sous les yeux de l'auteur; cette copie m'a été donnée par Madame la Marquise de Vandeul, fille unique de Diderot» (WA, I. 45, p. 236). Purtroppo, Brière non era in grado di dimostrare che la sua edizione era quella autentica, perché l'autografo, a quanto gli risultava, era andato distrutto e la copia che egli poteva opporre ai suoi accusatori e in particolare a de Saur, era soltanto una copia redatta da un segretario di Diderot. Riteneva, però, che si trattasse della medesima versione utilizzata da Goethe. Brière chiedeva dunque a Goethe una risposta chiarificatrice: «il s'agit, Monsieur, de prononcer dans un procès purement littéraire, votre sentence sera sans appel» e aggiungeva: «la France attend votre arrêt» (WA, I. 45, pp. 236-237). Goethe rispose il 9 ottobre 1823, dichiarando di «non [avere] alcuna difficoltà ad esprimere la mia convinzione che il *Neveu de Raemau* da lei pubblicato sia l'originale autentico» (WA, IV. 37, p. 241).

L'edizione Brière è preceduta da un'ampia prefazione di Goethe: apocrifa. La cosa per noi curiosa è che Goethe non protestò minimamente e ancor meno pretese che si chiarisse che si trattava di un falso. Scriveva infatti a Johann Sulpiz Boisserée il 12 dicembre 1823: «ciò che mi si fa dire in qualità di prefatore lo posso in ogni caso riconoscere, è quantomeno scritto pienamente nel mio spirito» (WA, IV. 37, p. 280).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. XII.

In effetti l'*Avertissement des éditeurs*, falsamente extrait d'une ouvrage de Goethe, chapitre intitulé: *Diderot, et son ouvrage: Le Neveu de Rameau*, era, nella buona sostanza, una parafrasi delle note di Goethe alla sua traduzione dell'opera.

Fine della storia? Niente affatto. Bisognerà attendere il 1875, perché venga pubblicata in Francia un'edizione accurata del *Neveu de Rameau* ad opera di Jules Assézat, cui seguirà nel 1884 quella, ancora migliore, di Maurice Tourneux nel 1884, approntata sulla base del manoscritto trovato nel lascito di Caterina di Russia. La svolta decisiva, degna di un romanzo d'avventure, il vero coup de théâtre, si ebbe però nel 1890, quando Georges Monval trovò su una bancarella di un bouquiniste il manoscritto, di pugno dello stesso Diderot, recante il titolo *Satire seconde* e lo pubblicò l'anno seguente. Edizione questa che è alla base di tutte le edizioni successive del *Neveu de Rameau*.

Come in tutti i romanzi d'avventura che si rispettino, eccoci al lieto fine.

*L'homme des contraires*  
(sur Rousseau, Emile ou de l'éducation)

Etienne Balibar

L'histoire de la philosophie moderne, en tant qu'elle entretient un rapport privilégié avec la question anthropologique, est profondément marquée par la construction de la catégorie du « sujet », à laquelle répondent, simultanément, des critiques individualistes ou naturalistes, et qui fera plus tard l'objet d'une « déconstruction » dite post-moderne. Elle n'a cessé d'associer des problématiques théologiques, métaphysiques, épistémologiques, éthiques et politiques. Entre les théorisations inaugurales de l'âge classique (Descartes, Locke), centrées sur les questions de la certitude et de la conscience, et les refontes transcendantales ou dialectiques de l'époque bourgeoise dont nous sommes encore les héritiers (Kant, Hegel), la pensée philosophique de Rousseau marque un tournant décisif, particulièrement difficile à saisir, voire équivoque, mais aussi passionnant par les problèmes de lecture et d'interprétation qu'il pose. Les rapports de la raison, de la volonté et du sentiment, de la nature et de l'artifice, de la subjectivité individuelle et de l'identité collective, y sont totalement remaniés, à la veille des bouleversements révolutionnaires qui font passer de la première à la seconde modernité.

On s'est proposé dans ce cours<sup>1</sup> d'étudier ces questions en prenant pour fil conducteur l'évolution de Rousseau d'une anthropologie universalisante (« connaissance de l'homme », telle que l'expose notamment le *Discours sur l'origine et les fon-*

<sup>1</sup> Extrait d'un cours sur « Rousseau et le problème du sujet » professé en 2001-2002 à l'Université de Paris X – Nanterre (service Teledix). C'est intentionnellement que je lui laisse cette forme pédagogique et même scolaire. Avec Mariafranca Spallanzani dont j'admire et utilise la science et le travail, j'ai souvent eu l'occasion d'évoquer la façon dont « recherche » et « enseignement » doivent demeurer indissociables si l'Université telle que nous l'avons connue et aimée, en dépit de ses imperfections, doit survivre au rouleau compresseur de la refonte « informatique » et « managériale ».

*dements de l'inégalité*, 1755) vers une « histoire de mes passions, de mes sentiments, de mes idées », telle que la poursuivront les œuvres autobiographiques à partir des *Confessions* (rédigées entre 1765 et 1770), mais en insistant plus particulièrement sur les leçons qu'on peut tirer des trois grandes œuvres de la période de maturité : *Le Contrat social* (1762), *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), *Emile ou de l'éducation* (1762), en considérant qu'elles explorent chacune à sa façon les questions de la transition entre « l'homme de la nature » et « l'homme de l'homme », et de la coexistence contradictoire entre « amour de soi », caractéristique de la subjectivité originaire, et « moi commun » ou « moi relatif », produit de la transformation sociale. On montrera qu'aucune de ces trois voies n'est véritablement concluante, ni compatible à la rigueur avec les deux autres, mais que chacune d'entre elles inaugure un mode de pensée pour la constitution du sujet : à partir de la capacité d'autonomie du citoyen (*Contrat social*), du désir de civiliser la différence des sexes (*Nouvelle Héloïse*), et de la formation du jugement qui discerne entre les valeurs authentiques et inauthentiques (*Emile*).

Dans cette dernière partie du cours, on examinera quelques-uns des problèmes posés par l'interprétation de *Emile ou de l'éducation*, le troisième des grands ouvrages composés par Rousseau entre 1756 et 1760. Il ne s'agira pas d'en discuter la totalité, mais seulement d'indiquer comment certains développements – en particulier dans le Livre IV – contribuent à déplacer la problématique des rapports entre « nature » et « culture » mise en place à partir de l'aporie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, autorisant du même coup une hypothèse concernant le passage de Rousseau à un tout autre type d'ouvrage, qui domine la dernière partie de sa vie et de sa production : les ouvrages « auto-biographiques », dans lesquels la problématique de la subjectivité et de son rapport à la société devient explicitement auto-référentielle<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Les références sont données dans l'édition de la Pléiade, J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin, M. Raymond, vol. IV, Paris, Gallimard, 1969.

A la fin du Livre III de l'*Emile*, l'auteur dresse un bilan de la première éducation d'Emile : « Nous voici revenus à nous-mêmes. Voilà notre enfant prêt à cesser de l'être et rentré dans son individu [...] Nous avons fait un être agissant et pensant ; il ne nous reste plus pour achever l'homme, que de faire un être aimant et sensible, c'est-à-dire de perfectionner la raison par le sentiment » (pp. 481 à 488). On débouche ainsi sur la question fondamentale du jugement et de l'erreur, qui elle-même va conduire à formuler le rapport de l'éducation à la nature dans la forme d'un paradoxe qui contient le sens de l'opération tentée ici par Rousseau – nouvelle variante plus élaborée (ou mieux : « formalisée ») de l'idée d'une *contre-société*, qui à certains égards contient la clé des deux autres [celle du *Contrat social* et celle de la *Nouvelle Héloïse*], ne serait-ce que par la reprise de la formulation typique du *Discours* : « l'homme de l'homme ») :

Puisque plus les hommes savent plus ils se trompent, le seul moyen d'éviter l'erreur est l'ignorance. Ne jugez point, vous ne vous abuserez jamais. C'est la leçon de la nature aussi bien que de la raison. Hors des rapports immédiats en très petit nombre et très sensibles que les choses ont avec nous, nous n'avons naturellement qu'une profonde indifférence pour tout le reste. Un sauvage ne tournerait pas le pied pour aller voir le jeu de la plus belle machine et tous les prodiges de l'électricité. *Que m'importe ?* est le mot le plus familier à l'ignorant et le plus convenable au sage. Mais malheureusement ce mot ne nous va plus. Tout nous importe depuis que nous sommes dépendants de tout, et notre curiosité s'étend nécessairement avec nos besoins (p. 483).

Le paradoxe (qui rejoint à la lettre près la vieille thématique mystique de la *docte ignorance*, mais avec une note ironique qu'on peut aussi entendre comme désespérée) renvoie à un *problème* qui est le miroir de toute l'œuvre de Rousseau, et qu'on pourrait formuler ainsi (à partir de l'usage du mot *sauvage*) : *comment ne pas sortir de la nature tout en vivant au-dehors d'elle ?* C'est ce que confirme le passage fondamental qui suit immédiatement :

On me dira que je sors de la nature ; je n'en crois rien. Elle choisit ses instruments et les règle, non sur l'opinion, mais sur le besoin. Or les besoins changent selon la situation des hommes. Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Emile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts ; c'est un sauvage fait pour habiter les villes. Il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux. Puisqu'au milieu de tant de rapports nouveaux dont il va dépendre, il faudra malgré lui qu'il juge, apprenons-lui donc à bien juger. La meilleure manière [...] est celle qui tend le plus à simplifier nos expériences (pp. 481-488).

Suit une description de la méthode qu'il faut suivre pour éviter de se tromper en « falsifiant » les hypothèses initiales. « Avant de se servir de ces instruments [microscope, télescope, etc.], j'entends qu'il les invente » (*sic*). D'où deux règles : 1. apprendre à ignorer plutôt qu'à savoir ; 2. « Forcé d'apprendre de lui-même, il use de sa raison plutôt que de celle d'autrui [...] quand l'entendement s'approprie les choses avant de les déposer dans la mémoire, ce qu'il en tire ensuite est à lui ». Une telle méthode (qui doit certainement beaucoup à la tradition sceptique, et en particulier à Montaigne), est en fait une anti-méthode pour développer la faculté universelle d'acquérir. Elle retrouve par conséquent de façon délibérée ce qui faisait la « perfectibilité » originelle de l'homme naturel, qu'on pourrait aussi appeler sa plasticité. On peut dès lors dresser le portrait d'Emile à 15 ans, à la veille de l'entrée dans la « société » qui pourra l'obliger à s'adapter, mais non le corrompre ou changer sa nature :

Emile n'a que des connaissances naturelles et purement physiques. Il ne sait pas même le nom de l'histoire, ni ce que c'est que métaphysique et morale. Il connaît les rapports essentiels de l'homme aux choses, mais nul des rapports moraux de l'homme à l'homme [...]. Emile est laborieux, tempérant, patient, ferme, plein de courage. Son imagination nullement allumée ne lui grossit jamais les dangers [...]. A l'égard de la mort, il ne sait pas encore bien ce que c'est, mais accoutumé à subir sans résistance la loi de la nécessité, quand il faudra mourir il mourra sans gémir et sans se débattre ; c'est tout

ce que la nature permet dans ce moment abhorré de tous. Vivre et ne pas tenir aux choses humaines est le meilleur moyen d'apprendre à mourir. En un mot Emile a de la vertu tout ce qui se rapporte à lui-même (pp. 487-488).

Nous sommes ici au moment crucial où s'esquisse une formalisation qui permet de penser l'unité des contraires dégageant « entre » *l'homme de la nature* (ou le rapport de la nature à elle-même dans l'homme, qu'on pourrait figurer par N/N) et *l'homme de l'homme* (ou le rapport de la société à « l'homme » qu'elle crée ou conditionne elle-même entièrement : S/S) une troisième possibilité qu'il faut représenter comme une « contradiction » : N/S, antithèse de la nature et de la société qui se réalise au sein de la nature humaine (*Emile*, IV, p. 491 : « ces modifications [des passions] [...] changent le premier objet et vont contre leur principe ; c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature et se met en contradiction avec elle »)<sup>3</sup>.

Comment formuler alors la clé du Livre IV, lui-même « centre » de l'ouvrage, en ce sens qu'il représente le moment où se décide l'éducation, où les « causes » doivent produire leur « effet » ? Nous pensons qu'elle réside dans sa structure même, qu'on peut représenter ainsi :

1) Il y a un pivot de l'argumentation, qui est le développement classé IV.B.5 par Yves Vargas<sup>4</sup> (pp. 548-558) : développement sur la religion précédant immédiatement la Profession de foi du vicaire savoyard. Contre Locke, Rousseau soutient que l'idée de Dieu sert essentiellement à modérer les passions et à les extraire du « tourbillon social ». C'est ici en effet que se trouve discuté le cercle paradoxal qui avait été énoncé une

<sup>3</sup> Nous ne pouvons donc accepter le commentaire restrictif dont l'éditeur de la Pléiade Pierre Burgelin – au demeurant plein de savoir et de finesse – assortit la répétition de cette formule, comme s'il s'agissait d'un excès de langage : « ce n'est pas l'homme de l'homme, c'est l'homme de la nature » (IV, p. 549).

<sup>4</sup> Dans son commentaire détaillé de *l'Emile*, Yves Vargas a procédé à un découpage minutieux de l'exposition de l'ouvrage, dont on peut retenir les indications très utiles. Nous utilisons ses notations : voir Y. Vargas, *Introduction à l'Emile de Rousseau*, Paris, PUF, 1995.

première fois en III, 483 en liaison avec l'idée d'une « éducation négative » (ou d'une docte ignorance, nous venons de le voir) : *comment sortir de la nature indéfiniment sans jamais en sortir ?* On en a vu également les implications sociales dans l'interprétation de la phrase « nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions ». On peut noter également qu'il s'agit de sortir de l'enfance en tant qu'elle est (c'est du moins ce que croit Rousseau) *indifférenciation des sexes*<sup>5</sup>. A cette question la réponse (qu'on pourrait appeler une « allégorie » au sens de Paul de Man : voir son commentaire de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* comme « texte illisible »)<sup>6</sup> est formellement donnée par la religion ou la foi à condition qu'elle soit elle-même « naturelle » (c'est-à-dire qu'elle reproduire en miroir la même structure N/S).

2) de part et d'autre de ce pivot se disposent deux parties symétriques, chacune constituée elle-même de deux volets :

*Avant*, la première partie consiste dans une introduction (A 1) : concept des passions de l'individu et problème de la « seconde naissance » de l'individu, c'est-à-dire de sa naissance comme *homme générique* (pp. 489-495), suivie par un premier volet (A 2 – B 1) : problème de l'éducation morale et sociale, faisant passer du *secret* au *masque* et du *masque* au *spectacle* de l'humain trop humain, où se retrouve une théorie de la pitié de signification opposée à celle qu'on avait trouvée dans le *Discours sur l'inégalité* (pp. 495-523), et ensuite par un second volet (B 2 – B 4) : équivocité du « moi relatif » et problème de la transformation de l'amour-propre en vertu, d'où la question du jugement permettant de distinguer la vraie de la fausse pitié (pp. 523-548) (534 : « le moi relatif [c'est-à-dire celui qui se compare aux autres] se met en jeu sans cesse »).

*Après*, la deuxième partie consiste dans un premier volet : le portrait du « vicaire » et sa « profession de foi » (C 1-2) elle-

<sup>5</sup> Ici prennent place aussi quelques-unes des formules les plus embarrassantes de Rousseau sur l'inégalité des sexes : « les femmes à bien des égards semblent ne jamais être autre chose » (que de grands enfants *sic*). En totale contradiction notons-le avec ce qu'il dit ailleurs, avant tout dans la *Nouvelle Héloïse*.

<sup>6</sup> P. De Man, *Allégories de la lecture* (2<sup>e</sup> partie : Rousseau), Paris, Galilée, 1989.



même organisée en deux mouvements réciproques : identification de la foi à la conscience, réfutation de l'athéisme-scepticisme philosophique au nom de la vérité morale de la foi (pp. 558-635), suivi d'un second volet (D1-3) : théorie de la fonction et de l'exercice du *goût* comme modérateur des passions dans leur propre élément et critère de « l'usage du monde » : *fiction de goût* contre goût de simple opinion, comparaison du bon et du mauvais goût (pp. 635-678), et enfin d'une conclusion (D4) : portrait du sage c'est-à-dire de la *jouissance modérée*, dans le fameux passage toujours donné en dictée dans les écoles républicaines françaises – avec quelques coupures : « Si j'étais riche... » (le « tempérant par sensualité ») (pp. 678-691).

3) Dès lors, nous semble-t-il, on a tout intérêt à lire la « Profession de foi » proprement dite non pas comme une fondation de la « religion naturelle » sur la conscience mais comme *une définition ou déduction de la « conscience »* à partir de la critique de la religion : le « principe inné de justice et de vertu » auquel « je donne le nom de conscience » (p. 598) n'est pas fondamentalement différent de ce qui a été appelé antérieurement « jouissance intérieure » (p. 548) ! C'est ce qui permet de comprendre l'articulation intime, dans ce passage, de la morale et du goût (ou du sentiment du bien et du sentiment du beau). On a là à la fois l'anticipation de problèmes qui seront au cœur du kantisme (et au delà, du romantisme), et la formulation d'une sorte de « platonisme » psychologique (dont on notera que, comme chez Platon, l'expression est « mise à distance », dialectiquement, par l'intervention d'un personnage fictif et la forme rhétorique du *récit d'un récit*)<sup>7</sup>.

Le cœur conceptuel du Livre IV est le développement des tensions de la notion de « moi relatif » ou d'être « soi-même hors de soi » (d'où l'embarras, à nouveau, du commentateur P. Burgelin qui en est resté à l'opposition amour

<sup>7</sup> On notera cependant ce qui écarte Rousseau de Platon ou de Kant : cet « épicurisme » de la « tempérance par sensualité » qui surgit chez lui en même temps que la référence religieuse. Rien ne lui est plus étranger que l'idée de « l'héroïque humiliation du moi » qui est au cœur de la *Critique de la raison pratique*, sinon de la *Critique de la faculté de juger*.

de soi/amour propre). Mais Rousseau ne s'en tient pas là : au delà de la simple idée du « moi relatif », il y a le déplacement incessant du cercle logique : « nature/société » devient « nature dans la nature » / « nature dans la société » (ou : *sauvage cultivé*), puis s'oriente vers une troisième figure : celle de la « conscience ». Or la conscience rousseauiste, si on replace le développement dans son contexte comme nous essayons ici de le faire, est incontestablement une figure antinomique, rien moins que stable. A un pôle elle renvoie au *jugement* (moral), à l'autre au *plaisir* (ou à la jouissance). Mais il n'y a de jugement que fondé sur l'amour de soi, le sentiment de soi, l'intérêt personnel, et il n'y a de plaisir que « tempéré » et « tempérant », autrement dit par le discernement entre ses objets. C'est pourquoi il est essentiel que la partie centrale du Livre IV soit en quelque sorte encadrée par les deux questions fondamentales de l'éthique appliquée : celle qui regarde l'attitude de l'homme envers ses semblables, et celle qui regarde son comportement dans le « monde » civilisé : *la question de la vraie et de la fausse pitié*, et la question *du bon et du mauvais goût* dont nous avons indiqué la localisation ci-dessus.

Mais la « contradiction » ou tension interne du *moi jugeant* ou de la conscience (comme conscience de vertu et de bonheur) (modèle stoïcien sans doute, mais complètement rempli d'un hédonisme paradoxal, à la fois chrétien – puisqu'il reproduit une figure de la « grâce efficace » qui sauve l'individu – et épicurien, où contrairement à ce qui se passait avec Julie, le vocabulaire de la sensualité non seulement n'est pas refusé, mais est revendiqué), cette contradiction renvoie une fois de plus au rapport de l'intérieur et de l'extérieur constitutif de la subjectivité comme instance à la fois individuelle et collective. L'authenticité du plaisir, c'est en effet de *se faire peuple* dans le travail et dans le plaisir : c'est conquérir la « simplicité » des plaisirs populaires par les moyens de l'éducation et de la culture.

La « solution » proposée par *l'Emile* pour le problème posé depuis le *Second Discours*, c'est donc la contradiction elle-même, ou plutôt *l'unité des contraires*. D'où l'importance de la formule « l'homme naturel vivant dans l'état de société »

(que nous avons symbolisée par N/S, et qui fait aussi penser aux unités de contraires par lesquels des philosophes contemporains comme Lacan ou Althusser cherchent à représenter l'essence « divisée » ou « barrée » du sujet). Un tel sujet est toujours déjà dans la société en tant que « sauvage », mais il est toujours encore dans la nature (« homme ») en tant que « citoyen » – c'est-à-dire à chaque fois sous la forme de son contraire.

Cette unité de contraires a plusieurs figures successives de sa propre réalisation, dont on pourrait dire aussi que l'*Emile* s'efforce de montrer la convergence, voire de construire l'identité :

a) la figure même de *l'éducation* qui est en quelque sorte la solution individuelle, mais *élevée à l'universel* (p. 252 : « considérer dans notre élève l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine »), du problème qui était apparu insoluble en tant que problème de l'histoire de l'humanité, et que les premières pages de l'*Emile* (pp. 245-250) avaient réexposé sous la forme d'un dilemme : « Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen, car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre ». L'éducation droite ou idéale est une culture qui a pour but la nature (ou « le but même de la nature », p. 247, c'est-à-dire – nuance importante – *un but culturel qui soit le même que celui de la nature*).

b) On peut donner des noms à ce « but » naturel ou indiscernable d'un but naturel (en le *répétant* ou en fournissant un équivalent) pour la culture. Notamment celui d'*égalité* (qui renvoie donc déjà à ce qu'on va dire du *peuple* ci-dessous). Mais on peut aussi mettre l'accent sur la forme dialectique du « procès » ainsi défini : procès qui *régresse en progressant*, ou qui « progresse » d'autant plus vers son « but » qu'il « régresse » plus profondément vers son « origine » idéale et tend à la « reproduire ». Et qui par conséquent sera caractérisé non pas par la spontanéité d'un « laissez faire la nature » puisque celle-ci dans des conditions irréversiblement marquées par la culture collective, ne peut mener, nous l'avons vu, qu'à la corruption, mais par des *pratiques négatives* diverses : la ségréga-

tion, le retard ou ralentissement du développement, présenté comme antidote aux éducations prématurées, hâtives, au « développement inégal » des facultés d'aimer et de raisonner-, la docte ignorance, etc.

c) *la conscience*. Question cruciale surtout si, comme nous le proposons, on va jusqu'au bout de l'idée que le cœur de la « conscience », « déagée » de son formalisme religieux pour n'en garder que *l'instinct divin*, est l'infinie proximité des « contraires » : « l'enthousiasme de la vertu » (p. 596) et la « tempérance par sensualité » (p. 678), que Rousseau a successivement présentés dans le texte. C'est ici, notamment, que nous pouvons réutiliser nos considérations [avancées plus haut dans ce cours] sur les « dédoublements énonciatifs » ou les différentes « voix » de Rousseau : chacun des deux développements cruciaux est « déplacé » dans une distance énonciative (fiction du « Vicaire », fiction du « Gouverneur » prenant la parole *a parte*), et les deux sont distinctes. L'unité reste donc problématique, mais elle est néanmoins « fondée » dans la problématique de *l'amour de soi* comme repère constant, ou toujours encore disponible pour un « être hors de soi » qui ne différencierait pas vraiment de « l'être soi ». La thématique de la conscience associée à la vertu et à la jouissance n'a de sens chez Rousseau que comme développement de cette « innéité » fondamentale (qui en un autre sens n'est rien d'autre que le désir). Il est également indispensable ici de travailler à partir des variantes du texte et de l'énonciation de Rousseau : la Cinquième des « Lettres morales » à Sophie d'Houdetot, qui associe la « conscience instinct divin » à la *sensibilité* en tant que pudeur et même « remords de la volupté » (p. 1110) ; et la *Lettre à Christophe de Beaumont* (p. 936, toujours dans le tome IV de la Pléiade) qui, de façon très malebranchienne, définit la conscience comme « amour de l'âme » résultant de « l'amour de l'ordre ».

d) Enfin, troisièmement, *le peuple* : point de départ et point d'arrivée de la réflexion sur l'éducation, la conscience et le plaisir, il est éminemment, on l'a vu, une notion « morale » autant que politique ou socio-économique. Ce qui est fondamental,

c'est la différentielle morale que le peuple introduit au sein de la politique, en faisant prévaloir (c'est-à-dire revenir) l'égalité détruite par le développement de la société comme développement de l'injustice : l'important c'est *l'égalité en dignité* (droits civiques *et* respect social, indissolublement mêlés), ou plutôt ce n'est l'égalité des conditions *que* dans la mesure où elle conditionne pratiquement l'égalité en dignité.

On peut dire aussi : qu'est-ce que ce « peuple » énigmatique de Rousseau – par delà les descriptions des vertus populaires, toujours plus ou moins contrebalancées par des reproches de grossièreté, lesquels à leur tour sont compensés par des critiques du mépris aristocratique des gens du peuple comme « grossiers », etc., et qui ont un statut comparable aux références du *Second Discours* aux « sauvages » ethnologiques des voyageurs ? La réponse est que le « peuple » n'est justement que cette fonction formelle (mais « insurrectionnelle », « révolutionnaire ») : il est *l'altérité* essentielle du « nous », son authenticité cachée sous les apparences trompeuses du monde. Il est *l'autre intérieur* de la « société » ou du « monde », qui prouve si l'on veut que cette société (culture) n'est pas *la* société, mais seulement *une* société « historique », qui a été « faite », et qui par conséquent peut être « défaite ». En sorte que la forme paradoxale sous laquelle il apparaît n'est au fond que le reflet des préjugés d'opinion que « nous » a inculqués le monde dans lequel nous vivons (*anti-populaire* dans tous les sens du terme).

Pourquoi, dès lors, Rousseau n'aurait-il pu s'en tenir là ? Nous pensons – et ce sera notre conclusion hypothétique – que la raison est dans le caractère insupportablement normatif des axiomes sous-jacent à cette morale sociale-individuelle, même « hédoniste »<sup>8</sup>. D'où l'importance des deux questions pendantes :

<sup>8</sup> Dans les œuvres autobiographiques l'hédonisme finira par être « libéré » : dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, mais même déjà dans les *Confessions* qui, de ce point de vue, sont aux antipodes de leur modèle augustinien (à moins qu'elles n'en fassent ressortir le refoulé).

1) « amour de soi » et « amour propre ». Quelque chose de la notion de « l'amour de soi » telle que Rousseau l'avait définie par épuration de « l'amour propre » (et que, dans le *Second Discours*, il renvoyait à une socialisation perverse de l'amour de soi) n'a cessé de résister à la construction normative de Rousseau. Ou encore le « soi » n'a pu se reconnaître dans cet *amour de soi* normalisé et normalisant dont *l'Emile* est la construction idéale. Une fois de plus le commentateur de la Pléiade veut voir un excès de plume à corriger dans leur « confusion ». Mieux vaut selon nous y voir le symptôme de la remontée de la contradiction vers la notion même d'*amour de soi*, c'est-à-dire de « désir ». Dans la *Nouvelle Héloïse*, Rousseau expliquait par la bouche de Wolmar qu'on peut faire coexister des passions et des pensées contradictoires dans un seul individu. Dans *Emile* il se trouve confronté à la contradiction incoercible des expressions du désir enfermées dans la notion d'*amour de soi* même et surtout distinguée de « l'amour propre », c'est-à-dire abstraite de la *comparaison* (ou encore, ne se « comparant » qu'à soi-même).

2) la question du refoulement ou du « masque » de l'autorité, dont on peut suivre la trace dans tous les textes de Rousseau (*Discours sur l'inégalité* : le « faux contrat », dans lequel les riches persuadent les pauvres que leur intérêt est le même, ou « commun » ; *Contrat social* : « vrai contrat », mais où on « les forcera d'être libres » ; *Nouvelle Héloïse* : « despotisme » de Julie, et ses effets pervers : la sincérité forcée des membres de la famille, voire la délation). On pense ici à Machiavel, mais surtout à La Boétie : il s'agit d'instituer la « servitude volontaire » de l'enfant, de l'élève, de la femme, du citoyen lui-même. Ce refoulement ou « masquage » est inhérent au processus d'éducation. Or, si justifié soit-il par la nécessité d'*amener* le sujet humain à *devenir ce qu'il est* idéalement, n'est-il pas de nature à faire éclater le seul « ciment » qui lie les significations hétérogènes de la « nature » rousseauiste : à savoir précisément la *sincérité* ?

Le déplacement ultime vers la « confession » ne sera pas, pour autant, une libération du normatif (un a-moralisme ou

immoralisme spinozien ou nietzschéen), mais plutôt une *exposition des contradictions*, où la « faute » peut être jugée comme telle, tout en devenant en fait l'instrument d'une nouvelle jouissance revendiquée à la face du public. Peut-être la seule vraie jouissance, quand la jouissance « première » est définitivement perdue de vue, et se trouve remplacée par la fuite en avant d'un *désir de soi*. Rousseau, comme son *Emile*, et au-delà de lui, est bien l'homme des contraires.





*"A Sort of Tranquillity Shadowed with Horror".  
Edmund Burke on Delight*

Richard Glauser

In *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), Edmund Burke makes an interesting distinction between pleasure and delight. The distinction is the basis of Burke's further distinction between beauty and the sublime. Whereas pleasure is the natural affective response in the experience of beauty, delight is the natural affective response in the contemplation of the sublime.<sup>1</sup> A few decades later Kant will adopt the distinction between beauty and the sublime in his *Critique of Judgment* (1790), without, however, basing it on the difference Burke sees between pleasure and delight. The question naturally arises: Why does Burke consider pleasure and delight to be specifically distinct?

The principal aim of this paper, in honour of Mariafranca Spallanzani, is to set out Burke's reasons for the distinction. Now, one of the differences between delight and pleasure is a dependence of delight on pain. Yet, at first sight at least, it is unclear what kind of dependence exactly Burke has in mind. So, a second aim of this paper is to determine the nature of the dependence Burke sees between delight and pain. The two issues will be discussed in parallel.

The question whether or not two entities are of the same sort presupposes an answer to a more general question: When are the similarities between two entities sufficient, or not so, for the entities to belong to the same sort; and when are the dif-

<sup>1</sup> Burke describes the sublime as follows: "Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain, and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the *sublime*" (E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. by J.T. Boulton, Oxford, Blackwell, 1987: Part I, Section VII, p. 39; hereafter quoted as I vii 39). "Whatever excites this delight, I call *sublime*" (I xviii 51).

ferences between two entities sufficient, or not so, for them to be specifically distinct? Depending on the reply, two persons might agree on all of the similarities and differences there are between two entities, and yet disagree whether they are specifically distinct or not. Burke, however, does not discuss this general question. Instead, he attempts to show that the differences between delight and pleasure so outweigh their similarities that one cannot avoid judging the two affections to be specifically distinct.

Burke distinguishes three hedonic states: pain, indifference and pleasure. The state of indifference, the most frequent of the three, he also calls “ease, or tranquillity” (I ii 32). Burke calls these hedonic states “ideas” because they are mental states. Following Locke, he considers all three ideas to be simple, hence impossible to define (cf. *loc. cit.*).

Burke wishes to prove the falsity of a certain claim. He expresses the claim he holds false as follows: “Many are of opinion, that pain arises necessarily from the removal of some pleasure; as they think pleasure does from the ceasing or diminution of some pain” (*ibid.*). However, Burke’s formulation of the position he opposes is ambiguous. To see the ambiguity let us focus first on pain, then on pleasure. The statement (“pain arises necessarily from the removal of some pleasure”) can mean either of two things:

- (1) necessarily, if a pain exists, it arises from the removal of a pleasure;
- (2) necessarily, if a pleasure is removed, a pain arises.

The first interpretation – the stronger of the two – implies that all pains necessarily depend on the removal of a pleasure, so that one could not be in pain if one did not have a pleasure just before. The second, weaker, reading means that every loss of pleasure is painful, but not that every pain arises from the loss of a pleasure. According to (1) all pains depend on the removal of a pleasure; in (2) some pains depend on the loss of a pleasure, but there may be pains that do not.

The statement about pleasure ("pleasure [arises] from the ceasing or diminution of some pain") manifests a similar ambiguity:

- (3) necessarily, if a pleasure exists, it arises from the ceasing or diminution of a pain;
- (4) necessarily, if a pain ceases or lessens, a pleasure arises.

Here, (3) is the stronger, and (4) the weaker, claim. Whereas (3) implies that no pleasure exists if not preceded by a pain, (4) asserts that some pleasures arise from the ceasing or diminution of a pain, but it leaves open the possibility that other pleasures do not.

We can set aside the psychological question of whether Burke was aware of the ambiguities, because his arguments show that he opposes both versions. In Section II of Part I he argues against (1) and (3); in Section III he argues against (2) and (4). His conclusion is that pleasure *never* arises from the lessening of a pain, and that pain never arises from the decrease of pleasure.

Burke's argument against (1) and (3) is simply an appeal to daily experience. It is just obvious that some of our pains do not arise from a loss of pleasure, and that some pleasures do not arise from a loss of pain. What does arise from those changes, Burke contends, are certain affections that are not properly pleasures and pains, as we shall see.

What is interesting in the context of Burke's appeal to common experience in Section II is his description of the position he is attacking. That position would have it that "pleasure and pain are mere relations, which can exist only as they are contrasted" (I ii 33). Burke asserts that, far from being mere relations, pleasure and pain are "each of a positive nature" (I ii 32): "there are positive pains and pleasures, which do not at all depend upon each other" (33). Note in passing that Burke uses the term "positive" – when speaking of both pleasures and pains – as "non-relational"<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> For example: "there are pleasures and pains of a positive and independent nature" (I iv 35).

Burke begins Section III by saying: “We shall carry this proposition yet a step further”, because he now changes target. Having finished with claims (1) and (3), he turns to (2) and (4). The change of target is clearly shown by Burke’s reference to Locke:

Mr. Locke [essay on human understanding, l. 2. c. 20. section 16.] thinks that the removal or lessening of a pain is considered and operates as a pleasure, and the loss or diminishing of pleasure as a pain. It is this opinion which we consider here (I iii 34).

In the passage Burke refers to, Locke says:

’Tis farther to be considered, That in reference to the Passions, the removal or *lessening of a Pain* is considered, and operates as a *Pleasure*: And the loss or diminishing of a Pleasure, as a Pain.<sup>3</sup>

Locke does not state points (1) and (3), nor does Burke say he does. Burke correctly says that Locke states points (2) and (4), which Burke now criticizes.

According to Burke there are four sorts of affections in question: pain, pleasure, the lessening or ceasing of pain, and those of pleasure.<sup>4</sup> His intended conclusion is: “the diminution or ceasing of pleasure does not operate like positive pain; and [...] the removal or diminution of pain, in its effect has very little resemblance to positive pleasure” (I iii 33-34). Notice that Burke says “very little resemblance”; he does not deny *all* resemblance. Indeed, he readily concedes that “it is at first view not so apparent, that the removal of a great pain does not resemble positive pleasure” (34), because both affections are agreeable: “(the removal or moderation of pain) has some-

<sup>3</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1979: Book II, Chapter 21, §16, p. 232. Locke gives the examples of the pleasures of eating and drinking when these activities remove or diminish the pains of hunger and thirst (cf. *op. cit.* §18, p. 233).

<sup>4</sup> According to Burke, we see that a decrease of pleasure does not operate as pain does because most pleasures, when uninterrupted and unhindered, naturally wear off and leave us in a state of indifference, not pain.

thing in it far from distressing, or disagreeable in its nature" (I iv 35). Because of this similarity, he ventures at one point to call the latter a "species of relative pleasure" (I iv 36). However, he prefers to use a different name – delight – because the quality of being agreeable is only a superficial resemblance. And so, he says: "I make use of the word *Delight* to express the sensation which accompanies the removal of pain or danger" (I iv 36-37), because:

the feeling which results from the ceasing or diminution of pain does not bear a sufficient resemblance to positive pleasure to have it considered as of the same nature, or to entitle it to be known by the same name (I iv 35).

We must now see why Burke believes that the differences between delight and pleasure are of greater importance than their resemblance (agreeableness).

First of all, Burke says that delights and pleasures have different causes and different effects. Let us focus on the difference of causes. And let us begin with the typical cause of delight: a decrease or disappearance of pain.<sup>5</sup> Whereas the typical cause of delight involves a privation – a partial or complete disappearance – that of pleasure does not: "pleasure [...] has *never*, I imagine, its origin from the removal of pain or danger" (I iii 35, my italics).

The difference of causal origin helps to explain a second difference: a phenomenological difference in terms of qualia. A diminishing or recently past pain, or fear of some danger<sup>6</sup>,

<sup>5</sup> We will see that this cause of delight is not the only possible cause. That is why I believe it is only the *typical* cause.

<sup>6</sup> Burke often associates pain with fear and danger because pain has the same physiological effect as terror, or fear, of danger: "For fear being an apprehension of pain or death, it operates in a manner that resembles actual pain" (II ii 57). "The only difference between pain and terror, is, that things which cause pain operate on the mind, by the intervention of the body; whereas things that cause terror generally affect the bodily organs by the operation of the mind suggesting the danger; but both agreeing, either primarily, or secondarily, in producing a tension, contraction, or violent emotion of the nerves, they agree likewise in every thing else" (IV iii 132).

leaves an effect that remains for a while and contributes to the qualitative aspect of delight:

For, when we have suffered from any violent emotion, the mind naturally continues in something like the same condition, after the cause which first produced it has ceased to operate (I III 35).

The particular qualitative aspect, a lingering echo of the pain or fear, is always present in delight and absent from pleasure: it is “a tenor very remote from that which attends the presence of positive pleasure; [...] a state of much sobriety, impressed with a sense of awe, [...] a sort of tranquillity shadowed with horror”<sup>7</sup>. “The delight which arises from the modification of pain, confesses the stock from whence it sprung, in its solid, strong, and severe nature” (I v 38). Observing us in a state of delight, the observer “would rather judge us under some consternation, than in the enjoyment of any thing like positive pleasure” (I III 34).

One might expect Burke to add (a) that delight also depends on a *feeling* of the difference or contrast between one’s present state and one’s previous pain; and (b) that the feeling of the contrast in turn depends on the *memory* of the past pain. For, if the pain were not somehow retained in memory, how could one feel the contrast between it and one’s present state? However, Burke does not stress points (a) and (b), so it remains an open question whether they should be attributed to him.

Now, although a decrease or disappearance of pain, or fear, is the typical cause of delight, it seems that it is not the only possible cause. Other things – all of which are conceptually related to pain – may cause delight. Identifying delight in psychological terms – as an agreeable feeling with a specific qualitative aspect (e.g. “much sobriety impressed with a sense of awe”) that is both proper and essential to delight – allows

<sup>7</sup> I III 34. Delight is very different from the indifference that follows a pleasure that has run its natural course; delight is “a soft tranquillity, which is tinged with the agreeable colour of the former sensation” (*ibid.*). It is “a sort of delightful horror, a sort of tranquillity tinged with terror [...] Its object is the sublime” (IV VII 136).

Burke to show that the same sort of affection can also arise from different, albeit conceptually related, causes. Delight, he argues, can also arise from causes that are not a decrease or disappearance of pain or fear. For example, certain passions "are delightful when we have an idea of pain and danger without being actually in such circumstances" (I xviii 51). This comprises such causes of delight as:

- (a) the perception of something that *would* be a real danger to us in circumstances other than our present ones;<sup>8</sup>
- (b) in certain circumstances, the *mere thought* of a certain pain or a certain danger;
- (c) certain perceived *representations* – artistic or otherwise – of a pain or a danger;<sup>9</sup>
- (d) certain types of actual, experienced pains that are not connected to a danger.<sup>10</sup>

What is remarkable in case (d) is that an actual pain directly causes delight even though the pain is not decreasing.

We can now venture an answer to the question of the nature of the dependence of delight on pain. Let us first consider *causal* dependence. The dependence of delight on pain is causal only contingently, because only some few instances of delight are directly caused by a pain, as we have just seen with case (d), whereas most are typically caused by the removal or diminishing of a pain.

<sup>8</sup> Cf. I xiv 46: "terror is a passion which always produces delight when it does not press too close".

<sup>9</sup> Cf. I xiv 45.

<sup>10</sup> Cf. IV v-viii 134-136. (1) To see that delight is not necessarily connected to danger, consider the following passage. After speaking of "an unnatural tension and certain violent emotions of the nerves", Burke says: "whatever is fitted to produce such a tension, must be productive of a passion similar to terror, and consequently must be a source of the sublime, though it should have no idea of danger connected with it" (IV v 134). (2) Burke explains that a delight can be directly caused by a pain in the following passage: "if the pain and terror are so modified as not to be actually noxious; if the pain is not carried to violence, and the terror is not conversant about the present destruction of the person, as these emotions clear the parts, whether fine, or gross, of a dangerous and troublesome incumbrance, they are capable of producing delight" (IV vii 136).

Secondly, delight depends only contingently on the decrease or disappearance of a pain, as all of cases (a – d) show, even though such is the typical cause of delight.

Next, let us consider *ontological* dependence. Let us say that A ontologically depends on B *iff* the existence of A depends on the existence of B, even though B may not cause A. The dependence of delight on pain is only contingently ontological, because, although many instances of delight depend on a present decreasing pain, or on a very recent pain, certain instances of delight do not depend on a real pain, whether present or recently past. Indeed, cases (a – c) are not cases of real pains at all.

Nevertheless, it appears that either the cause of delight *is* a pain, as in case (d), or the cause of delight *conceptually* depends on the notion of pain, as in cases (a – c) and in the other causes Burke mentions, such as the decrease or disappearance of pain. So, the dependence relation between delight and pain that seems to hold generally according to Burke is the following complex relation:

Delight depends on a cause (i) that is either identical to a certain pain [as in (d)], or (ii) that is a decrease or a disappearance of a pain, or (iii) that is conceptually dependent on pain [as in (a – c) and, presumably, all other cases]

I leave it an open question whether clauses (i) and (ii) can be included in (iii). That being said, the description as it stands suffices to explain why Burke holds that delight “cannot exist without a relation, and that too a relation to pain” (I iv 36). This complex dependence relation necessarily distinguishes delight from pleasure, because pleasure does not involve a relation to something else:

There is nothing which I can distinguish in my mind with more clearness than the three states, of indifference, of pleasure, and of



pain. Every one of these I can perceive without any sort of idea of its relation to any thing else.<sup>11</sup>

In sum, the causes of delight and those of pleasure are always different. Burke also says that delight and pleasure differ in their effects. I cannot dwell on this point here. Suffice it to say that some of the most notable effects of the sublime are astonishment, amazement, admiration, awe, reverence, wonder and respect.<sup>12</sup> Delight causally contributes to such affections by way of being one of their constituents. Pleasure, however, does not contribute to the production of such affections.

What we have seen implies yet a further difference between delight and pleasure: contrary to pleasure, delight cannot be a simple idea, precisely because delight involves a dependence relation to pain, the relation we have tried to describe.

Much more should be said about Burke's conception of delight. What we have seen, I hope, is that Burke's main reasons for considering pleasure and delight specifically distinct are based on the causes and the effects of delight, the qualitative phenomenological aspect of delight, and the relational structure of delight.

<sup>11</sup> I II 33. "For my part I am rather inclined to imagine, that pain and pleasure in their most simple and natural manner of affecting, are each of a positive nature, and by no means necessarily dependent on each other for their existence" (I II 32).

<sup>12</sup> Cf. II I-II 57-58.



*Kant à l'épreuve des faits*  
(un dialogue sur la notion de personne)

Michel Malherbe

Certes, concèdent les philosophes, les faits sont les faits, et il y a en eux quelque chose d'absolu, comme le disait Hobbes, parce qu'ils sont ou parce qu'ils ont été, et parce qu'ils sont ce qu'ils sont. Mais c'est un absolu qu'on peut suspendre : la philosophie transcendantale, pour ne parler que d'elle, s'y emploie. Un fait n'est jamais qu'un fait d'expérience et l'on sait bien qu'on ne tire de l'expérience ni la forme ni le sens de l'expérience. Avant donc d'accorder une quelconque importance au fait, il faut d'abord examiner à quelle condition on peut en faire un fait et un fait qui mérite d'être consulté. D'aucuns prétendent même que cette consultation n'est pas nécessaire et que la philosophie coule des jours plus heureux quand elle met définitivement les faits entre parenthèses.

Considérez la *Critique de la raison pratique* de Kant. Il est vrai qu'elle commence par poser un fait absolu, un fait pur et a priori, le fait pratique de la moralité<sup>1</sup>, à savoir le rapport de la liberté à la loi morale, qui renferme tout le possible de la moralité ; sans pourtant traiter des faits moraux<sup>2</sup>. Quant au fait de la sensibilité (on ne peut pas la faire disparaître du champ pratique), elle le transforme en une limite qu'elle repousse toujours. Et quant à la conscience morale, ne l'abordons comme une faculté psychologique, mais saisissons-la dans son essence en la rapportant à sa condition transcendantale, l'impératif catégorique<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Kants Werke (désormais A. K.), V, Berlin, de Gruyter, 1968, p. 31 ; trad. fr. F. Picavet, Paris, PUF, 1960, p. 31.

<sup>2</sup> Faits moraux qui seront abordés dans la *Métaphysique des Mœurs*.

<sup>3</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A.K. I, pp. 406-407, 425 ; trad. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1959, p. 144.

Or il se trouve qu'il y a des faits qui sont ce qu'ils sont, qu'on ne peut donc ignorer, mais qui sont entièrement dépourvus de sens ou d'essence et qu'il est impossible de construire catégoriquement. Comme il est impossible de les réduire, la philosophie, dans son embarras, les place dans sa boîte à oubli. Quels faits ? En voici un, parmi tant d'autres : cela se passe dans le petit salon d'un établissement pour personnes désorientées, salon réservé aux patients en phase finale. Dans ce salon une dame sur son fauteuil roulant, en position allongée, le visage sans expression. Elle est rigoureusement immobile, seule la main droite a encore quelques soubresauts. Les yeux sont grands ouverts livrant un regard qui n'est pas un regard car, fixant son objet, il ne l'appréhende pas. Elle vit encore, elle n'est pas tombée dans le coma, elle n'est plus qu'une pauvre chose livrée à la mort qui s'approche. À ses côtés, son fils, indigné de l'état de sa mère. Pour pouvoir crier sa colère, il la filme. Mais il n'y a rien à filmer.

Je relate l'épisode à une amie qui est une kantienne confirmée.

*L'amie.* Je comprends votre indignation, mais elle n'a de sens que par le devoir qui est le vôtre de considérer cette dame non pas comme une pauvre chose, mais comme une personne à part entière, et cela en toute circonstance.

*Moi :* Je connais mon devoir, mais ici je ne vois aucune raison de l'invoquer. Je compatis à la détresse de vie de cette dame et je suis très affecté par sa lente agonie, n'en doutez pas. Mais, dans l'état où elle est, elle n'a plus rien d'une personne : ni conscience, ni volonté, ni langage, il ne lui reste que l'apparence d'un être humain.

*L'amie.* Vous devez lui attribuer bien plus qu'une apparence. Vous êtes victime d'une confusion. Dans les *Fondements*, Kant dit expressément que la moralité ne se tire pas de la considération de la nature humaine et qu'on n'a pas besoin de faire le bilan des facultés de l'individu pour connaître son devoir<sup>4</sup>. Avoir conscience et volonté, est certes une proprié-

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 406-407; 111-112.

té de la nature humaine ; ne pas avoir conscience et volonté est un malheureux état de fait qui peut affecter la nature humaine ; et c'est le cas présent. Mais votre devoir qui est fondé sur l'universalité de la loi reste le même en toute circonstance, celui de respecter *en tout être humain* la personne. Il y a donc deux concepts de la personne : le concept éthique, un concept pur qui se déduit a priori de l'impératif catégorique, et le concept empirique qui décrit les êtres vivants que nous sommes.

*Moi.* Vous ne pouvez dire : *en tout être humain* puisque selon vous les qualités humaines ne sont pas à considérer. Vous devez dire : *en tout être rationnel*. Vous-même, aussi longtemps que vous ne consultez que votre devoir, vous êtes un sujet rationnel et rien qu'un sujet rationnel. Et votre devoir vous commande de traiter tout être pourvu de raison, quel qu'il soit, comme une fin en soi, c'est-à-dire comme une personne. La rationalité ne peut se rapporter qu'à elle-même et n'accorder de valeur qu'à elle-même. Mais alors, vous avez le devoir de traiter aussi comme des personnes les anges et les martiens puisque, qu'ils existent ou qu'ils n'existent pas, ils sont dotés de raison. En revanche, il n'en va pas de même de votre chien qui existe bien, mais qui n'est qu'un chien, même lorsqu'il vous regarde de ses yeux fidèles. Vous comprendrez donc mon extrême embarras, concernant cette dame ; elle est plus proche du chien que de l'ange ».

*L'amie, qui connaît mieux Kant que moi :* « Votre propos est abusif. Ou vous n'avez pas lu Kant ou vous ne le comprenez pas. Lisez donc dans la *Critique de la raison pratique* le chapitre II, sur le bien et le mal. Je le résume : 1) Dans les concepts de bien et de mal, on se représente un objet qui est un effet possible de la liberté rapportée à la loi morale et qui résulte donc de la détermination a priori de la volonté par la raison pratique ; 2) ce qui implique une causalité de la raison pure par la représentation de la loi agissant dans le monde, au cœur des phénomènes qui constituent notre monde ; 3) pour penser cette causalité en vertu de laquelle le principe pur de la liberté

pratique se rapporte aux phénomènes, j'ai besoin d'une table des catégories me permettant de déterminer la possibilité de l'action morale dans le monde ; 4) mais, notez-le bien, ces catégories n'ont pas besoin d'être appliquées à un contenu empirique donné pour avoir une validité objective, puisque c'est la raison qui, étant pratique par elle-même, se charge de produire la réalité ; 5) Dans cette table, les catégories de la relation sont celles de la personne ; 6) ainsi, quand je parle de personne, j'entends non seulement le concept pratique d'une fin en soi, mais aussi la catégorie pure grâce à laquelle je puis agir moralement dans le monde et entrer en relation avec mes semblables.

Concluez de vous-même : vous n'avez pas besoin de demander si, au vu de ses lourds déficits cognitifs, la dame qui est devant vous possède encore la nature humaine. Agissant pratiquement, vous ne pouvez pas ne pas la traiter comme une personne, puisque le rapport que vous avez à elle est d'essence pratique (c'est un devoir) et qu'il a pour forme catégoriale le concept pur a priori de personne qui vous permet de penser la causalité de votre liberté, conformément à votre devoir.

*Moi.* Ceci est admirable, mais je m'interroge sur cette causalité. Elle me paraît être celle qui est à l'œuvre dans une utopie. Dans l'utopie, laquelle est par définition hors du temps et de tout lieu – dans l'utopie, dis-je, les personnes sont déduites causalement du principe constitutif de la représentation de la cité, et elles sont très exactement ce qu'elles doivent être. Pour la simple raison qu'étant entièrement définies par la construction rationnelle qui les fait être elles sont des universaux. Il en va de même pour votre personne pratique. Elle n'a pas de lieu et elle est hors du temps, elle n'est dans aucun monde sinon dans le monde rationnel qui est déductible du principe de la moralité. Qu'on la prenne comme le sujet ou comme l'objet de la moralité, elle est *n'importe qui*. Ce peut être Pierre ou Marie, ce peut être un ange ou un martien. Mais ce n'est certainement pas *cette* vieille dame couchée sur son lit de misère, sur laquelle on peut lire tous les symptômes cliniques de la mala-

die, mais qui, dans la fragilité de sa vie, reste un être unique et singulier. Elle n'est pas comme un martien ou un ange un être de raison. Voyez d'ailleurs la question qu'on pose au fils et qui est des plus concrètes : faut-il l'hydrater et la nourrir artificiellement ou tout cesser et lui administrer un sédatif propre à la soulager de la douleur ?

*L'amie.* Le cas est délicat, il est extrême, donc particulier. Mais la loi morale, parce qu'elle est universelle, prescrit la réponse.

*Moi.* Quelle réponse, je vous prie ? Vous ne pouvez vous contenter de répéter : j'ai le devoir de respecter la rationalité en tout être qui est mon semblable. Car, la réponse ne relève pas ici de la raison pratique, mais du sentiment d'humanité. Encore une fois, on ne saurait tirer le singulier de l'universel. Mais laissons cela. Et pour faire la paix avec notre philosophe, je le louerai de reconnaître dans les *Fondements*, après qu'il nous a longuement entretenu de l'essence de la moralité comme d'un possible qui ne doit rien à toute espèce de connaissance empirique – je le louerai, dis-je, d'admettre que décrire a priori l'essence de la moralité, n'est pas encore la penser dans son effectivité et qu'il faut pour cela poser qu'il *existe* des êtres qui par leur *nature*, sont des êtres rationnels, à la fois sujets et objets de la moralité<sup>5</sup>. Est ici introduit un jugement d'existence. Oui, il *existe* des êtres qui sont des fins en soi, c'est-à-dire des personnes dont la *nature* est la rationalité : « La nature raisonnable *existe* comme fin en soi »<sup>6</sup>. Et, sur terre, il n'y a pas à douter : ces êtres, ce sont les hommes. C'est pourquoi, j'observe que Kant fait un très grand pas lorsqu'il passe du premier énoncé, purement formel, de l'impératif catégorique : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle », au dernier, humainement déterminé : « Agis de telle façon que tu traites l'humanité [i. e. la nature humaine] aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre tou-

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 428 / 150.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 428 / 150.

jours et en même temps comme une fin et jamais comme un moyen »<sup>7</sup>. Dans le premier énoncé, j'ai la synthèse pure et a priori de la liberté et de la loi ; dans le second, j'ai la synthèse a posteriori de la moralité et de l'existence humaine.

*L'amie.* Vous faites erreur. Cette dernière synthèse n'est peut-être pas pure, mais elle est a priori et ne doit rien à l'étude empirique de la réalité humaine. Il faut ici poser un fait synthétique, un fait qui n'est ni empirique ni transcendantal, celui de l'existence des hommes comme fins en soi. C'est le fait anthropologique qui n'a d'autre fondement que son évidence absolue.

*Moi.* Vous faites allusion à cet étonnant argument développé dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>8</sup> à propos du caractère de l'espèce et en vertu duquel, de toutes les espèces, l'espèce humaine, qui est ce qu'elle est, est la plus élevée, sachant que les hommes disposent de la raison et que, par ce « caractère intelligible », ils sont incomparables : ils ont le pouvoir de se perfectionner. « À partir d'un animal capable de raison (animal rationable) [l'homme] peut faire de lui-même un animal raisonnable (animal rationale) ». Il peut faire ce qu'il doit faire. Heureux concours de la nature et de la raison pratique !

*L'amie.* Je vous rappelle que Kant écrit une anthropologie du point de vue pragmatique qui est certes empirique, mais qui trouve dans la nature ce qui *doit* y être trouvé. Le transcendantal est là le principe de lecture de la réalité empirique. Mais ce n'est pas ce que j'ai en vue. Ce que j'entends par le fait anthropologique, c'est le fait fondateur de toute pensée humaniste, qui est incontestablement un fait mais un fait a priori. Je me répète : l'homme est naturellement une fin en soi, une personne.

*Moi.* Comment est-ce possible ?

*L'amie.* Vous n'ignorez pas que Kant poursuit la déduction transcendantale par une déduction métaphysique. Et la tran-

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 429 / 150-151.

<sup>8</sup> A. K. VII, pp. 321-322 ; trad. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, pp. 161-163.



sition de l'une à l'autre suppose qu'on introduise un fait premier, qu'on ne tire certes pas de la déduction transcendantale mais qui n'est pas davantage induit d'une analyse empirique. Pour passer de l'analytique des principes à la métaphysique de la nature, Kant doit introduire le mouvement. Le mouvement n'est pas déductible d'autre chose et il est la cause universelle. C'est un fait premier. De même, ce fait que l'homme est par nature une personne ou une fin en soi doit être introduit pour permettre le passage à la métaphysique des mœurs. On parlera de dignité humaine ou de droits universels de l'homme. Mais quel que soit le nom retenu, il y a cette affirmation fondatrice que l'homme *est* une valeur absolue. La valeur est quelque chose que l'on se représente, que dis-je, que l'on doit toujours se représenter et qui renferme en soi l'assertion du devoir. Mais cette représentation constitutive du champ pratique en vertu de laquelle la personne doit être pour mon action une valeur absolue, a pour condition de fait, si l'on veut qu'elle soit effective, que la personne *soit* en l'homme une valeur absolue. Ne cherchez pas la cause de ce fait, il n'est pas empirique ; n'en cherchez pas non plus la raison, on ne peut le déduire transcendantalement. C'est une évidence première. La philosophie n'a rien à en dire, sinon que c'est une évidence première.

*Moi.* Kant irait-il jusque-là ? Mais je crois vous comprendre. Toutefois, voyez la conséquence. L'état de la vieille dame est à n'en point douter l'anéantissement de tous les caractères empiriques que l'on attribue à une personne. Il est aussi un anéantissement, plus subtil, du concept pratique de la personne. J'ai assurément le devoir de traiter cette dame comme une personne. Et comment ne pas souscrire à un tel devoir ? Mais je suis condamné à faire semblant, car c'est un devoir qui, en l'occurrence, n'a aucun sens effectif, et auquel je ne peux donner aucun contenu déterminé. Remonter le drap sous le menton de la vieille dame ? Bien sûr, je vais lui dire un mot, mais voyez ce que fait le fils ; il ne sait faire mieux que filmer sa mère ; une action totalement vaine. Nous sommes dans le comme si. Si

donc votre analyse de Kant est juste, alors l'état de la vieille dame est la néantisation du fait ontologique dont vous parlez.

*L'amie.* Mais c'est épouvantable. N'est-ce pas précisément le moment de réaffirmer haut et fort la valeur absolue de la personne humaine ?

*Moi.* Il y a une chose dont la philosophie ne peut parler, c'est du mal, car le mal est une réalité terriblement réelle qui n'est ni empirique ni transcendante. On ne peut lui trouver des causes ni des raisons. Et quand il s'en prend à un être humain, il fait douter de la valeur absolue de l'être humain.

*L'amie.* Mais c'est épouvantable. Qu'avez-vous donc fait ?

*Moi.* Je me suis enfui.

## *Sade vu par les traducteurs italiens*

Daniela Galligani

L'acte de traduire est considéré l'un des phénomènes les plus significatifs de transfert culturel et en même temps un exemple important des problèmes déterminés par ce qui est en effet une nouvelle écriture d'une œuvre, qu'elle soit essai, roman, ou poème. Ils se compliquent ultérieurement quand l'objet de la traduction appartient à la littérature libertine, qui depuis toujours a été soumise aux restrictions de la censure et souvent renfermée dans le circuit restreint de la clandestinité.

Les innombrables Enfers des bibliothèques européennes ont contribué à rendre difficiles les tentatives de reconstruire les contextes culturels et la réception de ce type d'écriture, compliquées aussi par la difficulté de repérer les textes originaux et les éventuelles traductions. Sans vouloir parcourir à nouveau les chemins épineux qui, à partir du XVIIIe siècle jusqu'à des périodes plus récentes, ont accompagné les éditions de Sade en France, où Pauvert publie pour la première fois en 1957 les œuvres complètes du Divin Marquis, on constate qu'en Italie aussi la lecture en italien de quelques œuvres ou parties de textes sadiens ne fut possible que vers les années 70, à la suite de l'édition française. Avant cela et même après, on n'avait eu que des traductions occasionnelles de quelques romans mais on dut attendre une vingtaine d'années pour avoir l'édition italienne des *Oeuvres complètes*<sup>1</sup>. Avant elle, les traductions plus au moins clandestines et partielles étaient éditées par de petites maisons d'édition et les rares exemplaires disponibles appartenaient pour la plupart à des collectionneurs et des bibliophiles.

La fortune de Sade en Italie apparaît vers les années 60 et 70, quand de nombreux mouvements d'avant-garde, comme

<sup>1</sup> D.A.F. De Sade, *Opere complete*, a cura di G. Nicoletti, Roma, Newton Compton, 1993 e succ. ediz., 11, voll. 1993.

le Groupe 63<sup>2</sup>, par exemple, commencent à mettre en discussion publiquement plusieurs préjugés d'ordre politique, religieux et littéraire. L'engagement d'écrivains et de traducteurs contribuèrent à libérer l'œuvre du Marquis de ses prisons virtuelles, mais cette résurrection exigeait un dédouanement parallèle de Sade sur le plan symbolique. Il était surtout nécessaire d'atténuer le paradigme sémantique négatif qui entourait le mot *sadisme*, pour privilégier dans l'œuvre et dans l'action sadienne les aspects révolutionnaires, prométhéens et de transgression, afin de favoriser la traduction intégrale de quelques œuvres de Sade. Ce fut un parcours long et accidenté qui commence dans les années 20 du XXe siècle.

À notre connaissance, l'une des premières traductions en italien d'une œuvre de Sade appartient à Giorgio Varchi, qui édita en 1924, pour les éditions Corbaccio, dans la collection "Les classici dell'Amore", *La philosophie dans le boudoir*, traduite en *La filosofia nello spogliatoio*. Cette collection avait déjà paru chez le "Studio editoriale Corbaccio", actif depuis 1918 et acquis en 1923 par l'éditeur imolais Enrico Dall'Oglio, qui fit naître une audacieuse collection, « Les Classiques de la littérature érotique ». Elle accueillit les œuvres de l'Arétin, Zoppino, Restif de la Bretonne et l'édition intégrale des œuvres de Casanova, provoquant des actions judiciaires contre G. Varchi et l'interdiction de la collection.

On doit attendre 1945, pour lire la traduction effectuée par Adriano Grande des *Historiettes*, sous le titre de *La moglie pudica e altri Racconti libertini*, pour l'éditeur Astrolabio de Rome<sup>3</sup>. Après la publication des *Opere scelte* de Sade, par Elemire Zolla (1961, Longanesi), et celles dues à Gian Piero Brega (1962,

<sup>2</sup> Il "Gruppo 63" est un sigle qui réunissait plusieurs intellectuels et écrivains (Arbasino, Anceschi, Balestrini, Barilli, Eco, Sanguineti, Spatola et bien d'autres), unis par la volonté d'expérimenter de nouvelles formes d'expression par opposition surtout aux formes bien établies du néoréalisme. Le Groupe se dissout en 1969, après avoir fondé plusieurs Revues (*Quindici*, *Malebolge* etc.).

<sup>3</sup> Cette maison venait d'être fondée en 1944 par Mario Ubaldini, un profond connaisseur de la littérature française, qui fut aussi l'un des premiers à proposer la publication de la traduction en italien du *Dictionnaire philosophique, ou la raison par ordre philosophique* de Voltaire.

Feltrinelli) et à Paolo Caruso (1976 et successives, Meridiani, Mondadori), la seule traduction intégrale des *Œuvres Complètes* de Sade est due à Gianni Nicoletti pour la maison Newton Compton, en 1993. Plusieurs autres maisons d'édition italiennes publièrent des œuvres séparées, rééditées après les années 70. Le palmarès du nombre de traductions et de rééditions appartient à *Les infortunes de la vertu* (1787) et à *Justine, ou les malheurs de la vertu* (1791), qui entre 1966-2012 voit 26 éditions et plusieurs traductions. La plupart des rééditions successives du conte et du roman de Sade reprendront les premières traductions effectuées par Adriano Spatola, Gianni Nicoletti, Giovanni Mariotti, Francesco Saba Sardi. Suit la *Philosophie dans le boudoir* avec 16 éditions parues entre 1924 et 2012, dont les traducteurs les plus accrédités ont été Giorgio Varchi (qui fut le premier en 1924), ensuite Claudio Rendina, Gianni Nicoletti, Virginia Finzi Ghisi et Lanfranco Binni (2004, 2012, Garzanti). *Les 120 journées de Sodome*, rebaptisées *Le centocinquanta passioni semplici, La scuola del libertinaggio* (Torino, Dellavalle editore, 1970), traduites par Gianni Nicoletti, Giuseppe de Col, Marco Cavalli, ont vu 14 éditions de 1968 à 2014. Les éditions des *Crimes de l'Amour*, traduits en *I crimini dell'amore*, mais aussi en *I criminali dell'amore* (Ed. Corno, 1966), furent au nombre de quatre, entre 1966 et 1990. Enfin, nous avons retrouvé des traductions d'œuvres spécifiques, deux pour *Adélaïde de Brunswick* et trois pour *Isabelle de Bavière*, (1986-1993) ; deux pour *Aline et Valcour* (1968-1993) ; trois pour *Français encore un effort si vous voulez être républicains* (1973, 2012), dont le titre italien est changé en *Ancora uno sforzo [...] : rivoluzioni e profanazioni del Gran maledetto* ; deux pour le *Dialogue entre un prêtre et un moribond* ; encore deux pour *Juliette ou le triomphe du vice*, qui deviendra, en 1975, *Gli eccessi del piacere* et ensuite *I trionfi del vizio* ; deux pour le *Président mystifié*, traduit en 1966 en *Il signore di Fontanis* et en 2003 en *Il giudice beffato* ; une pour le *Mari prêtre*, qui devient, en 2002, *Il marito prete e altri racconti* ; deux pour les *Contes et fabliaux*, titrés *La moglie pudica e altri racconti libertini*, une première fois en 1945 et ensuite en 1963 (mais il existe aussi une

traduction très bizarre : *La prudenza, ovvero l'incontro improvviso*). La tragédie *La double épreuve ou le Prévaricateur* voit une première traduction en 1966, *La Vérité* fut traduite et éditée en 1993. *Le Voyage en Italie* compte trois éditions, avec la traduction de Gianni Nicoletti, entre 1974 et 1996.

Sauf que dans des cas très rares (soit *La Philosophie dans le boudoir*, *Français encore un effort*, *La Prude*), la traduction des titres est correcte, mais ces éditions sont dépourvues de notes explicatives ou des avis du traducteur, qui ne paraîtront que dans des traductions plus récentes qui s'appuient sur l'édition des *Ceuvres Complètes* du *Cercle du Livre Précieux* et sur des *Ceuvres* parues plus récemment dans la *Bibliothèque de la Pléiade*<sup>4</sup>.

En 1924 paraît aussi la première traduction en italien de la *Philosophie dans le boudoir*<sup>5</sup>, renommée *La filosofia nello spogliatoio*, où le nom de Sade est italianisé dans « Marchese Di Sade ». Dans sa *Prefazione*, Giorgio Varchi, qui est le traducteur de l'oeuvre, se limite à donner des renseignements biographiques sur « Donato Alfonso Francesco » et à faire une reconstruction romanesque de sa vie outrageuse, qu'il considère avec une certaine tolérance<sup>6</sup>. Le seul roman de Sade qui est cité dans cette Préface est *Zoloé et ses deux acolytes*, car on pouvait y reconnaître des personnages publics. Juliette (et implicitement le roman) n'est considérée que comme la cause de son emprisonnement à la Sainte Pélagie en 1801. Chacun des textes traduits est ouvert par une « Notice » qui dénature complètement le sens de l'oeuvre traduite. C'est le cas de *La Storia di Giulietta o la prosperità del vizio* qui montrerait surtout les idées de Sade sur la femme. Justine représente donc « la donna tradizionale asservita, miserabile e quasi al di sotto dell'umanità », tandis que Juliette incarne le modèle d'une

<sup>4</sup> D.A.F. De Sade, *Ceuvres complètes*, "Le cercle du Livre précieux", édit. G. Lely, Paris, 1961, voll. 15. Id., *Ceuvres*, Édition de M. Delon avec la collaboration de J. Deprun, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, Gallimard, 1998, voll. 3.

<sup>5</sup> *La Filosofia nello spogliatoio*, a cura di G. Varchi, Milano, Corbaccio, 1924.

<sup>6</sup> C'est le cas des deux épisodes des Affaires d'Arcueil et de Marseille, pendant lesquels, observe-t-il, on n'assiste pas à de « véritables » cruautés.

femme “nuova”, dont Varchi résume les péripéties romanesques épurées de toutes les situations scabreuses. Dans la traduction de l’histoire toutes les parties “sexuelles” sont sautées et le même procédé paraît dans les extraits tirés de la *Philosophie dans le boudoir*, traduits en *La Filosofia nello spogliatoio*, considérée par l’éditeur *l’opus sadicum* par excellence et dans le *Ritratto d’Eugénie* de Dolmancé. Certaines pages re-titrées en *La religione, La carità, L’adulterio* (ou encore *La sodomia, L’amore, L’amicizia, La riconoscenza, Le leggi*, « *Francesi, ancora uno sforzo se volete essere Repubblicani!* ») ne sont choisies que pour leur côté “philosophique”, en particulier celles où Madame de Saint-Ange ou Eugénie expriment leurs idées sur l’éducation des filles. L’éditeur Corbaccio de Milan n’hésita au contraire à les insérer dans sa collection “I Classici dell’ Amore”, présentée par un “Avis” de l’éditeur, qui est une véritable défense faite par Varchi de la littérature libertine.

Une autre tentative visant à réhabiliter Sade en Italie appartient à Adriano Grande (Genova 1897-Roma 1972) auteur d’une des premières traductions<sup>7</sup> d’un recueil d’œuvres de Sade, les *Historiettes*, publiées en 1945 en 300 exemplaires, chez l’éditeur Astrolabio de Rome, intitulé (d’après une des *Historiettes, La prude*,) *La Moglie Pudica o altri Racconti libertini del Marchese De Sade*. Ses liens d’amitié avec Camillo Sbarbaro et Giuseppe Montale avaient joué un rôle important dans la formation de son goût poétique. Sa sensibilité de traducteur envers ce « Tristement célèbre Marquis » se manifeste dès le début de son *Introduction*, où il souligne les qualités d’écrivain de Sade, admirable pour sa « profonde et sincère veine de philosophie humaine ». Il apprécie notamment sa polémique vitale contre l’hypocrisie du vivre social, sa force de réformateur, qu’il réalise à travers le dessin des déviations déterminées par les fausses contraintes du vivre collectif. Ce sera

<sup>7</sup> Adriano Grande, un poète renommé dans le panorama intellectuel italien, avait dirigé aussi des revues de succès, telles que « *Circoli* », (qui succéda à la revue florentine « *Salaria* », très ouverte à la collaboration d’écrivains et poètes étrangers), « *Maestrale* » et « *Persona* ».



surtout le matérialisme et l'athéisme dominant à l'époque de Sade qui détermineront son interprétation de la vie fondée sur une idée cruelle de la nature, nuancée par un certain goût rabelaisien, particulièrement présent dans ce recueil qu'il traduit fidèlement<sup>8</sup>. Adriano Grande inaugura une série de *Préfaces* et d'*Introductions* qui visaient à « interpréter » d'un côté le sens profond de l'œuvre sadienne et son auteur, et de l'autre, à aborder la « langue » de Sade.

Ces deux perspectives se retrouvent dans d'autres *Introductions* ou *Essais* qui accompagnent les éditions et traductions italiennes de *Les infortunes de la vertu* (1787) et de *Justine ou les malheurs de la vertu* (1791), deux traductions contemporaines, sorties en 1967, et la troisième parue en 1978.

Guido Piovene était déjà un écrivain et un journaliste reconnu, lorsqu'il édita en 1967 pour Sugar Editore, la traduction des *Infortunes de la vertu*<sup>9</sup> (1787), sous le titre *Le sventura della virtù*. Dès son *Introduction (Il Demone della coerenza)* à cette œuvre, traduite fidèlement par Emilio Carizzoni<sup>10</sup>, Piovene<sup>11</sup> conduit le lecteur italien vers une lecture principalement psychanalytique de l'œuvre de Sade<sup>12</sup>. À son avis, même la brutalité terminologique du langage de Sade veut représenter l'homme sadique comme celui qui s'exprime librement pour aider l'homme normal à comprendre la profondeur de sa nature. D'après cette constatation, Piovene parvient à opposer l'idée de sadisme envisagée par Freud à celle qui est peinte par

<sup>8</sup> Les 18 contes et historiettes traduits par Adriano Grande ont connu une autre traduction en 1963, faite par F. Cecosk, pour les éditions Arno de Florence, parues aussi dans une édition de Milan (Veronelli éd.) en 1957 et de Turin, en 2002 (Lindau éd.).

<sup>9</sup> Elle parut dans la collection « Olimpo nero » de Sugar, consacrée aux œuvres reléguées dans les Enfers des Bibliothèques et contenant aussi plusieurs traductions des œuvres de Poe, de Crébillon, de Bram Stoker et de Laoclos.

<sup>10</sup> *Le sventura della virtù*, con la prefazione dei G. Piovene e un saggio di J. Paulhan, trad. it. di E. Carizzoni, Milano, Sugar, 1967.

<sup>11</sup> Auteur de romans, d'essais critiques et d'introductions, parmi lesquelles la « Justine illustrée de Guido Crepax », 1979 et « I magnifici 7 capolavori della letteratura erotica ».

<sup>12</sup> Cette édition contient aussi une postface de Jean Paulhan : *L'ambigua Justine o la rivincita del pudore*.



Sade. Si Freud prétend que le sadisme est présent dans chaque homme, même s'il ne devient jamais la loi de l'existence, Sade au contraire vit un sadisme exclusif et permanent qui représente son monde, irréel et infernal, l'espace pour l'invention de la démonologie la plus intégrale des temps modernes.

Adriano Spatola, poète et écrivain également, proposera une autre traduction des *Infortunes de la vertu*, (1787) qu'il traduit en *Le disgrazie della virtù*, (d'après l'édition Pauvert de 1966), et publie chez l'éditeur San Pietro de Bologne, dans la Collection « Piccola Collana », contemporaine de l'édition de Piovene (1967)<sup>13</sup>. Spatola, dans son *Introduction*, « *Sade o il sacrilegio radicale* » souligne dès le début que l'âme humaine – ce « puits sombre et profond dans lequel Sade nous plonge, avec ses rites terrifiants et scientifiquement froids » – est l'objet du défi sadien. Il voit dans Sade un monde nouveau, peuplé d'une humanité libérée où délire et hallucination coexistent dans un nouveau réalisme, le seul système possible, fondé sur le désordre, le refus et l'érotisme. L'érotisme est la seule forme de courage intellectuel et de liberté et le seul moyen qui puisse permettre la subversion et la révolution permanente de Sade. L'appartenance d'Adriano Spatola au « Gruppo '63 » a probablement influencé sa lecture de Sade, au nom d'un esprit de révolte qui caractérisait Spatola et son Groupe, qui refusait les contraintes du roman néoréaliste et de la poésie traditionnelle. Pourtant, sa traduction est ponctuelle et plus soignée que celle des traducteurs qui l'ont précédé.

La réflexion concernant la langue de Sade et les questions liées au signifié du mot « sadisme » se retrouvent à l'occasion d'une traduction de la version amplifiée des *Infortunes*, parue en 1791 sous le titre *Justine, ou les malheurs de la vertu*. L'essai de Gianni Nicoletti – le futur éditeur des O.C. de Sade en 1993 pour Newton Compton, *La macchina sadista* – ouvre cette édition enrichie de l'introduction de Carlo Rendina, publiée en

<sup>13</sup> D.A.F. De Sade, *Le disgrazie della virtù*, trad. it. e *Introduzione* di A. Spatola, Bologna, San Pietro Editore, Piccola Collana '70, 1967.

1993 et titrée : *Justine, ovvero le disgrazie della virtù*<sup>14</sup>. Nicoletti insiste dans la tentative de séparer les deux termes « sadismo » et « sadico » et de différencier les deux champs sémantiques de référence. Le premier (« sadismo ») ne concernerait que « la conformation du mécanisme philosophique » de Sade, tandis que le deuxième (« sadico ») impliquerait toute déviation psychosexuelle. À son avis, seulement « sadiano » serait effectivement le déterminant le plus pertinent pour Sade et pour son intérêt vers l'écriture, que l'on devrait plutôt nommer « Érotographie ». Dans l'acte traductif, il faudra alors représenter au mieux la volonté de Sade de créer une écriture pure, dominée par la prédominance géométrique des figures rhétoriques.

Il faut attendre la *Préface* de Moravia à l'édition des *Oeuvres* de Sade parue en 1976 chez Arnoldo Mondadori<sup>15</sup> dans la collection « I Meridiani »<sup>16</sup> pour lire une sorte de synthèse et d'approfondissement des idées élaborées dans les introductions précédentes. La traduction est due à Giovanni Mariotti, – rédacteur du « Corriere della Sera », traducteur reconnu et romancier lui-même (*La Storia di Matilda*) –, et elle se distingue pour être particulièrement rigoureuse et dépourvue de parties censurées ou sautées. C'est *Justine* qui est au centre des réflexions de Moravia, centrées sur la question du rapport entre corps et raison, et sur l'identification entre nature et raison chez Sade. Il fallait surtout restituer, dans une traduction qui se voulait "fidèle", le rythme des actes sexuels tout court, et les transcrire dans un *crescendo* qui amenait à l'explosion de

<sup>14</sup> *Justine ovvero le disgrazie della virtù* (1791), trad. it. cura e Introduzione di C. Rendina, con un saggio di G. Nicoletti, Roma, Newton Compton, 1993.

<sup>15</sup> D.A.F. De Sade, *Opere*, a cura di P. Caruso, *Prefazione* di A. Moravia, trad. it. di G. Mariotti, Milano, Mondadori, 1976.

<sup>16</sup> Cette édition regroupe pour la première fois des œuvres de Sade dans leur version intégrale, même si cette publication a dû se limiter, pour des raisons éditoriales, à ne réunir que la traduction de deux dialogues philosophiques (*Dialogo tra un prete e un moribondo*, *La filosofia dans le boudoir*), de quelques récits choisis parmi les *Historiettes, contes et fabliaux*, de la deuxième version de *Justine*, d'une dizaine de *Lettres* et de trois *Essais* (parmi lesquels les *Considérations sur les romans*). Probablement, la traduction des *120 journées*, ou de la troisième rédaction de *Justine et Juliette* aurait été trop longue pour cette édition, et surtout elle aurait représenté une opération éditoriale encore prématurée.

l'éjaculation, à laquelle suit l'épuisement de la détente. D'ailleurs, la restitution correcte – encore une fois – de la langue de Sade, était d'autant plus nécessaire, pour mettre en évidence le projet de « profanation » poursuivi par l'écrivain dans son texte, dont le succès reposait sur le fait de garder chez les acteurs concernés par la débauche, les caractéristiques de leur statut originaire et de leur fausse innocence. Moravia aussi souligne que les moyens employés par Sade pour atteindre ce but sont exclusivement linguistiques, d'où vient l'exigence que la langue sadienne soit restituée le plus attentivement possible pour préserver l'intelligibilité du mécanisme de renversement mis en acte par l'écrivain. Il faut *nommer* la vertu et le vice, qui coexistent obligatoirement. S'il y a donc une dialectique immanente qui doit surgir des pages de *Justine*, elle s'impose – écrit Moravia – uniquement à travers un langage « redoublé » qui doit être respecté dans la traduction la plus fidèle. L'attention au détail, l'extrême variété terminologique, coopérant dans l'œuvre de Sade (médecine, biologie, mécanique etc.), sont mises en relief dans *l'Introduction* de Moravia et précisément traduites par Mariotti. Sans doute cette édition a favorisé même en Italie un changement net de perspective de la critique et des études sadienne. Un changement et une réception de l'œuvre de Sade, qui correspondent, toujours dans les années 70, à la traduction d'importantes œuvres critiques sur Sade, l'essai de Gilbert Lely, *Sade profeta dell'eroticismo*, 196, celui de Jean Paulhan, *Il marchese de Sade e la sua complice ovvero la rivincita del pudore* et celui de Pierre Klossowski, *Sade prossimo mio*, « Il Verri », 1970, et entre 1972 et 1977, la *Critica dell'occhio* de Georges Bataille et *La letteratura e il male*, traduits par Andrea Zanzotto, et ensuite le *Lautréamont e Sade* de Maurice Blanchot et *Sade, Fourier, Loyola* de Roland Barthes<sup>17</sup>.

Après, un certain silence.

<sup>17</sup> Sur les traductions italiennes des œuvres de Sade, cfr. C. Nannoni, *Bibliografia delle traduzioni italiane delle Opere di Sade*, Università di Bologna, DOI 10.6092/Unibo/amsacta/6777.



## *Il sistema del sapere*

Claudio Paolucci

Cosa dedicare a Mariafranca? Cosa scrivere per lei, per presentificare l'assenza delle chiacchierate nei corridoi, delle commissioni fiume e del piacere vero di lavorare insieme? Forse qualcosa come un interesse comune, tra filosofia e matematica, che riguarda l'idea di sistema, e magari quella mia piccola expertise sulla teoria della complessità e sulla teoria matematica dei sistemi dinamici potrà dialogare con lei e col suo lavoro.

Io, un semiotico, sono stato allievo di Umberto Eco e tutta la semiotica di Eco è fondata sul concetto chiave di Enciclopedia. Il nome ovviamente non è scelto a caso: Mariafranca me lo faceva notare. Eco trae infatti il suo concetto semiotico di Enciclopedia proprio dagli enciclopedisti, e in particolare modo da d'Alembert, che cita, e, soprattutto, da Diderot, che invece non cita. Il fatto che uno degli oggetti teorici più avanzati della semiotica contemporanea sia tratto dalle riflessioni degli enciclopedisti, credo rappresenti un punto estremamente interessante per molto dibattito teorico contemporaneo in scienze cognitive e in scienze del linguaggio, dal momento che la forma dell'Enciclopedia è per Eco la forma stessa di un «sistema semio-linguistico». Vorrei allora mostrare i) in cosa consiste questo debito che la teoria contemporanea dei sistemi semio-linguistici ha con la teoria dei sistemi settecentesca dell'*Encyclopédie*; ii) qual è la relazione con la teoria matematica dei sistemi dinamici e, dal momento che d'Alembert e Diderot avevano concezioni profondamente differenti dell'Enciclopedia, iii) quale tra queste due concezioni è stata messa in valore e rilanciata dal pensiero semio-linguistico e dalla teoria dei sistemi contemporanee e quale invece è stata lasciata sullo sfondo o abbandonata.

Parto ovviamente dal mio primo punto. Quando introduce la nozione di Enciclopedia, Eco sta affrontando innanzitutto

un problema di tipo cognitivo. Eco si ispira all'anti-intuizionismo di Charles Sanders Peirce, secondo cui noi non abbiamo alcuna capacità di trarre delle conoscenze direttamente dagli oggetti *senza che delle conoscenze precedenti intervengano a strutturare il nostro punto di vista*, mediando così il nostro accesso alle cose. Peirce chiamerà *interpretanti* queste conoscenze precedenti che danno forma alle nostre conoscenze attuali e che rappresentano lo sfondo della nostra percezione del mondo e penserà a questi interpretanti non come localizzati nella mente dell'individuo, bensì come distribuiti nell'intersoggettività della comunità interpretante. Da qui il suo appello alla «comunità scientifica degli interpreti», affinché faccia perizia su questi interpretanti che circolano nella comunità e selezioni quelli in accordo con le cose (a questo proposito, citare la questione dei vaccini ormai è quasi fin troppo facile).

È esattamente da questo punto che ha origine la teoria semiotica dell'Enciclopedia di Umberto Eco. Eco è peirceano e pensa che, sia quando interpretiamo il mondo che quando interpretiamo un testo, diamo senso a questo mondo o a questo testo sulla base di una serie di conoscenze enciclopediche precedenti. Quindi, al fine di rendere conto del modo in cui diamo senso alle cose e le conosciamo, Eco<sup>1</sup> pensa che la prima mossa sia quella di costruire una teoria del modo in cui abbiamo accesso al sapere conservato nel *thesaurus* della comunità. L'Enciclopedia è la sua risposta. L'Enciclopedia non è infatti altro che una «libreria delle librerie», «l'insieme registrato di tutte le interpretazioni», lo spazio del «già-detto». Essa serve a registrare e ad avere accesso a quell'insieme degli interpretanti di cui parlava Peirce, e cioè quelle conoscenze precedenti che una comunità ha formulato sui suoi oggetti.

Ecco allora che, e vengo qui al primo dei miei tre punti, per descrivere la forma dell'Enciclopedia semiotica – che Eco pen-

<sup>1</sup> Cfr. U. Eco, *L'antiporfirio*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti, a cura di, *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 52-80; Id. *Semiotica e Filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1994; *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani, 2007.

sa esattamente come un sistema e pensa debba sostituire ciò che Saussure chiamava «sistema» nel senso di *langue* – Eco cita proprio d’Alembert. Leggiamo allora cosa cita e come commenta, per capire cosa gli interessa.

Il sistema generale delle scienze e delle arti è una specie di labirinto, di cammino tortuoso che lo spirito affronta senza troppo conoscere la strada da seguire. Ma questo disordine, per quanto filosofico sia per la mente, sfigurerebbe, o almeno annienterebbe del tutto un albero enciclopedico nel quale lo si volesse rappresentare. [...] Il sistema delle nostre conoscenze è composto di diverse branche, di cui molte hanno uno stesso punto di riunione; e poiché partendo da questo punto non è impossibile imboccare contemporaneamente tutte le vie, la determinazione della scelta risale alla natura dei diversi spiriti. [...] La stessa cosa invece non avviene per l’ordine enciclopedico delle nostre conoscenze. Quest’ultimo consiste nel riunirle nel più breve spazio possibile, e nel porre, per così dire, il filosofo al di sopra di questo vasto labirinto, in un punto di vista molto elevato da dove gli sia possibile scorgere contemporaneamente le scienze e le arti principali; vedere con un sol colpo d’occhio gli oggetti delle sue speculazioni e le operazioni che può fare su questi oggetti; distinguere le branche generali delle conoscenze umane, i punti che le separano o le accomunano, e intravedere persino, a volte, le vie segrete che le riuniscono. È una specie di mappamondo che deve mostrare i principali paesi, la loro posizione e le loro vicendevoli dipendenze, il cammino in linea retta che v’è dall’uno all’altro; cammino spesso interrotto da mille ostacoli, che non possono essere noti in ciascun paese che gli abitanti e ai viaggiatori, e che non potrebbero essere mostrati che in carte particolari molto minute. Queste carte particolari saranno i diversi articoli della Enciclopedia, e l’albero o sistema figurato ne sarà il mappamondo<sup>2</sup>.

Ecco qui la formulazione esplicita dei due concetti che compaiono nel mio titolo: l’Ordine (che cerchiamo di imporre alle nostre conoscenze riunendole «nel più breve spazio possibile») e l’«Avventura come cammino tortuoso che lo spirito affronta senza troppo conoscere la strada da seguire»<sup>3</sup>: l’al-

<sup>2</sup> U. Eco, *L’antiporfirio*, cit., pp. 78-79.

<sup>3</sup> Cfr. C. Paolucci, *Umberto Eco. Tra Ordine e Avventura*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 119 ss.

bero e il labirinto, lo spazio striato e lo spazio liscio, per usare una coppia deleuziana che descrive perfettamente l'altra grande immagine usata da d'Alembert, e cioè quella leibniziana del grande mare continuo del sapere da cui emergono arcipelaghi solidi che ci consentono di tracciare una carta che non sia un semplice insieme di portolani.

Si vede molto bene da questo passo che l'oggetto dell'*Encyclopédie*, e cioè «il sistema del sapere», non ha la stessa forma e la stessa organizzazione della sua rappresentazione enciclopedica: il primo (il sistema del sapere) è un labirinto di cui il filosofo non possiede una mappa: ci si muove dentro in modo miope, localmente e congetturalmente, costruendo connessioni locali che gli consentono di costruire nuovo sapere. Il secondo (la rappresentazione enciclopedica) è invece un «albero della conoscenza», gerarchico e ordinato, costruito in modo tutt'altro che miope, attraverso una costruzione «a volo d'uccello», che dota il filosofo di un punto di vista privilegiato «dall'alto», capace di donargli una visione globale delle varie interconnessioni. Si tratta di due modelli specularmente opposti: i) da un lato c'è un osservatore interno al sistema che percorre, che è dotato soltanto di un punto di vista locale «con un sol colpo d'occhio» la struttura globale del sistema, che «non può essere nota ai viaggiatori», come dice d'Alembert. C'è poi una terza cosa fondamentale, e cioè l'importanza che d'Alembert, che era matematico dotato di finissimo *esprit de géométrie*, dà al «cammino in linea retta» tra i vari domini del sapere, cammino in linea retta che solo il filosofo riesce a percepire, dal momento che i «viaggiatori ordinari» lo vedono «interrotto da mille ostacoli». Vedremo invece che la struttura matematica che modella l'idea di Enciclopedia come labirinto si fonda proprio sulla sospensione e sull'abbandono di questo «cammino in linea retta» così caro a d'Alembert. Ma ci ritornerò.

A questo punto, mi interessa invece sottolineare come per d'Alembert il sistema del sapere sia molto chiaramente un labirinto, l'Avventura della conoscenza, ma l'*Encyclopédie* sia invece l'albero gerarchico che stria lo spazio liscio ed etero-



geneo di questo labirinto, riportandone la molteplicità all'Ordine di un mappamondo che lo rappresenta in una struttura arborescente.

Nel suo saggio sulle figure dell'Ordine nell'*Encyclopédie*, Mariafranca Spallanzani<sup>4</sup> notava come alcune figure ricorrenti a descrizione del progetto dell'*Encyclopédie*, come quelle dell'albero e della catena, del mappamondo e dell'arcipelago, rappresentino «la sintassi dell'ordine», qualcosa come una rete di connessioni che gettiamo sul grande mare continuo del sapere, al fine di coglierne prospetticamente la struttura. E proprio qui si inserisce Eco. La forma dell'*Encyclopédie* non deve essere quella dell'Ordine, bensì quella dell'Avventura, non deve essere quella dell'albero, bensì proprio quella del labirinto, e cioè di quel disordine filosofico che secondo d'Alembert «sfigurerebbe e annienterebbe del tutto un albero enciclopedico nel quale lo si volesse rappresentare»<sup>5</sup>.

Al fine di costruire un'Enciclopedia del sapere, per Eco occorre passare cioè dall'albero al labirinto, per citare il titolo stesso del suo libro del 2007 su questi temi (e, mirabile coincidenza, anche di quello di Mariafranca), perché il labirinto non è affatto la forma del disordine, bensì quella di un ordine *altro* che non è riconducibile a strutture gerarchiche e arborescenti. In breve, per la versione semio-linguistica dell'Enciclopedia, occorre essere in grado di individuare una forma di organizzazione del sapere che sia omogenea a quella del suo oggetto, senza attribuire al filosofo o all'enciclopedista uno sguardo dall'alto «a volo d'uccello», in grado di gerarchizzare il sistema, arborificandone le interconnessioni molteplici. Non è un caso che, negli anni Novanta, Eco abbia sposato il progetto dell'enciclopedia digitale con la sua *Enciclomedia*, la cui struttura ipertestuale e rizomatica gli sembrava essere un primo

<sup>4</sup> M. Spallanzani, *Les chaînes et les arbres. Les renvois des ordres dans l'Encyclopédie*, in F. Guénard, F. Markovits, M. Spallanzani (éds.), *L'ordre des renvois dans l'Encyclopédie*, «Corpus. Revue de philosophie», 51 (2007), p. 48.

<sup>5</sup> Cfr. C. Paolucci, *Umberto Eco*, cit.; Id., *The Notion of System in the Work of Umberto Eco: Summa, Structure, Code, Encyclopaedia and Rhizome*, «Rivista di estetica», 76 (2021), pp. 39-60.

abbozzo grezzo di questo pensiero enciclopedico del labirinto, la cui forma di organizzazione non gerarchica e a molteplici entrate gli sembrava essere più vicina a quel «labirinto tortuoso che lo spirito affronta senza troppo conoscere la strada da seguire», di cui parlava d'Alembert.

Ma che cos'è un labirinto per Eco, se è il labirinto la forma dell'Enciclopedia? E non è forse possibile modellizzarlo in modo rigoroso e formale rendendolo «sistema», senza doverlo per forza arborificare e riportare a una struttura di principi e conseguenze? Non è possibile un sistema rigoroso del labirinto in quanto labirinto, su cui strutturare la formalizzazione matematica dell'*Encyclopedie*? Vengo così al mio secondo punto.

Nel suo saggio sull'albero di Porfirio, Eco nota come ci siano dei labirinti che sono nient'altro che alberi (quelli dei giardini ad esempio) o che presentano strutture ancora più semplici dell'albero (quello del minotauro, ad esempio, dove tutte le strade portano sempre al punto della tua morte). Ma non sono certamente questi i labirinti che gli interessano. Ispirandosi ai lavori di Pierre Rosenstiehl e Jean Petitot sulla teoria dei sistemi acentrati, Eco dice che il labirinto in grado di modellizzare la struttura dell'Enciclopedia è ciò che Deleuze e Guattari<sup>6</sup> chiamavano rizoma, e cioè un sistema in cui «ogni punto può essere connesso con qualsiasi altro punto». Eco<sup>7</sup> dice che «l'Encyclopédie non ha centro, presenta una serie di pseudoalberi locali che assumono l'aspetto tentativo di mappe locali». Queste strutture locali hanno una sì forma determinata e parzialmente stabile, ma il passaggio dall'una all'altra non è dato a priori e dipende dall'istanza che percorre lo spazio, tracciando le interconnessioni tra i domini. Per questo «il processo di connessione è anche un processo continuo di correzione delle connessioni, [...] quindi, chi viaggia nell'Enciclopedia deve anche imparare a correggere di continuo l'immagine che si fa di essa, sia essa una concreta immagine di una sua sezione

<sup>6</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

<sup>7</sup> U. Eco, *L'antiporfirio*, cit. p. 79.

locale, sia essa l'immagine regolatrice e ipotetica che concerne la sua struttura globale»<sup>8</sup>. Per questo, dice Eco, l'enciclopedista si muove di fatto secondo un «algoritmo miope».

L'idea di algoritmo miope è tecnica e viene dalla teoria della complessità e dei sistemi acentrati. Con «algoritmo miope» si intende definire la posizione di un osservatore all'interno di un sistema in cui è gettato e di cui non ha né carta globale né visione dall'alto. L'idea di «algoritmo miope» è un'anti-cartografia nel senso utilizzato da Franco Farinelli, tanto che Rosenstiehl e Petitot citavano proprio la navigazione precartografica del mare come esempio di algoritmo miope.

perché, prima della localizzazione molto tardiva delle longitudini, c'è tutta una navigazione nomade, empirica e complessa, che fa intervenire i venti, i rumori, i colori e i suoni del mare; poi una navigazione direzionale, preastronomica, che procede con una geometria operativa, opera ancora solamente per latitudine, senza possibilità di "fare il punto" calcolando a partire da un'osservazione degli astri e del sole e disponendo solo di portolani e non di vere carte<sup>9</sup>.

Si tratta di una *navigazione nomade*, in cui il percorso cambia in funzione delle condizioni locali mutevoli da viaggio a viaggio, in cui la percezione globale del sistema è solamente regolativa e deve essere assestata di volta in volta e adattata a condizioni locali in continua trasformazione. I percorsi in un sistema di questo tipo non dispongono né di una mappa né di una visione globale d'insieme, per cui si affidano esclusivamente all'informazione locale e in trasformazione che proviene dagli elementi vicini, con cui costruiscono un *concatenamento*.

Nel loro ormai classico articolo sui sistemi acentrati<sup>10</sup>, Rosenstiehl e Petitot descrivono in questo modo la situazione di questi sistemi che funzionano per algoritmo miope:

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 700.

<sup>10</sup> Cfr. P. Rosenstiehl, J. Petitot, *Automate asocial et systemes acentres*, in *La nature de la societe*, éd. E. Morin, S. Moscovici, «Communications», 22 (1974), pp. 45-62.

Si possono immaginare degli automi dotati di  $n$  braccia (automi di valenza  $n$ ) liberati nell'universo del grafo, che connettono le loro braccia in maniera casuale ad altri automi dello stesso tipo, per costituire una rete. Si dice allora che un automa "legge" attraverso un suo braccio lo stato del braccio che gli è eventualmente connesso<sup>11</sup>.

Questa *lettura tattile*, assolutamente isomorfa a quella di chi esplora un labirinto nodo per nodo senza possederne una mappa, è un ottimo esempio di orientamento da parte di un osservatore che non possiede alcun tipo di visione dall'alto del sistema. Un osservatore di questo tipo deve infatti continuamente costruirsi una visione locale, che è funzione dell'interazione con i suoi elementi vicini, interazione attraverso la quale acquista una visione parziale dello spazio in cui si muove, «leggendone» l'informazione locale (navigazione nomade). Questa *lettura tattile* è formalizzabile tecnicamente attraverso un *algoritmo miope* in divenire continuo<sup>12</sup>, in cui gli elementi del sistema operano «regolando il loro cammino sulle informazioni che ricevono dai loro 'vicini'»<sup>13</sup>. Oltre che una buona immagine del modo in cui tutti noi ci muoviamo quando facciamo ricerca, coordinando il nostro sapere con quello delle ricerche "vicine" con cui siamo in connessione, si tratta ad esempio del modo in cui le formiche costruiscono i formicai, non esistendo un progetto globale del formicaio né un "architetto formica", ma soltanto un'autoregolazione continua degli elementi del sistema tra loro, in funzione dello stato locale del lavoro<sup>14</sup>. Per questo questi sistemi sono *acentrati* e *non-gerarchici*, dal momento che nessuna istanza globale determina il posto e il funzionamento delle unità locali<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>12</sup> Cfr. P. Rosenstiehl, *Les mots du labyrinthe*, in Jean-Loup Rivière (éd.), *Cartes et figures de la terre*, Paris, Centre Culturel Pompidou, 1980, pp. 94-103.

<sup>13</sup> P. Rosenstiehl, J. Petitot, *Automate asocial et systemes acentres*, cit., p. 50.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi* sul «teorema del plotone di esecuzione», e G. Deleuze e F. Guattari, *Mille plateaux*, cap. 1, cit.

<sup>15</sup> Vedremo come, almeno in linea di principio, il *significato* funzioni esattamente secondo un sistema di questo tipo, conformemente alla sua natura *enciclopedica*, e cioè *rizomatica*.

Possiamo quindi riassumere i tratti costitutivi dei labirinti che interessano Eco: i) interconnessione; ii) eterogeneità; iii) struttura acentrata in cui soltanto le unità locali del sistema possono essere organizzate in modo arborescente; iv) riconfigurazione continua delle connessioni; v) non gerarchia; vi) località dell'informazione ottenuta soltanto dagli elementi vicini; vii) assenza di mappa e di visione dall'alto; viii) assenza di una struttura globale dello spazio che determina le unità locali (primato del locale sul globale).

Ora, queste proprietà sono esattamente le proprietà di un tipo particolare di spazio che gli enciclopedisti non potevano conoscere, ma di cui Diderot anticipava l'idea generale in modo informale e che è oggi al centro di moltissimi modelli in scienze cognitive, ad esempio in neurogeometria della visione. Si tratta degli spazi riemanniani o «spazi di Riemann», ispirati come sono al libro di Bernard Riemann «Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria», che, come tutti sapete, è una tra le prime formulazioni di geometria non euclidea.

Per risparmiarvi i dettagli matematici tecnici, provo a spiegarvi questo punto fondamentale con un esempio, che devo ad Alessandro Sarti, che ha insegnato qui a ingegneria per tanti anni e che ora ha ereditato la cattedra di Jean Petitot all'*EHESS* di Parigi<sup>16</sup>.

Se parcheggio la macchina in un grande parcheggio vuoto a Ferragosto, nel momento in cui la andrò a riprendere, tenderò a percorrere un tragitto in linea retta. Se invece la parcheggio d'inverno e il parcheggio è per metà coperto di neve, il mio percorso non sarà affatto in linea retta, ma tenderà a percorrere più spazio nella parte pulita e meno in mezzo alla neve. Ecco che Riemann spiegherebbe questo fenomeno dicendo che *la neve e l'asfalto inducono metriche diverse nello spazio*, quindi il percorso più breve che collega due punti (me e la mia macchina) non è più una *retta*, bensì una *linea spezzata* (più

<sup>16</sup> Cfr. A. Sarti, G. Citti, D. Piotrowski, *Differential heterogenesis and the emergence of semiotic function*, in D. Compagno, M. Treleani, *Meaningful data/Données significantes*, «Semiotica», 230 (2019), pp. 1-34.

lunga nel pulito e più breve nella neve). Là dove uno spazio metrico e euclideo è *omogeneo* e uno stesso concetto di misura vale per tutti i suoi punti, uno spazio riemanniano è radicalmente eterogeneo: le sue metriche sono infatti esclusivamente *locali* e differiscono per una parte e per una parte *altra* dello stesso spazio. Le ali degli aerei, ad esempio, sono spazi di Riemann (e infatti vengono costruite usando le superfici riemanniane), dal momento che la forma dell'ala, con tutte le sue parti che si alzano, si abbassano e si spostano, dipende sempre dall'istanza che la percorre (vento etc.).

Il concetto che sta alla base della geometria riemanniana è quello di  *tensore metrico* . Il fatto che il tensore metrico sia «una forma quadratica definita positiva» è tecnico e interessa forse a pochi, ed è quindi senz'altro più interessante definire cosa fa. Un tensore metrico induce dei *pesi* e delle *direzioni locali* in ogni punto dello spazio. Con l'esempio del parcheggio abbiamo allora tenuto conto esclusivamente di quella parte della metrica che abbiamo definito «peso»: la parte innevata ha un peso differente rispetto all'altra, e per questo un percorso che vuole minimizzare la distanza tende a evitarla. Che cosa sono invece le direzioni? Al posto che un parcheggio, ammettiamo di voler attraversare un fiume: il percorso "più breve" per attraversarlo sarà diverso a seconda che la corrente vada in una direzione o in un'altra. La metrica di uno spazio di Riemann contiene allora anche l'informazione "direzionale" della corrente e in generale tutti quegli elementi locali che definiscono la forma del sistema fiume. In generale, in uno spazio di Riemann la metrica può variare punto per punto nello spazio e il modo di percorrenza varierà in modo corrispondente a questa eterogeneità. In spazi di questo tipo *l'orientamento è sempre congetturale* e il percorso deve sempre tenere conto di condizioni locali *eterogenee* e in *continua trasformazione*.

Gli spazi di Riemann sono sprovvisti di ogni specie di omogeneità. Ognuno di essi è caratterizzato dalla forma dell'espressione che definisce il quadrato della distanza di due punti infinitamente vicini [...]. Ne risulta che due osservatori vicini possono individuare in

uno spazio di Riemann i punti che sono nella loro vicinanza immediata, ma non possono, senza che instauri una nuova convenzione, reperirsi l'uno in rapporto all'altro. Ogni vicinanza è dunque come un piccolo pezzo di spazio euclideo, ma il collegamento di una vicinanza alla vicinanza successiva non è definito e può costituirsi in una infinità di maniere<sup>17</sup>.

Ecco perché l'enciclopedia come labirinto è matematizzabile attraverso gli spazi di Riemann. Ogni cellula, ogni voce, ogni sezione locale di enciclopedia, è come un piccolo pezzo di spazio euclideo, un piccolo sistema di principi e conclusioni nel senso dell'Enciclopedie, ma *il collegamento da una sezione locale a un'altra non è definito e può costituirsi in un'infinità di maniere*, per cui il sistema globale non ha la stessa forma delle unità locali né risponde alla loro stessa logica. Uno spazio di Riemann è la linea di fuga dall'opposizione kantiana tra il sistema e l'aggregato. Non è un sistema nel senso di Kant, perché la configurazione globale non determina le unità locali né le unità locali si sostengono mutualmente tra loro come volevano gli enciclopedisti, ma non è nemmeno un aggregato, perché, per ogni stato del sistema, la somma delle parti non lo esaurisce in alcun modo, visto che essa dipende dalla forma locale dei concatenamenti tra gli elementi (che è poi il principio anche delle reti neurali, che non sono un aggregato).

Ecco perché uno spazio riemanniano si rivela essere un modello adeguato all'enciclopedia e alle pratiche interpretative che si svolgono al suo interno.

Si consideri l'organizzazione di un'opera come l'*Enciclopedia*. Gli "articoli" sono raggruppati in "pacchetti" relativamente omogenei che individuano problematiche dai contorni abbastanza ben definiti. [...] Tali temi indicano problematiche "locali" governate sia da campi semantici locali, cioè da sistemi di concetti e di opposizioni concettuali specifiche, sia da tecniche regionali, teoriche e pratiche, specifiche ed adeguate. Tali campi locali non sono però indipendenti: essi parzialmente si ricoprono, si "incollano" per generare campi

<sup>17</sup> Cfr. A. Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Paris, Hermann & Cie, 1938, pp. 23, 34.



di estensione più vasta. L'opposizione locale/globale, ad esempio, ricopre in parte le opposizioni centrato/acentrato, continuo/discreto, universale/particolare, alcune delle quali hanno dato luogo ad altri articoli di questa stessa *Enciclopedia*. [...] Il problema dell'Enciclopedia come oggetto globale è stato assai ben formulato da Umberto Eco nell'ambito della semantica strutturale [...] al fine di spiegare la «competenza socializzata nella vivacità delle sue contraddizioni»<sup>18</sup>.

Un'enciclopedia è sempre un incollamento di *zone precise* (intensive), e cioè di sistemi descrivibili attraverso un sistema di opposizioni locali specifiche, e di *zone vaghe* (estensive), in cui i sistemi si sovrappongono, si compenetrano e gli elementi vedono rimandata la loro identità alla traduzione con altri sistemi eterogenei governati da altri sistemi di opposizioni specifiche<sup>19</sup>. Così l'opposizione «locale/globale» nell'esempio di Petitot. Ecco allora che sia l'enciclopedia come «oggetto testuale che vuole riflettere l'organizzazione del nostro sapere»<sup>20</sup>, che l'enciclopedia come «modello semiotico delle logiche della cultura»<sup>21</sup> sono sempre dei sistemi fatti di altri sistemi (porzioni enciclopediche locali), in cui la forma globale dello spazio dipende dalle istanze che lo percorrono e ne cuciono le interconnessioni.

Una rappresentazione enciclopedica non è mai globale ma sempre locale, viene fornita in occasione di determinati e circostanze, costituisce una prospettiva limitata sull'attività semiotica. Se il modello enciclopedico provvede algoritmi, questi algoritmi non possono essere che miopi, come quelli che consentono di percorrere un labirinto<sup>22</sup>.

Non è allora un caso se le pratiche interpretative interne all'enciclopedia, così come sono descritte da Eco (1983), pre-

<sup>18</sup> Cfr. J. Petitot, *Locale / globale*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1979, vol. 8, pp. 429-432.

<sup>19</sup> Cfr. C. Paolucci *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Milano, Bompiani, 2020.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>21</sup> U. Eco, *L'albero e il labirinto*, cit., p. 61.

<sup>22</sup> U. Eco, *L'antiporfirio*, cit., p. 75.



sentino esattamente quei tratti che sono costitutivi dei percorsi all'interno degli spazi riemanniani. Esse sono infatti: i) congetturali; ii) costrette sempre a tener conto di condizioni locali eterogenee e in continua trasformazione; iii) dotate di una visione esclusivamente locale sull'insieme dello spazio enciclopedico (algoritmo miope). Il pensiero dell'enciclopedia è congetturale e contestuale. Ogni visione (ogni prospettiva su di essa) proviene sempre da un suo punto interno e, come suggerisce Rosenstiehl, esso è un *algoritmo miope*:

ogni descrizione locale tende a una mera ipotesi circa la globalità, la cecità è l'unica possibilità di visione, e pensare significa muoversi a tentoni, e cioè congetturalmente. [...] Il labirinto non è un modello dell'assenza di ragione, o di un universo irrazionale. È il modello che è stato scelto dagli enciclopedisti del XVIII secolo, un pensiero della *ragionevolezza* illuministica, non della *razionalità* trionfante. [...] L'*Encyclopédie* non ha centro, presenta una serie di pseudo-alberi che assumono l'aspetto tentativo di mappe locali<sup>23</sup>.

C'è forse una versione forte dell'idea di sistema, quella «arborescente», o anche solo quella strutturata per principi e conseguenze di cui parlava la voce «Systeme» dell'*Encyclopedie*. C'è però poi una versione differente, ad esempio nella definizione che Mariafranca ha dato in molti suoi lavori, in cui definiva un sistema come «trama organica di connessioni dinamiche complesse, che agiscono tra loro in modo continuo»<sup>24</sup>. Non occorre scegliere. L'*Encyclopédie* come spazio riemanniano tiene insieme sistemi locali di principi e conseguenze all'interno di un sistema la cui forma globale è di tipo differente, non è data a priori in una gerarchia arborescente, ma dipende dalle varie istanze interpretative che percorrono lo spazio e dalle condizioni locali del sistema. Del resto, già d'Alembert, nella sua introduzione all'*Encyclopédie*, rappresentava lo spazio del sapere secondo una configurazione riemanniana, arcipelago di eterogeneità (le diverse bran-

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 359-360.

<sup>24</sup> M. Spallanzani, *Les chaînes et les arbres*, cit., p. 51.

che del sapere), il cui collegamento era locale ed era funzione dell'istanza che percorre lo spazio dell'enciclopedia (i «viaggiatori»). Tuttavia, dal momento che una tale configurazione riemanianna secondo lui «annienterebbe del tutto un albero enciclopedico nel quale la si volesse rappresentare», d'Alembert striava immediatamente lo spazio dell'enciclopedia attribuendo al filosofo o all'enciclopedista uno sguardo dall'alto «a volo d'uccello» – specularmente opposto all'algoritmo miope proprio degli spazi di Riemann – in grado di gerarchizzare la superficie, arborificandone le interconnessioni molteplici.

Direi che per noi questo non è più necessario e se mai il problema è quello di ricostruire la forma globale del sapere (il mare continuo) dalle istanze locali che vi emergono (le isole). Si tratta dello stesso problema del parcheggio di cui parlavamo sopra. Data la configurazione locale del sistema, che non è determinata dall'analista ma da uno stato del sistema eterogeneo in cui l'analista è gettato, l'enciclopedista deve poter ricostruire la forma globale del sapere attraverso i suoi attraversamenti. In breve, l'Ordine è un effetto della particolare configurazione assunta dall'Avventura dell'attraversamento. E questo, e vengo così al mio terzo e ultimo punto, è in perfetta conformità all'idea diderotiana dell'Ordine enciclopedico come «messa in ordine relativa a un punto di vista»<sup>25</sup>. Infatti, a mio parere, ben prima della semiotica, è stato Diderot ad anticipare questa idea riemanniana dell'Enciclopedia.

Gli esseri sono connessi gli uni agli altri da una catena in cui noi percepiamo alcune parti come continue, per quanto nella maggior parte dei casi la continuità ci sfugga. [...] L'arte del filosofo consiste nell'aggiungere nuovi anelli alle parti separate, per ridurre quanto possibile la distanza tra di esse. Ma non dobbiamo lusingarci di credere che non resteranno ancora in molti punti lacune.

Rispetto alla versione di d'Alembert, il ruolo del filosofo viene qui completamente ribaltato, tanto che il suo compito non sembra essere quello di costruire l'albero dell'enciclopedia, ma se mai quello di seguire il labirinto della conoscenza, connettere, costruire concatenamenti che avvicinino quello

<sup>25</sup> *Ibid.*

che ci pare separato attraverso la costruzione di anelli intermedi.

Dal mio punto di vista di semiotico, la cosa interessante nella visione dell'enciclopedia di Diderot è il suo tenere insieme una filosofia organicista della natura, quasi una filosofia morfologica alla Goethe, con un appello costante alla comunità di tipo semio-linguistico. Diderot pensa infatti all'Enciclopedia come totalità del sapere che mima la totalità della natura come grande catena dell'essere fondata sulle connessioni e rimanda questa ricerca delle connessioni enciclopediche alla comunità degli interpreti. Mentre d'Alembert rinvia la possibilità di un sistema delle scienze e dell'Enciclopedia a una sorta di tavola degli elementi capace di ridurre ad unità le differenti razionalità che compongono i domini delle scienze e delle arti, Diderot rimanda invece questa unità a ciò che noi semiotici chiamiamo ora le differenti «prassi enunciative»<sup>26</sup> e cioè quella molteplicità di atti di *parole* che attualizzano un sistema di conoscenze e lo mettono in atto. Non a caso Diderot stesso parla di «une société de gens de lettres et d'artistes», che Mariafranca Spallanzani definisce con ottime ragioni «una totalità semiotica», una specie di *langue* che Diderot descrive come «una moltitudine di cose eterogenee», tanto che l'Enciclopedia, nella sua visione, finisce per essere un «concatenamento di conoscenze».

À la réduction abstraite du *tableau* des éléments esquissée par d'Alembert, à la déduction linéaire de la *chaîne* qu'il avait privilégiée avec Descartes, avec Bacon, mais aussi au delà de Bacon, Diderot substitue l'idée d'une unité qui s'acquiert par l'interprétation : par les compléments d'aujourd'hui, par l'encyclopédie de demain ; par les réseaux des renvois donnés par les auteurs, mais aussi par la multiplication des renvois que les lecteurs sont appelés à inventer eux mêmes, comme « un art de déduire tacitement les conséquences plus fortes ». L'unité du savoir est un système dynamique de rapports<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. C. Paolucci, *Persona*, cit.

<sup>27</sup> M. Spallanzani, *Les chaînes et les arbres*, cit., pp. 69-70.

Quando leggevo questo articolo di Mariafranca mi sono veramente stupito di come lei, al fine di descrivere l'idea di enciclopedia di Diderot, non solo facesse riferimento ai sistemi dinamici come sono gli spazi riemanniani, ma elencasse in poche righe i principi costitutivi della semiotica interpretativa. Ma se mi avete seguito, sappiamo che sono i principi stessi della semiotica interpretativa a essere derivati dall'Enciclopedia e dagli enciclopedisti, e da Diderot in particolare. E di questo non posso che compiacermi ed esserne orgoglioso, rivendicando questa tradizione come la mia.

*Inklings - Their Nature and Their Role in the  
Cognitive Household*

Hubertus Busche

“Inkling”, and “to have an inkling” are expressions we use frequently in everyday life, but with which we seldom associate clear concepts. For, of all the degrees of holding something to be true, the inkling is the weakest and darkest, the furthest from true certainty. On the ladder of descending certainty formed by knowing, believing, and having an opinion, it is still below mere opinion. For while, as Immanuel Kant aptly explained, what we *know* is not only subjectively but also objectively grounded, what we *believe* is at least subjectively sufficient, and yet our mere *opinions* have not even subjectively sufficient grounds (*Critique of Pure Reason*, B 850). Inklings, however, are so obscure that we cannot detect even the shadow of a hint of evidence for them. This is why having an inkling essentially involves the uncertainty as to whether our antennae are reliable at all. Only when inklings have been objectively confirmed we can say, “I had an inkling”.

Here also lies the punchline of our corresponding sayings. If we say, for example, “I have not the foggiest inkling” or “No one could have guessed”. In such cases not even the darkest and vaguest surmise is possible, let alone clear or distinct knowledge. Accordingly, our willingness to base our actions on mere inklings is also as good as nil, in contrast to the other degrees of certainty. While we would place a high bet on something we know, we are already considerably more cautious when we merely believe or have a mere opinion on something. “You can’t tie a horse to opinion or belief”, says the proverb. Therefore, whoever would bet even house and home on mere inklings would be beyond help.

### 1. *Topic of the Philosophical Dispute about the Inkling*

The fact that the inkling is so dark and far removed from certainty also explains why it is the unloved stepchild of philosophical epistemology, which prefers to turn to the favourite child, science, rather than to a vague and indistinct feeling. Thus, it is not surprising that only a few in philosophy have taken the inkling seriously, if not praised it as a distinct form of knowledge, such as Friedrich Heinrich Jacobi, Jacob Friedrich Fries and Martin Heidegger. On the contrary, most have rejected it, sensing in it a claim to an elite mode of knowledge denied to ordinary mortals, a claim as hollow as it is presumptuous. Kant, for instance, opposed the “Ahnung”<sup>1</sup> that Johann Georg Schlosser put forward against critical philosophy, or more precisely, opposed its “noble” claim to be able to philosophize “through the influence of a higher feeling” (*Über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton [...]*, Akademie-Ausgabe, VIII 395). In this claim to “supernatural communication (mystical enlightenment)” Kant rightly saw a frontal attack on reason, indeed the “death of all philosophy” (ibid. 398). Similarly, Hegel warned against the “un-method of inkling and enthusiasm”, in which he saw the “arbitrariness of prophetic speaking” at work (*Phenomenology of Spirit*, Introduction).

In light of this struggle against the claims to a privileged access to truth associated with inklings, it is not surprising that there is till today no epistemological *research on the inkling* (*Ahnungsforschung*)<sup>2</sup>. But even if the *principle of the inkling* does not have a good sound in philosophy, its importance for everyday life and science is not to be underestimated. It cannot be doubted that we are often guided by inklings. In what follows it will be shown that, without claiming for inklings any source

<sup>1</sup> This variant of „Ahnung“, which we translate as „inkling“, was widespread at that time, yet was successfully opposed by Herder and Campe because of its similarity to “ahnden” (roughly “to punish”). (F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, New York<sup>21</sup>, De Gruyter, 1975, 10).

<sup>2</sup> A commendable exception is Wolfram Högerebe: *Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996.

of knowledge exclusively their own, even a supersensible one or one with a supernatural object, one can certainly appreciate inklings as important elements in our cognitive household. In order to get a more concrete view of the nature of the inkling, it is advisable to begin by examining exemplary cases ordered according to the objects of the inklings, though no claim to completeness is made for the following small typology of inklings.

## *2. Small Typology of Inklings*

The examples begin with inklings concerning the present and the empirically accessible, and end with those concerning the future and possibly the supersensible. On the whole, it will be shown that the ability to have inklings is to be deemed all the more credible, the more easily it can principally be traced back to our natural human sources of knowledge or the interconnection of these. Candidates for this are, on the one hand, our perceptions via the five senses, from which our memory and our reproductive imagination are fed, and, on the other hand, our intellectual abilities to draw conclusions and to form abstract concepts. Inklings can thus be understood in advance as products of connections of which those who have them are not aware.

A first class concerns the sensing of things or events that are not consciously perceived. For example, we are in a dark room and have an inkling that someone else is here, although we do not see, hear, palpably feel or smell a person. Suddenly we hear a sigh, and our suspicion turns into certainty: we flick on the light switch and discover that an inebriated tourist has been resting in the hotel dining room we are crossing at midnight. What was the reason for our inkling? Since conscious sensory perception is ruled out, as are rational considerations, inklings of this type are likely to be explained by unconscious or semi-conscious perceptions, in the present case perhaps by an imperceptible draught caused by the drunken man near us,

or his body odour, of which our perception remains unconscious. In any case, we need not assume any special divinatory gift for such existence-sensations. It is similar with the sensing of events. For instance, we wake up one morning in winter and sense that it has snowed outside. This is not a pre-sentiment, for the event (the falling of the snow) has already occurred, but the sensing of something unusual that neither the weather service has predicted nor our five senses told us. This inkling is only transformed into sensory certainty when we pull up the blinds and see the street covered in white splendour. Here, too, one's first impulse is to look for the source of knowledge in a sensory perception that is not registered as such. Perhaps, when we awoke, we heard that the tire noise of the cars sounded unusually dull today and the engine noise was swallowed up by the snow. Or we remember a sound upon waking that we only now interpret as snow shoveling.

A second type of inkling leads to the identification of something as something. Normally, we recognize certain phenotypes, such as tigers, hyenas or stockbrokers, by the characteristic constellation of optical, acoustic, or even motor features that usually occur simultaneously in them. However, where inadequate perceptual conditions prevail for such pattern recognition, we rely on inklings. For example, she has wrapped the birthday present she has just handed him in wrapping paper, but it is not in a box, so he can feel its contours and possibly even recognize its shape. "Can you guess what it is?" asks the gift-giver. He replies, "I would not guess, but rather try to recognize." The palpable flexibility and the light weight of the wrapped object lead him to conclude, based on his wealth of experience, that it must be a textile. Its shape leads him to eliminate the possibility of a dress shirt or boxers or the like. That it finally feels like a T-shirt is not a matter of guessing, but rather an instance of sensory pattern recognition of tactile attributes. But then he suddenly exclaims, "I have an inkling: a T-shirt with a wolf on the front!" For he remembers that weeks ago he had an amusing conversation with her about



fairy tale interpretation. Unfortunately, however, in this case his inkling has led him astray. For he unwraps a T-shirt with a Little Red Riding Hood motif. She comments on it, "You may wear it for me on special occasions!" This may be an instructive case in which an inkling, due to an attentive combining of perceptual and memory skills, does go in the right direction, but fails, due to the human mind's penchant for playing tricks on others and disappointing their expectations. Other cases of identifying inklings, though easier, will also not seldom lead to an inkling gone awry or to resigned abandonment of any "will-to-inking". Prime examples of this are the so-called photo puzzles, on which there is often an enlarged partial detail, consequently unfamiliar to our everyday perception, the task being to find the whole. While the part is sensorily observable, the whole is only revealed through the ability, on the basis of experience and memory, to register a similarity between the visible detail and possible objects of experience. On whom the true nature of the matter at hand should dawn has no further need of inklings. On the other hand, he who is blessed with inferior powers of observation has only the choice, according to temperament and context, either to let his inkling speak, which is then a kind of guess, or to admit, "I have not the faintest inkling what it might be."

In a third type, the inkling is not directed towards what something is, but towards hidden connections between chains of events that at first sight have no connection; the inkling here therefore no longer follows the substance scheme, but the causal scheme. For instance, someone has been suffering from high blood pressure for weeks. The general practitioner could not find anything, but now a connection with the increasingly severe toothache, which the patient has also had for weeks, dawns on him. His inkling that there is a cause-and-effect nexus here is confirmed. The dentist diagnoses the inflammation of a tooth, and as it heals, his blood pressure returns to normal. This example shows that inklings can sometimes have the status of pre-scientific private hypotheses. The next example, on

the other hand, can show that inklings are usually not mere theoretical episodes, but are fed by practical contexts, and that sometimes there is even great psychological pressure to awaken inklings. The newly appointed professor notices that a colleague to whom she had actually shown signs of respect and esteem no longer greets her. Too hurt to ask him herself, she feverishly searches for an explanation. The signs of his disrespect set in immediately after the day they both stood and chatted with the rector after a committee meeting. It occurs to her now that she made a derogatory remark there, recognized as embarrassingly conceited immediately after it was uttered, about professors who marry their secretaries. She has a terrible inkling. And indeed, a search on the internet reveals that the colleague is also married to a woman who, according to an old website, was managing his secretariat at the time. From these and similar situations springs the saying, "This bodes ill". (The German saying, "Mir ahnt nichts Gutes", carries the sense that a situation gives one a "bad inkling".)

Fourthly, the intentions or motives of others can also be objects of inklings. Thus, on the basis of acquired experience, one might suspect, for example, that a business partner is trying to cheat one or that an acquaintance is trying to use one for his own purposes. Such inklings can also be explained in retrospect by unconscious signs in perception or traces in memory.

Whereas the previous examples of all four types were authentic everyday phenomena, the following types are problematic, since the inkling here can no longer be fundamentally explained from an unconscious linking of sensory and memorial contents. How, for instance, should one deal with someone who claims to be able to foresee extraordinary phenomena in the other hemisphere, e.g. train crashes or airplane crashes, and explains this by saying that, although he cannot foresee such phenomena, he can sense them when they occur, even before the media spread the terrible news across the globe? On the one hand, the similarity to inklings of the first type is unmistakable, but on the other hand, there is also the great difference to the ability to feel, for example, a person in a dark dining room.

For while here unconscious perceptions are possible, we have no sensory organs that could give us visual, acoustic or olfactory information over thousands of miles. This is where such extrasensory abilities come into play as are researched in parapsychology under catchwords like "extrasensory perception", "second sight", "clairvoyance" or "shining", but which have not yet been proven.

Claims of extrasensory premonitions are all the more problematic when they concern future events. The claim that gifted "seers" are blessed with such an ability as "augury" is admittedly thousands of years old. In ancient times, for instance, manticism or divination was practiced as a regular art in which augurs tried to read the future from the entrails of sacrificial animals or the flight of birds. But this alleged art was already ridiculed by the ancient intellectuals and combatted as charlatanry. For while scientific forecasts, which infer *general* future trends from previously observed regularities, are in principle respectable if no new or overlooked factors are added, it is principally impossible to predict *individual events*. The philosophical argument in this regard is that the future is contingent, and not necessary.

The case is completely different, however, when we return to our everyday examples, in which the objects of possible foreshadowing remain within the horizon of our own experience. For example, the actions of close acquaintances, especially long-time spouses or life partners, become so predictable to us, at least in familiar standard situations, that we almost believe we know what they will do. While here they are as predictable as a lunar eclipse, in unfamiliar situations at least prognostic inklings are possible. Although future events are contingent, the characteristic ways in which individuals relate to typical events bear traits of necessity. A premonition, or "pre-inkling", is similarly authentic in all other contexts in which the object of the inkling remains within the horizon of one's own experience. For instance, we are haunted by the premonition that we will meet the disagreeable x when we go

to the birthday party of the wonderful y tomorrow. Only at the party do we realize why our inkling was correct: y's husband is active in the same booster club as x. Although y had mentioned this at some point, yesterday we had a bad connection with our memory. Therefore, an inkling had to step into the consciousness gap here.

### 3. *Dark Ties between Perception and Memory*

If one takes stock of the investigations hitherto conducted, it first becomes apparent that inklings appear in two places in the everyday process of cognition. Sometimes they creep up on us without any prior search for knowledge, as in the dark dining room or when waking up after a snowfall. In some cases they are brought to our attention by a strenuous search for certainty, as in the case of the birthday present or the professor in need of an explanation. In both cases, however, inklings are not products of controlled consciousness. Rather, they come upon us, as if from outside. This is also the etymological origin of the German "*ahnen*", the verb to the preposition "*an*" (Kluge, see footnote 1, p. 10). *Ahnungen* (inklings) are connections that *arrive at* us. That it is not our conscious self that generates the inklings, but that they flow to it from unconscious channels of genuine knowledge, is also shown by the German medial usage "*mir ahnte*" or "*mich ahnete*", which prevailed until the Middle Ages and is factually much more accurate than the modern "*ich ahnte*".

It has also been shown that the sources of knowledge from which inklings are fed are firstly not supernatural, but secondly also not intellectual or rational. Even though inferential connections are certainly involved here, inklings are in no way derived from concepts. It is rather two sensory sources of cognition through the confluence of which inklings are formed. They are awakened in a situation of actual perception. But they are sent to us partly from unnoticed perceptions, partly from some corner of our memory in which we have deposited ear-

lier experiences that we cannot access at the moment. Leibniz called this “*petites perceptions*”, i.e. perceptions which are too weak to reach the threshold of consciousness. Inklings are therefore dark ties between perception and memory. Throughout our lives, traces are formed between recurring constellations in perception and that wealth of knowledge which we store in the great hall of our memory. Inklings are the sensing of these traces. This shows that one must have much knowledge in advance in order to be susceptible to inklings at all. It also suggests that it is predominantly people with heightened sensory attention and good detailed memory that we experience as particularly susceptible to inklings.

The link between present perceptions and actually unconscious memory is something that is common to *inklings* and *intuitions*. Yet the two are distinguishable by three features. Whereas inklings are directed at external objects, intuitions are directed at internal factors underlying one’s decisions; they go by what is called gut feeling. Therefore, secondly, intuitions can be understood as emotion-based dark judgments, whereas inklings are experience-based dark judgments that do not require emotions. Finally, inklings take a more or less long period of time before they are confirmed or disconfirmed. Intuitions, on the other hand, are usually sudden, lightning-quick inspirations.

Thus, in the end, it may become apparent that the main function of the inkling in the everyday cognitive household is to detect possible connections between the factors of perception and memory that have not yet reached consciousness, for which there is no certainty at the respective moment. This preliminary, approaching, and dawning feature distinguishes the inkling from knowledge, belief, and opinion. Whereas the latter are more or less convinced of the *reality* of something, an inkling is always connected with the awareness of the *possibility* of something. In this diminished modal-logical validity lies, finally, also the modesty that is inherently peculiar to inklings – quite unlike the presumptuousness of a claim to immediate enlightenment, which is rightly combatted in philosophy.



*A proposito dei «frammenti di una critica dell'evidenza» in Logica formale e trascendentale. Saggio di una critica della ragione logica (1929) di Husserl*

Beatrice Centi

Se Descartes rappresenta per Husserl la figura della storia della filosofia che ha saputo unire invito al dubbio metodico e richiamo all'evidenza, Kant rappresenta la figura che ha richiesto la giustificazione della possibilità di conoscere attraverso il metodo della critica della ragione. Se il ricorso all'intuizione del generale è sembrato rispondere alle irrinunciabili esigenze della filosofia cartesiana, esso non può avvenire senza ricorrere anche al metodo kantiano della critica, che sempre di più negli anni si impone come necessario anche per la fenomenologia. Nel *Saggio di critica della ragione logica* in cui consiste *Logica formale e trascendentale*, l'opera scritta quasi di getto in pochi mesi, in cui la fenomenologia è presentata nei progressi che ha potuto fare nella sua propria storia, in quelli che ha saputo fare rispetto alla storia della filosofia, e in quelli che ancora deve realizzare, Husserl fa riferimento in maniera molto significativa a Descartes. Ricorda infatti come «riflessioni logiche sull'essenza e l'esigenza di un'autentica conoscenza della natura, e sugli scopi e sui metodi che di principio le competono»<sup>1</sup> fossero ancora ritenute importanti nel XVII secolo, a differenza che nell'epoca successiva, in cui ha predominato lo specialismo, è venuto meno l'interesse per i principi, e la scienza si è ridotta ad una tecnica indifferente alla *ratio* delle sue operazioni. Allora la ricerca della «fondazione di una nuova logica, la vera logica»<sup>2</sup> era ancora ritenu-

<sup>1</sup> E. Husserl, *Logica formale e trascendentale. Saggio di una critica della ragione logica*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Milano-Udine, Mimesis, 2009, p. 20; *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929), hrsg. v. P. Janssen, in *Husserliana. Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band XVII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*

ta di primaria importanza e il riferimento è, oltre che a Galilei, proprio a Descartes e al titolo del suo *Discorso sul metodo*, considerato particolarmente indicativo, così come alla filosofia prima contenuta nelle sue *Meditazioni* quale espressione di una teoria della scienza pienamente radicale e perciò universale. Descartes ha saputo trovare il modo di impostare correttamente tale problema, ma poi il suo pensiero è stato dimenticato, perché la scienza «ha perduto il radicalismo di un sapere responsabile di sé», un radicalismo che consiste nell'«esigenza di non accettare per valido alcun sapere per il quale non possa essere data una giustificazione a partire da principi originariamente primi e perciò perfettamente evidenti (*einsichtigen*), sicché cercare dietro di essi non abbia più alcun senso»<sup>3</sup>. Solo riprendere la ricerca sui principi consentirebbe alle scienze di diventare consapevoli del proprio operare e dei loro reciproci rapporti, perché il riferimento ai principi «ricava la propria forza e capacità d'evidenza (*Einsichtigkeit*) totale dall'universalità che collega inseparabilmente tutte le scienze esistenti come rami di una *sapientia universalis* (Descartes)»<sup>4</sup>. Alla fine degli anni Venti del Novecento, Husserl ritiene che la situazione sia simile a quella che Descartes trovò nella sua giovinezza, e che sia di nuovo da intraprendere «l'ardito cammino delle *Meditazioni cartesiane*»<sup>5</sup>, riprendendo l'idea della fondazione assoluta e unitaria della scienza. Grazie alla fenomenologia è però diventato chiaro che sarà possibile raggiungere solo un'approssimazione alla fondazione: il metodo sarà infatti tanto più correttamente applicato quanto più implicherà l'esercizio della propria critica e questo «è un tema di meditazioni molto maggiori e più difficili di quanto *Descartes* non avesse ritenuto»<sup>6</sup>. Meditazioni che devono riguardare l'approfondimento delle idee di scienza e di fondazione e il rapporto di esse con la logica, che andrà anch'essa meglio compresa nel-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 21, p. 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 22, p. 8.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 24 mod., p. 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*



la sua natura e nelle sue funzioni. La logica formale ha infatti una «forza invincibile»<sup>7</sup> ed essa ha rappresentato «la prima affermazione storica di una dottrina generale della scienza, di una teoria rivolta alle condizioni essenziali di una scienza possibile in generale»<sup>8</sup>. È stato Kant con la critica della ragione a scoprire il rapporto più radicale e costitutivo che la logica ha con la scienza e a definire la funzione della logica anche come logica trascendentale. Descartes stesso aveva intrapreso la strada della critica, nel senso della critica dell'esperienza, la quale nel suo pensiero «conduceva notoriamente al risultato che l'esperienza manca dell'evidenza (*Evidenz*) assoluta (di quell'evidenza che fonda apoditticamente l'essere del mondo), e che perciò il presupposto ingenuo del mondo doveva essere eliminato e tutta la conoscenza oggettiva doveva essere fondata sull'unico darsi apodittico di un essente, cioè dell'*ego cogito*. Noi sappiamo che questo fu l'inizio di tutta la filosofia trascendentale moderna»<sup>9</sup>, anche se è stato Kant ad aver compreso che l'evidenza stessa deve essere fondata sulla comprensione della funzione della logica. A Descartes e a Kant si deve dunque il corretto nuovo inizio della riflessione sulla filosofia stessa, che si caratterizza per l'atteggiamento critico e per l'accento posto sulla soggettività nelle forme dell'*ego cogito* cartesiano e dell'*ich denke* kantiano. E proprio sulla strada da loro intrapresa Husserl ritiene che la fenomenologia debba proporsi il compito di continuare a chiarire in che modo la fondazione delle scienze sia possibile attraverso la ricerca dell'evidenza e l'esplicitazione delle funzioni logiche proprie della soggettività.

Per Husserl non è infatti sufficiente «l'inizio cartesiano con la grande scoperta (portata avanti però solo a metà) della soggettività trascendentale» e infatti il pensiero cartesiano è rimasto esponente di «quel "realismo" di cui gli idealismi di un *Berkeley*,

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 25, p. 12.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 235, p. 235.

di uno *Hume* sono antitesi non meno assurde»<sup>10</sup>. L'errore di Descartes è che «l'ego viene assodato per mezzo di un'evidenza assoluta, come un primo *frammento* (*Endchen*) indubbiamente esistente, *del mondo* (*mens sive animus, substantia cogitans*), sicché si tratta poi solo di concludere mediante un *procedimento deduttivo* logicamente necessario, alla parte rimanente del mondo»<sup>11</sup>, la sostanza assoluta e le sostanze finite della realtà esterna. Decartes non assume in maniera radicale la prospettiva trascendentale, che pure ha scoperto, e cioè una prospettiva soggettiva il cui senso è quello di precedere «conoscitivamente l'essere del mondo»<sup>12</sup>; infatti, rimanendo prigioniero del realismo, riporta l'ego alla realtà della psiche umana e così «presuppone come possibilità ciò che proprio come possibilità è dappertutto in questione»<sup>13</sup>. In questione deve dunque essere messa proprio la soggettività e anzitutto per la capacità del pensiero logico, per la quale essa è stata considerata in grado di render conto dell'oggettività e validità della conoscenza nell'altro grande momento della storia della filosofia trascendentale rappresentato dal criticismo. Se è vero che a fondamento non può esser posto un reale ma un principio di conoscenza, e che esso deve essere riportato alla soggettività in quanto operativa attraverso la logica, è vero anche che neppure la logica può essere considerata come un presupposto che non necessita di chiarificazione. Kant ha saputo comprendere il rapporto tra logica e oggetto, che caratterizza la logica trascendentale, e il rapporto correlativo tra soggetto e oggetto, che caratterizza anche quell'accezione di filosofia trascendentale che la fenomenologia intende essere, sulla base di una nuova concezione dell'intenzionalità della coscienza. Resta però da indagare in maniera veramente radicale la funzione della logica stessa, in quanto specifica espressione di soggettivo operare, in quanto capacità di delineare la fisionomia di ciò che può esser conside-

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 236, p. 236.

rato oggetto, e per il suo privilegiato rapporto con l'evidenza. La logica consente di fondare, nel senso di giustificare, la validità della conoscenza ma deve a sua volta essere messa in discussione, criticata e fondata attraverso il metodo fenomenologico. Spiegare la logica senza presupporla, delinearne la genesi nella soggettività e scoprirne le funzioni significa perseguire la «chiarificazione della validità dei principi logici, inclusi tutti i concetti fondamentali e i principi fondamentali» attraverso «ricerche rivolte in senso soggettivo [...]». Ciò è indubbio, se teniamo conto dei frammenti (*Stücken*) di ricerche da noi già condotte, e che dobbiamo sospingere sempre oltre<sup>14</sup>. La richiesta di una nuova e più approfondita critica della logica è anche richiesta di affrontare in maniera più radicale la critica della soggettività stessa e dell'evidenza a cui essa si richiama per fondare la conoscenza. Per Husserl, Descartes ha saputo tornare all'*ego cogito*, partire dalla «soggettività conoscente assoluta»<sup>15</sup>, un modo di procedere non più ripreso finché non è comparsa la fenomenologia trascendentale. Tuttavia resta necessario chiarire che cosa significa pensare con evidenza. L'evidenza non è di un solo tipo e non è solo immediata, ma può essere, secondo diversi gradi, più o meno adeguata, e può essere imperfetta o perfetta, propria o impropria: si hanno infatti «operazioni d'evidenza superiori» mentre «le operazioni d'evidenza in generale si trovano in ulteriori connessioni con le non-evidenze»<sup>16</sup>. E l'inganno è senz'altro possibile, al contrario di quanto pensava Descartes<sup>17</sup>. Il requisito dell'evidenza è messo sotto esame attraverso la critica della logica, come dottrina del giudizio e delle sue implicazioni sul piano di ciò che può esser dichiarato oggettivamente valido. L'evidenza non è una forma di improvvisa e immediata illuminazione; anzi, per Husserl, in base ai «frammenti di una critica dell'evidenza» che ha potuto condurre, e che ritiene necessario inte-

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 24, p. 11.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 288, p. 295.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 281, p. 288.

grare, l'evidenza consiste anzitutto in «un “metodo nascosto” e attuato nell'ingenuità, che deve essere indagato circa il modo in cui è prodotto», con una «critica estremamente approfondita dell'operare»<sup>18</sup> attraverso tale metodo. Le «prime *Meditazioni* di *Descartes* [...] hanno determinato in modo essenziale lo sviluppo della fenomenologia trascendentale»<sup>19</sup>; rimane però ancora molta strada da percorrere per comprendere l'«esplicitazione intenzionale della corrente dell'esperienza sensibile nell'intera connessione intenzionale dell'ego, in cui si costituisce lo stile di un mondo di esperienza e, in modo pienamente comprensibile, nella forma di un mondo il cui essere, nonostante la conferma è un essere soggetto alla revoca, soggetto alla correzione sempre possibile e che spesso si verifica, e che anche come totalità d'essere, come mondo per l'ego, è soltanto a partire da una *presunzione*, che attinge la sua legittimità e tuttavia solo una legittimità *relativa* – dall'esperienza vivente»<sup>20</sup>. Così come è nello stesso tempo risultato e ulteriore compito quello di «comprendere anche l'intera mancanza di significato delle consuete nozioni sull'evidenza, e dei consueti modi di indagine sulla stessa»<sup>21</sup>. Per la fenomenologia come filosofia trascendentale e critica della ragione, così come delineata in *Logica formale e trascendentale*, l'evidenza è il più radicale dei problemi: dato il «vuoto discorrere tradizionale su questa parola (*Evidenzreden*)»<sup>22</sup>, la fenomenologia deve chiarirne il senso attraverso una «critica delle evidenze»<sup>23</sup>. Husserl confessa di essersi reso conto solo molto tardi della necessità e del significato di tale critica, ma può ora render conto di come «tutta questa critica riconduce ad una *critica ultima* nella forma di una *critica di quelle evidenze effettuate dalla fenomenologia del primo grado, che in sé è ancora ingenuo*». E questo a sua volta ha l'importante implicazione che «*la critica, in sé prima, della cono-*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 207, p. 208.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 281, p. 288.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 282 mod., p. 288.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 283, p. 289.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 287, p. 294.

<sup>23</sup> *Ibid.*

scienza, in cui ogni altra ha le sue radici, è l'autocritica trascendentale della conoscenza fenomenologica stessa»<sup>24</sup>, un risultato a cui certamente ha contribuito il dialogo di Husserl con Descartes e con Kant. Tali difficili ricerche, ancora da sviluppare, sono dunque proprio ricerche sul metodo. Mettere in questione la logica è mettere in questione il mondo non nella sua esistenza ma nella conoscenza che se ne ha, che è la cosa più importante, e mettere in questione il metodo che consente di ottenere la conoscenza: non basta infatti avere qualcosa come dato, ma bisogna anche sapere che cosa è ciò che si ha, e «il senso dell'essere mondano [...] appartiene ai concetti fondamentali della logica, a quelli che determinano l'intero senso della logica»<sup>25</sup>. Ciò comporta inevitabilmente il passaggio a ricerche ancora più ampie, quelle che consistono nella critica della soggettività e che sono tanto più necessarie in quanto, come è tipico per la fenomenologia, quello che sembrava semplice si rivela invece come estremamente complesso. È il caso, per esempio, di ciò che si intende per exteriorità. Risulta infatti inammissibile, «in base al solo terreno d'essere dell'ego, l'unico rimasto indubbiamente evidente dopo la riduzione cartesiana, terreno primo in sé rispetto ad ogni conoscenza»<sup>26</sup>, raggiungere un mondo esterno reale. Sulla nuova strada intrapresa da Descartes, e che non è possibile non continuare a percorrere, con la «riduzione [...] al mio ego [come soggetto della mia coscienza pura]»<sup>27</sup> si va incontro alla difficoltà di non poter porre qualcosa di trascendente. Come può infatti ciò che definiamo exteriorità mantenere il suo senso abituale, se il senso viene attribuito «nell'immanenza dell'ego»<sup>28</sup>, e cioè se l'esteriorità dipende dalla pura interiorità dell'ego in quanto polo intenzionale dell'esperienza? Lo stesso significato di *esterno* va allora messo in discussione, se è necessario riprendere la posizione cartesiana; ed è necessario ripensarla assumendo il rapporto correlativo tra

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 287 mod., p. 295.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 237, p. 237.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 237, p. 238.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 237, p. 237.

soggetto e oggetto proprio del pensiero kantiano e valorizzando quanto queste figure della storia della filosofia hanno elaborato nel contesto di una rinnovata dottrina dell'intenzionalità. La critica della soggettività che Husserl ha sviluppato nelle opere e nelle ricerche degli anni Venti e Trenta lo ha portato a delineare un campo di indagini sempre più ampio e diversificato e a svolgere analisi sempre più approfondite sul dinamico interagire di facoltà soggettive e sul creativo prodursi di operazioni. Lo sviluppo del metodo della conoscenza e la conoscenza del soggetto che deve applicarlo sono andati di pari passo, scoprendo sempre nuove difficoltà e complessità, che dovranno essere oggetto di ulteriori ricerche, o almeno di ulteriori frammenti di ricerche. La vita soggettiva, la «soggettività intenzionale [...] che non viene ancora dischiusa dal semplice rivolgersi all' "io penso"»<sup>29</sup>, consiste in una molteplicità di operazioni attraverso le quali prendono forma e si esprimono strutture essenziali proprie della soggettività stessa e correlative oggettualità ideali; e si esprimono modi di ragionare che si misurano non solo con le sfide del conoscere ma anche con quelle del valutare e dell'agire poste dall'assiologia e dalla pratica. Nel complesso della vita soggettiva, il fare esperienza, il pensare, il sentire, il valutare, l'agire, prendono forma in rapporti intenzionali nei quali possono spontaneamente prodursi nuovi collegamenti e rapporti e, attraverso di essi, nuove forme di oggettività correlative a motivati giudizi, di cui la fenomenologia ricerca la logica.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 58, p. 48.

*Le mal infligé.*

*Spinoza, Benjamin et la libération de l'Humanité*

Paolo Quintili

### 1. *L'Éthique de Spinoza comme une critique du mal infligé*

Les lectures plus récentes de Spinoza – de l'*Éthique* notamment –, dans les trois dernières décennies, environ depuis la fin des années 1980, ont beaucoup insisté sur la philosophie spinozienne comme étant, pour le dire succinctement, une *philosophie de la joie*. C'est une lecture, certes, bien autorisée par les textes, où le sentiment – ou plutôt la *condition* d'être – de la joie (*lætitia*), accompagnée par la *ratio*, est conçu par Spinoza à la fois comme le moyen et le *résultat* (dans la forme de *beatitudo*) d'une vie sage. La joie est donc centrale dans l'économie de la pensée éthique de Spinoza, et pour cause. Le caractère eudémoniste de l'*Éthique* (sous plusieurs aspects) est indéniable, car le premier but de la philosophie spinozienne est d'atteindre le bonheur humain : ce qui « se traduit » cependant, dans ces lectures récentes, surtout françaises, dans la vision de l'éthique comme étant une *simple* philosophie de la joie. Or, ce passage me paraît subreptice. Dépassant l'interprétation célèbre de Gilles Deleuze (considéré désormais comme l'un des représentants du néospinozisme français du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>), jusqu'à la lecture plus scolastique de Robert Misrahi<sup>2</sup>, il y a eu une mon-

<sup>1</sup> Suivant l'expression de Lorenzo Vinciguerra; voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968 et Id, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Editions de minuit, 1981.

<sup>2</sup> R. Misrahi, *Spinoza. Une philosophie de la joie*, Paris, Éditions Entrelacs, 2011; Id, *Les actes de la joie. Fonder, aimer, rêver, agir*, Paris, Les Belles Lettres, 201 ; Id, *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Paris, Encre Marine, 1997; d'autres auteurs ont suivi la même route, par ex. F. Manzini, La valeur de joie chez Spinoza», dans *Les Études Philosophiques*, n. 109, 2014/2, pp. 237-251; P. Severac, « Joie, amour, satisfaction chez Descartes et Spinoza », dans Ch. Jaquet-P. Severac-A. Suhamy (éds.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 55-67.



tée de publications qui vont dans ce sens, dans une sorte de *dérive individualiste* de la mise en valeur de la jouissance/joie, tout à fait dans l'esprit narcissique de notre temps, mais beaucoup moins fidèle, à notre avis, à l'esprit du Spinoza (et du spinozisme) plus authentiques<sup>3</sup>.

Il y a, certes, un fondement de légitimité philologique dans la prise en compte de la joie (*lætitia*) comme *passion* (*passio*, à souligner) primaire, telle que Spinoza nous la présente dans la Partie III de l'*Éthique* (prop. 11, Scolie<sup>4</sup>), à côté de la tristesse et du désir, les trois « affections premières » d'où naissent, par leurs combinaisons multiples, tous les autres affects humains. C'est de la joie, liée à l'idée d'une cause extérieure que naît l'amour et de la tristesse liée à l'idée d'une cause extérieure, que naît la haine. La joie témoigne ainsi d'« une plus grande perfection », à savoir d'une augmentation de la puissance d'*agir* et de *vivre* de l'individu. Or, si l'on considère l'économie argumentative générale de l'*Éthique* on s'aperçoit cependant qu'au cœur de la discussion autour de la « servitude humaine », il y a plutôt l'omniprésence de la passion contraire, la multitude des *haines* (au pluriel) et micro-haines, haines parfois subtiles, coexistant avec d'autres affects, qui parcourent le caléidoscope de l'expérience affective de l'homme.

<sup>3</sup> On est arrivé très récemment à publier un volume intitulé: Héloïse Huay de Bellissen, *Spinoza antistress. En 99 pilules philosophiques*, Paris, Les Éditions de l'Opportun, 2019, qui met en exergue sur la couverture une demi-citation : « *Je dis que la joie est un passage à la perfection* »; une dérive quasi médiatique qu'on avait d'ailleurs déjà connu, avec aussi un célèbre *Plus de Platon, moins de Prozac*, par Lou Marinoff (Paris, Michel Lafon, 2002), sorti de presse il y a plus de vingt ans. Voir aussi les nombreuses émissions radiophoniques « Les chemins de la philosophie », de France culture, consacrées à ce sujet : « Spinoza une éthique de la joie » : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/du-bonheur-14-spinoza-une-ethique-de-la-joie>.

<sup>4</sup> B. Spinoza, *Éthique*, dans *Œuvres*, vol. IV, Texte établi par F. Akkerman et P. Steenbakkers, trad. par P.-F. Moreau, Paris, PUF, 2020, p. 259: « [149] C'est pourquoi par *joie* j'entendrai dans la suite la passion par laquelle l'âme passe à une plus grande perfection, et par *tristesse* la passion par laquelle elle passe à une perfection moindre. Plus encore : quand ils sont rapportés au corps et à l'âme en même temps, j'appelle l'affect de joie, *chatouillement* ou *allégresse* ; l'affect de tristesse, *douleur* ou *mélancolie* ».



Spinoza construit ainsi, dans les Parties III (*De origine et natura affectuum* ; « De l'origine et de la nature des affects ») et IV (*De servitute humana, seu de affectuum viribus* ; « De la servitude humaine, ou des forces des affects ») de l'*Éthique*, une véritable géométrie de la haine. C'est une architecture critique de ce « mal infligé » (à soi-même et aux autres) qui empoisonne l'existence humaine et qui constitue la matière d'une sorte de guerre civile millénaire qui déchire l'humanité, et dont la philosophie spinozienne – non seulement l'*Éthique*, mais la politique aussi (TTP, TP) – voudrait nous libérer. Celle de Spinoza à mon sens est donc une *philosophie de la libération de la haine*, ou une *critique du mal infligé*, plutôt que (plus banalement) une « philosophie de la joie ».

A travers donc la description des procédés nécessaires qui gouvernent les dynamiques affectives de la nature humaine, Spinoza fait tout d'abord une analyse serrée de ces procédés, qui prend pieds à partir d'une critique de l'approche des moralistes de son époque. « Éthique » a, en effet, chez Spinoza la signification qu'avait chez les anciens, à savoir une méthode pour accéder à la « vie bonne », pour atteindre un bonheur qui n'est pas seulement individuel, mais se configure comme étant un *art de vivre* en société. La morale, au contraire, appartient au domaine du *jugement* abstrait de la valeur, du bon et du mauvais, du bien et du mal. Selon Spinoza tout cela n'a aucun sens : le bon, ou le bien, est tout simplement ce qui nous est utile (en société), le mal est ce qui nous est ou bien *inutile* ou même *nuisible*<sup>5</sup>. C'est cette nocivité que l'*Éthique* de Spinoza prend en compte, pour la décrire le mieux possible et pour ensuite savoir y agir, de façon critique, par l'œuvre de l'entendement.

Le maître de Spinoza, Descartes – souvent trop sévèrement jugé par son élève hollandais – lui avait enseigné une chose

<sup>5</sup> *Ibid.*, Partie IV, *Préface*, p. 345: « [4] En ce qui concerne le bien et le mal, eux non plus n'indiquent rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, et ne sont rien d'autre que des modes de penser ou des notions que nous formons du fait que nous comparons les choses les unes aux autres. En effet, une seule et même chose peut être, en même temps, bonne et mauvaise, et même indifférente ».

fondamentale : la raison ou le « raisonnement vrai » à lui seul, est insuffisant et même impuissant à faire cesser une passion ou un affect nuisible. C'était l'argument principal de la conversation épistolaire entre Descartes et la Princesse Élisabeth du Palatinat<sup>6</sup>. La philosophie et la lecture des œuvres de morale ne servaient pas à la guérir de sa tristesse. Pour « guérir » l'homme d'une passion triste, il ne nous faut pas seulement un raisonnement, mais une autre affection contraire ou différente, qui ne se borne pas à être « pensée », même si elle *transmise* par la pensée. Descartes avait bien argumenté ce principe, dans *Les passions de l'âme*. Par exemple, si l'on rencontre un lion sur notre chemin et que l'on ressent naturellement de la peur, ces jolis raisonnements ne servent à rien : – « Il n'a pas faim, donc il ne va pas m'attaquer », « il est tard, la bête vient de manger donc ne me mangera pas » et ainsi de suite –, la peur reste là. Tandis que si je considère en même temps l'honneur et la fermeté et que je m'élançais avec *courage* et témérité contre la bête et que je me bat contre elle, la peur laisse la place justement au *courage* (et d'autres sentiments associés), qui est une affection contraire<sup>7</sup>. Spinoza reprend ce principe général à la prop. 7 de la Partie IV de l'Éthique : « Un affect ne peut être contrarié ou supprimé que par un affect contraire, et plus fort que l'affect à contrarier »<sup>8</sup>.

L'édifice spéculatif de la philosophie des affects de Spinoza est ainsi fondé sur ce principe cartésien d'équilibration des

<sup>6</sup> Cf. *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, nouvelle édition par J.-M. Beyssade et M. Beyssade, avec la collaboration de D. Antoine-Mahut, Paris, Flammarion, 2018 ; sur cette correspondance très riche voir : M. Spallanzani, « *La vita ritirata del filosofo* »: le lettere di Descartes a Guez de Balzac e ad Elisabetta, dans *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la "Correspondance"*, Actes du Congrès International pour le quatrième centenaire de la naissance de René Descartes (1596-1996) « Descartes et l'Europe savante » (Pérouse, 7-10 octobre 1996), éd. par J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 457-492.

<sup>7</sup> C'est le « Remède général contre les Passions », voir Descartes, *Les passions de l'âme*, dans *Œuvres*, éd. par P. Adam et Ch. Tannery, Paris, Vrin, 1996, vol. 11, p. 487 (Article CCXI) : « Lorsqu'ils se sentiront saisis de la Peur, ils tâcheront à détourner leur pensée de la considération du danger, en se représentant les raisons pour lesquelles il y a beaucoup plus de sûreté & plus d'honneur, en la résistance qu'en la fuite ».

<sup>8</sup> Spinoza, *Éthique* cit., p. 355 [214].

passions, ce qui marque une continuité majeure, sur ce terrain, entre la philosophie de Descartes et Spinoza, jusqu'à la philosophie des Lumières<sup>9</sup>. La lutte aussi contre la haine et la famille des passions tristes – qui sont très nombreuses et plus nombreuses des passions joyeuses – menée dans la Partie V de l'*Éthique* (*De potentia intellectus seu de libertate humana; De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine*) est fondée sur ce présupposé de la prépondérance de la haine et, comme étant lié à ce préalable ontologique. Il s'agit de l'attestation axiomatique de la supériorité infinie de la puissance des causes extérieures (la Nature) qui agissent sur l'homme, sur les causes internes, face à la puissance (finie et limitée) de son entendement, même éclairé par la juste philosophie<sup>10</sup>. Ce qu'à l'époque des Lumières, par rapport à Spinoza, on appellera le « fatalisme » – domaine d'un déterminisme stricte et généralisé – sera ensuite assumé par les philosophes matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>.

Ce qui est « mal » alors n'est rien d'autre que l'*obstacle* à l'accession à l'utile : « et par mal, [j'entendrai] ce dont nous savons

<sup>9</sup> Cf. M. Spallanzani, *Les passions du philosophe et le progrès de la science. La "Préface" des "Passions de l'âme"*, dans G. Belgioioso, V. Carraud (éds.), *Les "Passions de l'âme" et leur réception philosophique*, Turnhout, Brepols, 2020, pp. 179-197, l'auteur a bien insisté sur cette ligne historique qui mène ainsi de Descartes, Spinoza, jusqu'aux Lumières ; voir aussi son *Descartes. La règle de la raison*, Paris, Vrin, 2015 et *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Editions Champion, 2009.

<sup>10</sup> C'est l'Axiome (unique) de la Partie IV, *ibid.*, p. 349 : « [210] Il n'y a dans la Nature aucune chose singulière telle qu'il n'en existe une autre plus forte et plus puissante. Mais une chose quelconque une fois donnée, il en existe une autre plus puissante par laquelle la première peut être détruite » ; et l'Axiome 1, de la Partie V, *ibid.* p. 457 : « [281] Si en un même sujet deux actions contraires sont excitées, il faudra nécessairement qu'un changement se produise ou bien dans chacune d'elles ou bien dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires ».

<sup>11</sup> Notamment Diderot ; voir mes travaux : *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie. 1742-1782*, Paris, Honoré Champion, 2001, Partie II ; « Note critique sullo spinozismo e l'anticartesianismo di Diderot », dans C. Borghero-A. Del Prete (éds.), *L'uomo, il filosofo, le passioni*, Firenze, Le Lettere, 2016, pp. 267-280 ; « Entre Spinoza et Diderot. Le seuil de dévoilement de l'athéisme », dans A. Staquet (éd.), *Athéisme (dé)voilé aux temps modernes*, Actes, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2013, pp. 147-159,

avec certitude qu'il empêche que nous possédions un bien »<sup>12</sup>. Et vivre éthiquement signifie suivre la règle d'un *exemplar humanae naturae*, « un modèle de la nature humaine », proposé dans la *Préface* de la Partie IV<sup>13</sup>, qui est la vie suivant la raison, à savoir une vie qui *réduit le nombre des maux infligés* (tristesse), en augmentant les *biens agis* (joie). Donc il n'y a pas une « philosophie de la joie » tout court chez Spinoza. Le propre de sa philosophie est de concevoir l'effort du « sage » comme un *combat* de relation entre les hommes visant à réduire, avant tout, les maux, collectivement, plutôt qu'à se procurer de la joie, individuellement. Toute la philosophie de Spinoza, après et avant *l'Éthique* – le TTP (1670) et le TP (1677, posthume) – procède dans cette direction, qui est une direction politique et *historique* à la fois<sup>14</sup>.

## 2. *Le temps de l'histoire et l'éternité de l'esprit. Spinoza avec Benjamin*

Cela étant dit, la réflexion éthico-politique de Spinoza, visant à la libération de l'humanité de cette guerre civile intérieure qui la déchire, au niveau des rapports éthiques interindivi-

<sup>12</sup> *Ibid.*, Partie IV, Définition 2, p. 347 [209].

<sup>13</sup> *Ibid.*, *Préface*, p. 345: « [208] Cependant, bien qu'il en soit ainsi [ce que nous appelons bien et mal sont des modes de penser ou des notions que nous formons par la comparaison des choses, supra, note 5], il nous faut néanmoins conserver ces termes. En effet, comme nous désirons former une idée de l'homme, conçue comme un modèle de la nature humaine [Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus] que nous puissions contempler, il nous sera utile de conserver ces termes au sens que je viens de dire. C'est pourquoi, dans ce qui suit, j'entendrai par bien ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous approcher de plus en plus de ce modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Par mal, au contraire, ce que nous savons avec certitude nous empêcher de reproduire ce même modèle. Ensuite, nous dirons les hommes plus parfaits ou plus imparfaits dans la mesure où ils s'approchent plus ou moins de ce modèle ».

<sup>14</sup> Il n'y a pas l'espace de développer ici ce propos, et je renvoie aux travaux, désormais classiques, de P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994 ; Id, *Spinoza et le spinozisme*, 3<sup>e</sup> éd., Paris PUF, 2009 ; et Id, *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005, chap. « La place de la politique dans l'Éthique ».

duels (ou «trans-individuels», pour le dire avec Balibar<sup>15</sup>), nous mène ici à la grande question de l'articulation du *temps historique*, la question de l'histoire et de sa connaissance. C'est dans l'histoire seulement, conçue par Spinoza de façon révolutionnaire pour son époque, en tant que reconstruction philologique des vrais documents du passé et de l'ainsi dite (ou prétendue) « histoire sacrée » – que Spinoza laïcise, en la dépouillant de tout caractère sacralisé (Spinoza a été l'inventeur, ou l'un des inventeurs, de la philologie ou critique biblique, avec Richard Simon), que peut se produire, en dernière instance, cette *libération* de l'homme.

Quel genre de connaissance est au juste la connaissance historique ? Sans doute, on peut répondre : elle est du « deuxième genre » de connaissance, la rationnelle et discursive, c.-à-d. un savoir vrai, fondé sur la cognition des causes prochaines des faits et des événements, sur la base de témoignages documentaires (le principe de l'interprétation de l'Écriture sainte *juxta propria principia* ou *juxta sola Scriptura*). Cette forme de savoir s'articule tout à fait à côté et en parallèle à la dimension *intuitive* de l'éternité de l'esprit, typique du « troisième genre » de connaissance. L'esprit humain expérimente « en quelque sorte », quelquefois, d'être-là « sous une espèce d'éternité » ou « sous l'aspect de l'éternité » (*sub specie æternitatis*)<sup>16</sup> – lorsqu'il s'exerce sur les vérités mathéma-

<sup>15</sup> É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985 ; et Id, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, nouvelle édition 2018, l'auteur interprète à juste titre l'Éthique de Spinoza comme étant une « anthropologie politique ».

<sup>16</sup> Spinoza, *Éthique* cit., Partie V, prop. 23, pp. 477-479 [295-296]: « L'âme humaine ne peut pas être absolument détruite avec le corps; il en demeure quelque chose qui est éternel ». Scolie: « [...] Mais néanmoins, nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. Car l'âme ne sent pas moins les choses qu'elle conçoit en les comprenant que celles qu'elle a en mémoire [*qui dépend du corps, n.d.r.*]. En effet les yeux de l'âme, avec lesquels elle voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes. C'est pourquoi, encore que nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le corps, nous sentons pourtant que notre âme, dans la mesure où elle implique l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité, est éternelle, et que cette existence-là qui est sienne ne peut se définir par le temps ni s'expliquer par la durée » ; pour l'interprétation de ce « caractère » ou « aspect d'éternité », voir le livre magistral de P.-F. Moreau, *Spinoza. Expérience et éternité* cit., Partie III : « Aeternitas. L'ex-

tiques, par exemple, qui sont à l'abri du temps. Mais il l'expérimente aussi lorsqu'il est projeté, par la connaissance rationnelle-discursive des faits historiques, sur une dimension de temporalité métahistorique ou *transhistorique* qui est celle du philologue en train de rechercher les causes à la fois *prochaines* – relative au présent immédiat où il travaille – et *lointaines*, les sources des vérités premières des livres sacrés, tout en étant ainsi dedans et dehors du temps historique, à la fois contemplé et vécu (construit par lui).

A ce sujet nous rencontrons juste ici un point de contact très significatif entre la vision de la temporalité spinozienne, avec sa conception « métaphysique » de l'histoire, et le concept d'*histoire critique* qu'a produit un autre penseur juif de génie, lui aussi un intellectuel persécuté et proscrit comme Spinoza, solitaire et communautaire à la fois (plus précisément un *communiste hérétique*), Walter Benjamin et ses fameuses « Thèses » *Sur le concept de l'histoire* (1940). Celle de Benjamin me paraît justement une reconstruction contemporaine des instances les plus profondes de la méthode historique inaugurée par Spinoza dans son œuvre, surtout le TTP et le TP (inachevé). Le *sens* de l'histoire, d'après Benjamin, se produit toujours dans ce qu'il appelle le *Jetztzeit*, le « temps actuel », un « temps éternel » qui est celui de l'historien révolutionnaire (et de ses compagnons), non pas saisi dans une succession linéaire de faits causaux, comme le prétendaient les historicistes bourgeois. Ce sens se donne dans les « éclats du temps messianique ». Benjamin affirme :

L'historicisme se contente d'établir un lien causal entre divers moments de l'histoire. Mais aucune réalité de fait ne devient, par sa simple qualité de cause, un fait historique. Elle devient telle, à titre posthume, sous l'action d'événements qui peuvent être séparés d'elle par des millénaires. L'historien qui part de là cesse d'égrener la suite des événements comme un chapelet. Il saisit la constellation que sa propre époque forme avec telle époque antérieure. Il fonde ainsi un

périence de l'éternité », pp. 489-549, en particulier les pages finales du §3 : « L'expérience de l'éternité » (pp. 532-549).

concept du présent comme «à-présent» [*Jetztzeit* : *temps actuel*], dans lequel se sont fichés des éclats du temps messianique<sup>17</sup>.

Alors, ce n'est que dans ce « temps actuel », ou cet « à-présent » [*Jetztzeit*], propre du matérialisme historique, qui peuvent se produire ces événements exceptionnels de rupture (la révolution socialiste) qui libèrent l'homme de l'esclavage, ou du « poids » d'une histoire millénaire d'oppression et de violence. Ce que Benjamin a dénommée dans ses *Thèses* la « tradition des opprimés » fonde l'acte historique révolutionnaire et celui de l'historien, se trouvant forcément à l'opposé de la « théorie social-démocratique » de l'époque qui a oublié « l'image des ancêtres asservis », au gré « de l'idéal d'une descendance affranchie »<sup>18</sup>, c.-à-d. au gré d'une théorie du progrès que Benjamin rejette comme étant porteuse de l'idéologie des vainqueurs, passée subrepticement du côté aussi des social-démocrates modérés :

XII. « Il nous faut l'histoire, mais il nous la faut autrement qu'à celui qui, désœuvré, flâne dans les jardins de l'érudition » (Nietzsche, *Du profit à tirer de l'étude de l'histoire et des dangers qu'elle comporte*). L'artisan de la connaissance historique est, à l'exclusion de tout autre, la classe opprimée qui lutte. Chez Marx elle figure comme la dernière des opprimées, comme la classe vengeresse qui, au nom de combien de générations vaincues, mènera à bien la grande œuvre de libération. Cette conception qui, pour un moment, devra revivre dans les révoltes du Spartacus, n'avait jamais été vue d'un bon œil par le parti socialiste. Il réussit en quelques dizaines d'années à étouffer le nom d'un Blanqui dont le son d'airain avait, telle une cloche, ébranlé le XIX<sup>e</sup> siècle. Il plut au parti socialiste de décerner au prolétariat le rôle d'un libérateur des générations futures. Il devait ainsi priver cette classe de son ressort le plus précieux. C'est par lui que dans cette classe se sont émoussées, irrémédiablement bien qu'avec lenteur, tant sa force de haïr que sa promptitude au sacrifice. Car ce qui nourrira cette force, ce qui entretiendra cette promptitude, est l'image des ancêtres enchaînés, non d'une postérité affranchie.

<sup>17</sup> W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, dans *Ceuvres*, vol. III, Traduit de l'allemand par M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000, pp. 442-443, mes italiques.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 438.



Notre génération à nous est payée pour le savoir, puisque la seule image qu'elle va laisser est celle d'une génération vaincue. Ce sera là son legs à ceux qui viennent<sup>19</sup>.

L'éternité de l'esprit d'où, chez Spinoza, se produit et se détache la connaissance historique du contingent passé (TTP), est l'équivalent ou le parallèle du « moment-présent », l'à-présent, le *Jetztzeit* de Benjamin. C'est dans cet « éclat de temps messianique » que se produit le deuxième genre de connaissance, active et rationnelle, qui seule peut permettre de bien comprendre et de transformer le monde, au nom du passé opprimé. La question philosophique commune de Spinoza et de Benjamin, concernant la valeur et la fonction de l'histoire, est donc la même, à propos du « temps messianique » : comment agir sur le présent (*Jetztzeit*) de l'histoire ? notre histoire, pour ôter ou mitiger le mal (infligé) du monde, ce monde historique auquel appartient le passé, la « tradition des opprimés » ?

La réponse passe par d'autres réflexions qui touchent encore le domaine de l'histoire. C'est un autre aspect qui rapproche la pensée de Benjamin de celle de Spinoza et qui concerne la conception du rapport du *droit* à l'histoire. Comme l'a bien relevé Louis Carré dans un bel essai intitulé « Benjamin spinoziste ? Droit et violence à partir du *Traité théologico-politique* »<sup>20</sup>, la *Critique de la violence* de Benjamin – fameux essai de 1921<sup>21</sup> – vise une idée du droit qui n'est pas, à la manière de Rousseau et des théoriciens du droit naturel, celle qui le conçoit comme l'opposé d'une « violence mythique » originaire fondée sur l'état de nature ou prétendu tel. Le droit bourgeois est l'expression directe de la violence de classe, cachée dans les formes juridiques conservatrices de la société inégalitaire,

<sup>19</sup> W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, dans *Écrits français*, Introduction et notices de Jean-Maurice Monnoyer. Avec les témoignages d'Adrienne Monnier, de Gisèle Freund et de Jean Selz, Paris, Gallimard, 1991, p. 439-440.

<sup>20</sup> Consulté dans Academia.edu : [https://www.academia.edu/4864788/Benjamin\\_spinoziste\\_Droit\\_et\\_violence\\_à\\_partir\\_du\\_Traité\\_théologico-politique](https://www.academia.edu/4864788/Benjamin_spinoziste_Droit_et_violence_à_partir_du_Traité_théologico-politique)

<sup>21</sup> W. Benjamin, « Critique de la violence », dans *Œuvres*, vol. I, trad. fr. par M. de Gandillac, revue par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1998, pp. 210-243.



*Gewalt* (pouvoir et violence à la fois), qui s'exerce sur la masse des opprimés. Et à ce « droit » (*jus*) s'oppose à son tour dans l'histoire, toujours, la contre-violence ou résistance, *Gewalt* (*potentia*) elle-même et droit à la fois, de ces derniers<sup>22</sup>.

Spinoza aussi, dans le TTP et, en plus large mesure, dans le TP, pour critiquer l'absolutisme hobbesien du *pactum subjectionis* légitimant la puissance souveraine, affirme que ce pacte politique de cession de pouvoir (*Gewalt* selon Benjamin) de l'individu à l'État n'est jamais « absolu ». C'est-à-dire que chaque « état de droit » historiquement donné n'ôte point une partie essentielle du droit naturel – et donc de la violence de l'appropriation des « choses utiles à sa propre conservation et épanouissement – que chaque homme porte toujours avec soi. On préserve ainsi un espace important d'*émancipation* à l'égard du « gouvernement de la crainte », toujours aux aguets dans la formation des communautés politiques, notamment sous la forme de la théocratie, examinée à travers l'histoire critique du peuple juif (chap. XVI-XVII du TTP<sup>23</sup>). De même,

<sup>22</sup> Une analyse très fine et pertinente de la présence (ou plutôt de l'absence partielle) de Spinoza dans l'œuvre de Walter Benjamin est celle de Massimo Palma, *The Curious Case of Baruch Spinoza in Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence"*, dans « Critical Times », n. 2 (2), August 2019, pp. 221-238, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708315>: « "Toward the Critique of Violence" is in fact a treatise on *Gewalt* as such. Its debt to Spinoza might therefore be more far reaching. The whole treatise can be read as a sort of twentieth-century, post-World War I staging of a Spinozist conflict between *potestas* and *potentia* [...] If Benjamin does not follow Spinoza in calling *right* what is ontologically individuated as *potentia* ("at his disposal"), he nevertheless draws on Spinoza's understandings of nature and power to define material and social relationships. Indeed, it is possible that Benjamin does not mention Spinoza because it is Spinoza who has in fact suggested something of his own concept of "nature". [...] At the core of his analysis of violence, Benjamin's approaches Spinoza's paradoxical theory of the foundations of democracy, starting from the problematic duplicity of its main concept, which is at the same time *violentia* and *potentia*, even while it also tends to take the form of *jus* and therefore *potestas* ».

<sup>23</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, Texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, dans *Œuvres*, to. III, édition publiée sous la direction de P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, chap. XVI : « Des fondements de la République. Du droit naturel et civil de chacun et du droit du Souverain » (p. 504-533) ; chap. XVII : « On montre que personne ne peut tout transférer au Souverain et que cela n'est pas nécessaire. De la République des Hébreux, ce qu'elle fut du

la violence « messianique » (révolutionnaire) de Benjamin, ou la « violence sacrée » de Dieu (qui renvoie à la figure spinozienne de la « colère du juste »), qui s'exprimeraient chez le philosophe allemand dans la forme collective de la « grève générale prolétarienne »<sup>24</sup>, se démarquent bien d'avec la « violence mythique » du pouvoir étatique bourgeois, fondée sur un droit injuste qui punit les opprimés qui n'obéissent pas aux « lois » et les condamnent à l'esclavage. Le même esclavage dont Spinoza tentait d'affranchir les hommes de son époque, gouvernés par des nouvelles formes de théocratie plus ou moins sécularisée<sup>25</sup>.

Critique de la théocratie, ou du théologico-politique, et critique de la violence des totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle, donc, se rejoignent de loin, dans une même vision « messianique » de la temporalité historique, religieuse (au sens laïque du terme) et politique, chez Spinoza et Benjamin. C'est là encore, à mon avis, une précieuse leçon politique, éthique et anthropologique que nous tenons de ces deux grands *philosophes de la libération de l'humanité*, qui nous parlent aujourd'hui, fort et clair, de la distance de leur caractère intempestif et de leur féconde inactualité.

vivant de Moïse et après sa mort, avant l'établissement des rois ; de son excellence ; et des causes, enfin, pour lesquelles une république instituée par Dieu put périr et, tant qu'elle existait, demeurer presque toujours sujette aux séditions » (p. 534-585).

<sup>24</sup> L'idée venait de Sorel (*Réflexions sur la violence*, Paris, 1908) et de l'expérience historique que Benjamin avait sous les yeux, celle du *Spartacus* (et de la tragédie de Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht) en Allemagne, entre novembre 1918 et janvier 1919.

<sup>25</sup> Sur le sujet de la violence politique en général je renvoie ici à G. Labica, *Theorie de la violence*, Naples, La Città del Sole/Paris, J. Vrin, 2008.

## *Non si può non essere cartesiani*

Francesco Bianchini

Non si può non essere cartesiani. Sì, ma perché? E in che senso? Questa affermazione sembra essere tanto intuitivamente ovvia, quanto, alla luce delle nostre conoscenze attuali su mente, corpo, cervello e cognizione, fortemente falsa. Mi propongo dunque di dare un senso a entrambi i corni di questo dilemma, per arrivare a una risposta che li soddisfi entrambi.

Non si può non essere cartesiani perché la radice filosofica delle nostre riflessioni attuali è largamente debitrice delle opere e delle idee di Descartes, che a partire da quell'epoca di rinnovamento del modo di fare filosofia che è l'*Early Modern Period*, secondo la dicitura della cronologia filosofica anglosassone, influenza in modo positivo o negativo, ma certamente incisivo, il pensiero dei filosofi che hanno preso Descartes come punto di riferimento del dibattito sulla mente e sull'essere umano. Qualunque sia la posizione filosofica cui si voglia aderire, moderna o contemporanea, non è scevra da un passaggio, almeno minimale, attraverso qualcosa che Descartes ha proposto, dal razionalismo all'avversione per l'empirismo, dalla teoria della conoscenza alla epistemologia della psicologia, dagli studi sulla mente all'affermazione attuale del cognitivo. Quali sono dunque i temi principali che Descartes lascia, certo problematicamente, a chi rientra nel suo quadro di ricerca ben oltre i confini dell'epoca moderna? Solo per citarne alcuni, tra i più rilevanti anche per il dibattito contemporaneo, possiamo menzionare: l'accesso diretto ai nostri contenuti di pensiero come conoscenza più indubitabile rispetto alla conoscenza del mondo esterno; la visione meccanicista dei corpi; l'uso di un metodo per comprendere la razionalità degli esseri viventi; la centralità del soggetto; il dualismo non più riferito soltanto a realtà esterne, ma tutto interno alla natura del soggetto stesso; e il soggetto che si qualifica come Ego, mutante nelle varie trasformazioni dei secoli, fino a giungere all'io,

dotato di proprietà e capacità attribuite, in modo non certo pacifico, dalle più recenti filosofia della mente, psicologia e neuroscienza cognitive, quell'io comunque in qualche modo cartesiano su cui molto acutamente si sofferma anche Mariafranca Spallanzani<sup>1</sup>, il quale non manca di essere soggetto sia in senso razionale che morale, con tutte le difficoltà del caso.

D'altra parte, non possiamo non essere cartesiani anche in senso critico, cioè applicando i metodi dell'argomentazione per evidenza, dell'analisi e della sintesi contro gli assunti cartesiani stessi, negando in tal modo le posizioni di Descartes attraverso il principio del suo stesso metodo. Così, a cominciare dal tema dell'inconscio fino ai più recenti assunti, di derivazione sperimentale, ma perfettamente inquadrati in un quadro metodologico, del cognitivismo e della scienza cognitiva, l'accesso diretto, chiaro e distinto, cioè privilegiato, a tutti i nostri contenuti di pensiero è venuto meno. Una larga parte, non solo rimossa, ma operativa delle nostre attività mentali non è disponibile alla nostra consapevolezza. La critica radicale del comportamentismo in psicologia da parte di Chomsky si fonda sull'ipotesi che siano presenti strutture e dispositivi mentali di cui non possiamo avere una conoscenza diretta. Il riferimento è alle strutture che permettono la comprensione e la produzione del linguaggio<sup>2</sup>, ma la prospettiva modulare e rappresentazionale chomskiana, basata sulla non accessibilità di molti aspetti del pensiero, è stata ampiamente estesa, nell'epoca ormai classica della scienza cognitiva, a ogni aspetto della cognizione<sup>3</sup>. Nel caso di Chomsky la riproposizione di un nuovo e nuovamente fondamentale razionalismo, a cui sono seguite le derive innatistiche concettuali fodoriane, è avvenu-

<sup>1</sup> M. Spallanzani, *Descartes. La règle de la raison*, Paris, Vrin, 2015.

<sup>2</sup> Un'analisi che Chomsky stesso fa risalire, in particolare rispetto alla sua dimensione logica e razionalista, a Descartes. Si veda N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York, Harper & Row, 1966.

<sup>3</sup> Si veda, ad esempio, R.E. Nisbett, T.D. Wilson, *The halo effect: Evidence for unconscious alteration of judgments*, «Journal of Personality and Social Psychology», XXXV (1977), 4, pp 250-256, doi:10.1037/0022-3514.35.4.250.

ta proprio negando uno dei presupposti del razionalismo cartesiano, seppure anche in questo caso a motivare tali posizioni sia stata proprio la spinta a ricercare regole, in tal caso formali, per definire gli aspetti sintattici (e in seguito semantici) del linguaggio.

Nel caso del dualismo, invece, se l'abbandono di esso dal punto di vista ontologico, che colloca Descartes in un'antica e consolidata tradizione di pensiero, può sembrare un passo tanto necessario quanto inevitabile nell'insieme delle riflessioni sul mentale dell'ultimo secolo, non si è assistito, d'altro canto, ad un'accettazione incondizionata di un quadro monistico. Il *mind-body problem* nella sua forma classica di sostanze qualitativamente diverse e problematicamente interagenti non è più trattabile alla luce dei naturalismi contemporanei, dell'evoluzione delle scienze tardo-ottocentesca e novecentesca, ma questo non ha impedito a nuovi dualismi di sorgere e perdurare, dualismi che hanno in ogni caso una matrice cartesiana e in cui "la mente e il mondo fisico"<sup>4</sup> pongono ancora il problema della loro difficile interazione sia da un punto di vista metafisico, sia, forse solo un po' più sorprendentemente, dal punto di vista epistemologico, metodologico e sperimentale. La disputa epistemologica sul rapporto fra psicologia e neuroscienze ne è un riflesso, così come la nascita di una scienza dedicata alla cognizione che fa del dualismo fra programmazione/organizzazione e realizzazione fisica il suo principio originario ben consolidato dallo sviluppo dell'intelligenza artificiale e dell'approccio computazionale.

Naturalmente i dualismi di oggi sono diversi<sup>5</sup>, meno rigidi di quello delle due sostanze. Si va dal dualismo delle proprietà, a quello epistemologico attinente alla spiegazione del mondo mentale e del mondo naturale, a forme di sopravvenienza e di epifenomenismo, in cui la mente è qualcosa che emerge

<sup>4</sup> J. Kim, *Mind in a physical world: an essay on the mind-body problem and mental causation*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1998.

<sup>5</sup> A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Milano, B. Mondadori, 2008.

dal substrato biologico senza avere alcun potere su di esso, a forme di emergentismo interazioniste in cui ciò che emerge, la vita mentale, cognitiva, cosciente è in grado di influire sul mondo naturale, come nelle prospettive di Popper ed Eccles, in cui, con nuovi modi, vecchi problemi ontologici si riaffacciano. Alcune di queste posizioni sono forse oggi più superate di altre, anche se in differenti ambiti applicativi possono avere un'influenza più duratura; si pensi ad esempio alla modellistica cognitiva e alle implicazioni dualistiche che portano con sé, a volte anche indirettamente e in modo implicito, le metodologie basate sulla simulazione computazionale. Il punto tuttavia non è questo. Il punto è che tutto ciò non solo ha almeno un debito con le idee cartesiane e il continuo dibattito su di esse da parte delle filosofie che si sono succedute nel tempo, ma anche nasconde un risvolto ancora più rilevante. Sembra infatti sia molto difficile prescindere da una qualche forma di dualismo, almeno modellizzata, nell'affrontare i problemi posti dalla spiegazione del mentale e dall'universo cognitivo<sup>6</sup>. Non è anzi così assurdo pensare che forse proprio l'impostazione dualistica, a causa della sua natura problematica, possa costituire una continua spinta propulsiva verso nuove prospettive sullo studio della mente, così come un altro e più fondazionale dualismo, quello fra onda e particella, è stato motore di evoluzioni fondamentali nella fisica contemporanea.

Se questa analogia può sembrare troppo azzardata, consideriamo un ultimo tema di ascendenza cartesiana, quello dell'io. L'io in Descartes nasce dal dubbio, ma è indubbio che l'io, quello che noi oggi studiamo in molte forme diverse (coscienza, soggettività, punto di vista in prima persona, sé, struttura psichica, consapevolezza, ecc.), nasce con Descartes. È a lui che ci riferiamo, direttamente o mediatamente, quando

<sup>6</sup> Si vedano ad esempio le riflessioni in merito di uno dei padri dell'intelligenza artificiale, Marvin Minsky (M.L. Minsky, *Matter, Mind and Models*, in M.L. Minsky (ed.), *Semantic Information Processing*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1968, pp. 425-432).

parliamo di io, per negarlo, affermarlo, analizzarlo, scomporlo, (ri-)costruirlo, modellizzarlo. Non solo la dissoluzione progressiva dell'io, ad opera di pensatori come Locke e Hume, e la sua restaurazione, ad opera di pensatori come Kant, sono conseguenza del quadro cartesiano che vede l'io come l'attore del pensiero e dunque *in conseguenza di ciò* come esistente. C'è di più. È l'io che pensa, che pensa consapevolmente, ad essere al tempo stesso pietra angolare e problema della filosofia della mente e della scienza cognitiva contemporanee. Ancora, non è solo il soggetto cui si riferiscono gli atti intenzionali, nella visione già più sbilanciata e specializzata di Brentano e Husserl; è anche l'io che gestisce la consapevolezza, che emerge dalla complessità delle attività cognitive o dalle strutture neurofisiologiche<sup>7</sup>, che arranca fino a perdere il ruolo di controllore centrale<sup>8</sup> o addirittura il libero arbitrio<sup>9</sup>; è però anche il luogo apparentemente inscalfabile della coscienza e delle sensazioni fenomeniche<sup>10</sup>; è il punto di fuga di complesse strutture autopercettive, epifenomeno che non lascia indifferente il mondo<sup>11</sup>. L'io nel tempo è stato molte cose, fino a perdere oggi la centralità nella riflessione filosofica e nella ricerca psicologica. Si è dissolto, in larga parte, anche metodologicamente; ma ha potuto farlo perché impiantato saldamente da Descartes nella nostra descrizione della realtà, come possibilità della realtà e della sua descrizione.

L'io cartesiano è un buon candidato a essere un polo estremo del dualismo, quello che pende dalla parte del menta-

<sup>7</sup> J.E. LeDoux, *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*, London, Macmillan, 2002.

<sup>8</sup> Si considerino, ad esempio, in relazione a tale sviluppo gli argomenti a favore della modularità massiva di Carruthers (P. Carruthers, *The Architecture of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2006).

<sup>9</sup> B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, «The Behavioral and Brain Sciences», VIII (1985), 4, pp. 529-566, doi:10.1017/s0140525x00044903.

<sup>10</sup> D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991; D.R. Hofstadter, D.C. Dennett, *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, New York, Basic Books, 1981.

<sup>11</sup> D.R. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, New York, Basic Books, 2007.



le. Nella sua ineliminabilità percepita, fenomeno che attende ancora di essere spiegato, torna la propulsione dualistica, che resiste al naturalismo e ai nuovi approcci alla scienza cognitiva i quali propongono un embodiment più o meno radicale del pensiero e della cognizione, insieme di posizioni che va oltre la matrice riduzionistica, relativamente all'io, di gran parte delle neuroscienze. 4E Cognition e antirappresentazionalismo sono approcci che sembrano tutti a gradi diversi incorporare come sfondo l'anticartesianesimo, nella versione tramandata delle idee di Descartes che, va osservato, pur essendo motore capitale di riflessione, non rendono l'integrale densità del suo pensiero. Tuttavia, a ben guardare, l'anticartesianesimo non è così netto, non riesce a esserlo. In una recente disamina delle posizioni 4E in ambito cognitivo, è stata avanzata l'ipotesi che gli approcci che ricadono in questa nuova prospettiva della scienza cognitiva, dall'enattivismo alla mente estesa, pur ponendosi in una prospettiva esternalista, che comprende in modi differenti il rapporto fra sistema e ambiente, non costituiscono una vera rivoluzione, bensì piuttosto e in larga parte, un insieme di tentativi di riforma dell'approccio classico alla scienza cognitiva, cioè quello computazionale, rappresentazionale e fortemente interconnesso con una prospettiva individualista<sup>12</sup>. Il legame fra l'individualismo e una metafisica centralità data alla nozione di io passa certamente per le metodologie solipsistiche e dunque in questo si può collegare al cartesianesimo, almeno come prospettiva di indagine che non ne nega gli assunti, ma anzi li fa propri in modo preminente (fatte salve le evoluzioni nel tempo che i concetti cartesiani hanno avuto e di cui si è detto in precedenza).

Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se la risposta embodied alla visione classica della scienza cognitiva ne nega i presupposti cartesiani, e dunque se la cognizione incorporata è veramente anticartesiana. Una delle conclusioni cui sono giunti recentemente alcuni studiosi che si sono posti questa doman-

<sup>12</sup> M. Marraffa, *La cognizione delle 4E: riforma, non rivoluzione*, «Sistemi intelligenti», XXXIII (2021), 1, pp. 89-111.



da<sup>13</sup> è che tale affermazione è troppo forte, che non c'è nel cartesianesimo un rifiuto o un'esclusione della corporeità, e che le teorie più radicali come l'antirappresentazionalismo e quelle che vedono nell'azione il fulcro dell'attività mentale si scontrano con difficoltà modellistiche ed esplicative di non poco conto. Se, dunque, la prospettiva anticartesiana non è così forte se non per alcune derive radicali, come l'analisi della vasta letteratura in merito suggerisce, a fortiori sembra ragionevole ritenere che Descartes stesso non avrebbe avallato un cartesianesimo così forte ed esclusivistico. Il suo obiettivo, d'altra parte, se ben contestualizzato, è sì quello di dare una centralità alla mente e all'io, ancora per lui non detestabile, ma col fine più grande di trovare una base solida alla conoscenza, accentrandola sull'essere umano attraverso quell'unico modo in cui ciò gli era permesso, cioè epistemologico non trascendente. L'ontologia che ne è seguita è la conseguenza, non la premessa, ma proprio in questa inversione fra epistemologia ed ontologia sta la forza e non la debolezza di Descartes e di chi per anni ha studiato, con profonda chiarezza, il modo di farcelo comprendere.

<sup>13</sup> M. Di Francesco, A. Tomasetta, *Mente incorporata. Una mappa della rivoluzione*, «Sistemi intelligenti», XXXIII (2021), 1, pp. 113-130



## *La nozione di meccanismo: uno sguardo contemporaneo*

Raffaella Campaner

Occuparsi di causalità muovendo dalla prospettiva della filosofia della scienza odierna comporta necessariamente confrontarsi con la visione avanzata entro il cosiddetto *neo-meccanicismo*. Questo termine indica un insieme di teorie, elaborate nell'ultimo ventennio circa, incardinate sulla nozione di meccanismo e volte a chiarirne significato e possibili ruoli epistemici. In questo breve contributo intendo presentare alcuni degli aspetti comuni alle diverse teorie note come neo-meccanicistiche, evidenziandone le caratteristiche fondamentali nell'analizzare la causalità e la spiegazione causale. Proposto e cresciuto all'interno della filosofia della scienza contemporanea, il neo-meccanicismo trova nella sua stessa denominazione ovvi richiami a forme precedenti di meccanicismo, che hanno le proprie radici in età moderna.

### *1. Causalità probabilistica e cause efficienti*

Il recupero della nozione di causa nell'ambito della filosofia della scienza, dopo una crisi coincisa con l'affermarsi del paradigma indeterministico, è avvenuto attraverso una sua lettura in chiave probabilistica. Attraverso il lavoro di autori quali – per ricordarne alcuni – J.J. Good, P. Suppes, W. Salmon, N. Cartwright, M.C. Galavotti, W. Spohn, dagli anni Sessanta in poi si è progressivamente affermata l'idea che le cause non coincidano con fattori determinanti rispetto agli effetti indagati: anziché contare come eventi o variabili necessarie e/o sufficienti, le cause sono definibili come ciò che *contribuisce in una qualche misura* al verificarsi dell'effetto, aumentandone la probabilità, o anche, in alcuni casi, diminuendola. È la capacità di incidere in una qualche misura sul verificarsi di qualcos'altro,

o sulla presenza o meno di qualche proprietà, che segnala la presenza di un fattore causale.

Il ripensamento della causalità in termini probabilistici, da un lato, l'ha portata al centro di quello che potremmo chiamare una sorta di *revival filosofico* nell'ambito della filosofia della scienza, e, dall'altro, ha alimentato ben presto riflessioni sui molteplici ambiti di applicazione di questo approccio. Una volta svincolata dalle nozioni di necessità e sufficienza, la nozione di causalità ha potuto vedere riconosciuti anche sul piano filosofico i ruoli che svolge in vari ambiti scientifici. Questo recupero è in parte avvenuto in parallelo dal punto di vista temporale e con alcune intersezioni dal punto di vista concettuale rispetto ad un ulteriore recupero da parte della filosofia della scienza contemporanea, quello della nozione di meccanismo. Le riflessioni sul rapporto tra causalità e probabilità sono state accompagnate dalla consapevolezza che un'equiparazione della rilevanza causale con la rilevanza statistica non è in grado di cogliere in modo soddisfacente la natura dei nessi causali. È facile infatti notare come correlazioni statistiche possano essere sintomi di relazioni causali, ma non sempre lo siano. Per non correre il rischio di identificare erroneamente come causali nessi che presentano una certa stabilità solo accidentalmente, si è proposto di concepire le cause anzitutto come fattori *produttivi*: causare significa produrre, far succedere, influenzare o cambiare qualcosa, attraverso dei processi spazio-temporalmente continui. I meccanismi vengono allora concepiti come reti di processi causali che, interagendo gli uni con gli altri in modo probabilistico, sono responsabili dei fenomeni che osserviamo. Spiegare significa esibire la rete di meccanismi sottesi ai fenomeni, chiarendone il funzionamento.

Se questa è l'impostazione data al meccanicismo probabilistico da Wesley Salmon a partire dall'inizio degli anni Ottanta<sup>1</sup>, è soprattutto negli ultimi vent'anni circa che il meccanicismo

<sup>1</sup> Cfr. W. Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton: Princeton University Press, 1984, e Id. *Causality and Explanation*, New York, Oxford University Press, 1998.

smo ha occupato uno spazio considerevole entro la filosofia della scienza. L'obiettivo di molti autori contemporanei è stato quello di elaborare una nozione di meccanismo il più inclusiva e applicabile possibile, nella convinzione che un'analisi adeguata delle relazioni causali non possa limitarsi a considerare sistemi di carattere fisico<sup>2</sup>. In concomitanza con un aumento dell'interesse per la pratica scientifica e per le peculiarità che le varie discipline scientifiche possono esibire, la filosofia della scienza ha focalizzato numerosi lavori sul ruolo che la causalità riveste nelle cosiddette *scienze speciali*. Un'attenzione particolare è stata dedicata all'indagine dei sistemi complessi, nel tentativo di chiarire le relazioni presenti tra i diversi livelli che è possibile identificare, in particolare, negli organismi viventi. Le riflessioni hanno coinvolto molti ambiti di indagine – ad esempio, biologia, medicina, neuroscienze<sup>3</sup>, scienze cognitive, economia [...] – e si sono consolidate in un filone che si riconosce nell'etichetta *filosofia neo-meccanicistica*<sup>4</sup>. A differenza del meccanicismo probabilistico proposto da Salmon, le teorie elaborate dalla fine degli anni Novanta da autori quali Glennan, Machamer, Craver, Darden, Bechtel, Richardson, Abrahamsen e altri trovano i loro cardini nelle nozioni di entità e di attività. Trascurando le differenze tra le singole posizioni, possiamo identificare una loro convergenza nell'idea che un meccanismo sia un insieme di entità che compiono delle attività produttive di vario genere e che, interagendo, sono responsabili del comportamento complessivo del sistema. Affinché questo accada, entità ed attività sono organizzate in modi particolari:

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio P. Dowe, *Physical Causation*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

<sup>3</sup> Su queste ultime si vedano, ad esempio, rispettivamente, A. Levy, *Three Kinds of New Mechanism*, «Biology and Philosophy», 28 (2013), pp. 99-114; R. Campaner, *Understanding Mechanisms in the Health Sciences*, «Theoretical Medicine & Bioethics», 32 (2011), pp. 5-17, e C. Craver, *Explaining the Brain*, New York, Oxford University Press, 2007.

<sup>4</sup> Una rappresentazione molto ampia di questo filone di studi, sia nei suoi aspetti più generali che nelle applicazioni in singoli contesti, è fornita in S. Glennan and P. Illari (eds.), *The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy*, London, Routledge, 2017.

dalle reciproche relazioni nello spazio e nel tempo delle entità e dall'ordine e dal ritmo – ad esempio – con cui le attività vengono messe in campo dipende il comportamento osservato. I comportamenti dei sistemi oggetto di interesse scientifico saranno diversi a seconda dell'ambito disciplinare, nonché degli scopi epistemici per i quali vengono indagati. In questo senso, l'individuazione stessa di un meccanismo dipenderà dalle situazioni e sarà frutto di scelte ben precise: come il meccanismo viene *ritagliato* da quanto ci circonda dipenderà dagli scopi che la nostra indagine meccanicistica si prefigge<sup>5</sup>. Il neo-meccanicismo ha così tra i suoi meriti quello di distinguere tra *meccanismo* – inteso come sistema di entità effettivamente esistenti nel mondo e coinvolte in attività e interazioni – e *modello meccanicistico* – inteso come possibile rappresentazione di un meccanismo. Il medesimo meccanismo può essere rappresentato attraverso diversi modelli meccanicistici, che possono presentare diverse variabili coinvolte e diversi livelli di astrazione e idealizzazione. Non è il meccanismo in sé a spiegare causalmente cosa accade nel mondo, bensì un dato modello che rappresenta il meccanismo, poiché il meccanismo semplicemente si dà, mentre il modello viene costruito da uno o più soggetti per determinati scopi conoscitivi. Al tempo stesso, il modello risponde ai suoi obiettivi conoscitivi solo nella misura in cui ci dice qualcosa in merito a come funziona effettivamente il mondo, ovvero nella misura in cui ci dà delle informazioni relative al meccanismo per come questo è.

## 2. *Quale meccanicismo nella filosofia neo-meccanicistica?*

Benché le teorie neo-meccanicistiche non siano generalmente accompagnate da un'esplicita e approfondita analisi delle proprie radici storiche, queste ultime non possono essere ignorate. È a giganti del pensiero filosofico moderno che la filo-

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio, R. Campaner, *Mechanistic Models and Modeling Disorders*, in E. Ippoliti, T. Nickles e F. Sterpetti (eds.), *Models and Inferences in Science*, Dordrecht, Springer, 2016, pp. 113-132.

sofia neo-meccanicistica rimanda: «Boyle considera Cartesio il fondatore della filosofia meccanicistica»<sup>6</sup>, basata su «dimostrazioni caratteristiche di una *scientia perfectissima* che procede dalle cause agli effetti»<sup>7</sup>. Che cosa resta nel meccanicismo contemporaneo dell'idea di una «nuova fisica che si identifica con una geometria della materia in movimento, e un nuovo sistema dell'universo, reale della realtà dei corpi realmente esistenti, che si riduce a una grande macchina»<sup>8</sup>?

L'ampliamento della visione meccanicistica nelle direzioni sopra indicate ha portato indubbi vantaggi, ma non è immune da critiche. L'essersi attestati su una definizione estremamente inclusiva di meccanismo – alla luce della quale, con opportune specificazioni, quasi ogni insieme di entità può essere fatto valere come un sistema meccanicistico – comporta il rischio di abbracciare una nozione estremamente vaga e, in quanto tale, poco significativa. Per raggiungere una maggiore applicabilità, è stata attuata una progressiva messa in ombra di dimensioni strettamente materialistiche, e dell'associazione necessaria della nozione di meccanismo con concetti quali quelli di corpo, materia, moto, energia.

Nel diciassettesimo secolo la concezione meccanicistica della natura era considerata un'arma contro la visione aristotelica secondo la quale nessuna spiegazione era completa se non menzionava una qualche causa efficiente e una qualche causa finale. La filosofia meccanicistica che andava emergendo collocava al centro della scena la nuova meccanica, lasciando da parte la fisica aristotelica. Di conseguenza, la ricerca di una spiegazione meccanicistica dei fenomeni aveva un contenuto ben definito: tutti i fenomeni naturali sono *prodotti* dalle interazioni meccaniche delle parti della materia, conformemente alle leggi della meccanica<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> K. Clatterbaugh, *The Causation Debate in Modern Philosophy 1673-1739*, London, Routledge, 1999, p. 17.

<sup>7</sup> M. Spallanzani, *Descartes*, Paris, Vrin, 2015, p. 201.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>9</sup> S. Psillos, *The Idea of Mechanism*, in P. McKay Illari, F. Russo e J. Williamson (eds.), *Causality in the Sciences*, Oxford University Press, 2011, p. 773, corsivo nel testo.

Se l'idea di meccanismo è stata a lungo legata a quelle di materia in movimento e alle leggi del moto per una sua piena comprensione, il neo-meccanicismo è fortemente interessato al mondo del vivente, alla costituzione degli organismi e alle spiegazioni delle relazioni che ne regolano i comportamenti. Il focus sui sistemi complessi è accompagnato da una rinuncia all'ideale di completezza esplicativa: i resoconti esplicativi possono essere abbozzati, parziali, potenziali, provvisori, senza smettere di essere meccanicistici.

Quando pensiamo ai meccanismi, ci sono due temi generali a cui dobbiamo prestare attenzione. Il primo è di stampo epistemico, e ha a che vedere con la comprensione della natura a cui perveniamo attraverso l'identificazione e la conoscenza dei meccanismi. Il secondo è di stampo metafisico, e ha a che vedere con lo statuto dei meccanismi in quanto mattoni costitutivi della natura (e, in particolare, componenti fondamentali della causalità). Questi due temi possono essere accostati alla luce di un'assunzione che appartiene a una tradizione filosofica di lunga durata, quella secondo la quale la natura è fondamentalmente meccanicistica<sup>10</sup>.

L'assunzione stessa che la natura sia meccanicistica ha assunto significati diversi – come sottolineato anche da Psillos – nelle diverse epoche storiche, venendo via via associata a differenti nozioni di meccanismo. Un meccanismo è attualmente definito come un insieme di entità che agiscono e interagiscono, producendo, proprio in virtù delle particolari interazioni in cui sono coinvolte, certi risultati. I meccanismi sono caratterizzati da un qualche grado di stabilità<sup>11</sup>, e sono ben lontani dall'essere concepiti non solo come necessari o sufficienti, ma anche come privi di eccezioni. Definire oggi un qualche insieme organizzato di entità e attività un meccanismo equivale soprattutto a suggerire alcune modalità di indagine di tale insieme e prospettare alcune strategie epistemiche per affrontare gradi di complessità, aprendo la *scato-*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 771.

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio S. Glennan, *Rethinking Mechanical Explanation*, «Philosophy of Science», 69, (2002), S342-S353.



la nera della natura. I meccanismi non sono caratterizzati da «configurazioni di materia in movimento, soggetta alle leggi della meccanica»<sup>12</sup>, ma da molteplici tipi di organizzazione. Il meccanicismo applicato al terreno delle scienze biologiche e biomediche include la valorizzazione non solo di relazioni produttive, ma anche di rapporti funzionali: le particolari interazioni tra le entità che compongono il sistema sono intese a garantire lo svolgimento di certe funzioni, sono fortemente sensibili alle circostanze al contorno, e sono spesso coinvolte in operazioni di aggiustamento e ri-organizzazione a seguito di cambiamenti. Il neo-meccanicismo sottolinea la presenza diffusa di meccanismi intesi come configurazioni relativamente stabili di parti, ma respinge l'idea che il mondo sia caratterizzato da tutte e solo relazioni meccanicistiche, e, insieme a questa, l'idea che le spiegazioni debbano avere sempre carattere meccanicistico. Come i meccanismi sono individuati, quali siano le loro parti, quali le relazioni rilevanti dal punto di vista esplicativo, sono questioni relative al contesto.

In conclusione, se ci chiediamo oggi se i meccanismi siano i mattoni costitutivi ultimi della natura, «la risposta è sia positiva che negativa. È positiva, poiché il mondo è governato dalle leggi di conservazione. È negativa, nella misura in cui i meccanismi sono individuati sulla base di criteri funzionali [...]. La ricerca di meccanismi migliora la nostra comprensione della natura? La risposta è senza dubbio positiva»<sup>13</sup>: i meccanismi sono strutture esplicative relativamente stabili, le cui caratteristiche precise possono variare a seconda dei fenomeni indagati e delle nostre concezioni della natura, ma che, descrivendo quali sono i processi in atto tra i fattori identificati come cause e quelli identificati come effetti, contribuiscono in modo rilevante a chiarire come funziona il mondo.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 772.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 786.



## *A spasso tra le idee e la filosofia: Galileo, i Queen e Topolino*

Marco Ciardi

1.

Fra le cose migliori, e per me importanti da ricordare, degli oltre vent'anni della mia permanenza all'Università di Bologna, c'è sicuramente l'amicizia con Mariafranca Spallanzani. Oltre alle numerose occasioni di frequentazione fornite dalla vita di dipartimento, o dalle passeggiate verso la stazione, o da qualche proficuo spuntino, ricorderò sempre con piacere gli incontri tra una lezione e l'altra al quarto piano di Via Zamboni n. 38 (i nostri studi erano vicini), fatti di poche battute, ma molto significative, su argomenti che ci stavano a cuore, e che magicamente riuscivano ad intrecciarsi tra loro, come la filosofia, la storia, la scienza, il cinema, la musica e i fumetti (non facendoci mai mancare anche delle doverose incursioni sul calcio). In particolare, spesso il discorso cadeva sui *Queen* e *Topolino*. Spero quindi non dispiaceranno a Mariafranca alcune mie divagazioni sul tema, nello spirito delle nostre frequenti (e per me sempre illuminanti) conversazioni, e anche di questo volume a lei dedicato.

2.

Come tutti sanno (almeno spero) *Bohemian Rhapsody* è uno dei brani più famosi del gruppo britannico, uscito per la prima volta il 31 ottobre 1975, come singolo del quarto album in studio *A Night at the Opera*, che vide la luce il 21 novembre successivo. Il reale significato del brano è sempre rimasto misterioso e non mai stato chiarito in maniera precisa da Freddy Mercury (scomparso ormai più di trent'anni fa nel 1991). Tuttavia, certamente non si va lontani dal vero nell'individuare nel testo una rivendicazione della libertà di poter esprimere il proprio pensiero e la propria identità, e di perseguire sem-

pre la ricerca della verità. Anche correndo il rischio di essere di perseguitati e condannati per aver avuto il coraggio di non nascondere le proprie idee, come nel caso di Galileo Galilei, il cui nome ricorre in una celebre strofa della canzone. Che nel brano dei *Queen* si parli effettivamente di Galileo è riconosciuto anche dall'astrofisico e divulgatore Amedeo Balbi (com'è noto anche il chitarrista dei *Queen*, Brian May, è un astrofisico di formazione)<sup>1</sup>. Nell'occasione, Balbi si è però lamentato dell'assenza, in generale, dello scienziato toscano dall'immaginario della cultura pop: «Se si tiene conto dell'importanza che riveste nella storia della scienza (e non solo), è piuttosto sorprendente che Galileo Galilei non abbia mai davvero sfondato come icona della cultura pop. D'accordo, ci ha provato Freddy Mercury canticchiandone insistentemente il nome in *Bohemian Rhapsody*, ma oggettivamente è un po' poco, per il padre della scienza moderna. L'unico omaggio di una certa rilevanza che mi viene in mente è quello della navetta *Galileo* della serie originale di *Star Trek*: una specie di personaggio ricorrente, che compare per la prima volta in un episodio che si segnala anche per la presenza di un membro dell'equipaggio di probabile origine italiana (un certo Gaetano, altro non si sa), una mosca bianca nella storia della fantascienza televisiva»<sup>2</sup>.

Balbi si riferisce a *The Galileo Seven* (*La Galileo*), il sedicesimo episodio della stagione inaugurale di *Star Trek*, scritto da Oliver Crawford e diretto da Robert Gist, trasmesso per la prima volta il 5 gennaio 1967 (in Italia sarebbe andato in onda solo il 30 settembre 1981). *Galileo* (numero di fabbricazione NCC-1701/7) è il nome della navetta il cui equipaggio deve affrontare una complicata missione nel corso della storia. Tra l'altro, è proprio in questa puntata che fa la sua comparsa uno

<sup>1</sup> D.J. Eicher, *Brian May: A life in Science and Music. The Full Story*, «Astronomy», 23 luglio 2012 (<https://astronomy.com/magazine/2012/07/brian-may---a-life-in-science-and-music---the-full-story>).

<sup>2</sup> A. Balbi, *È ora di considerare Galileo un'icona pop. A cominciare dal suo dito medio*, «Wired», 14 febbraio 2014 (<https://www.wired.it/play/cultura/2014/02/14/e-ora-di-considerare-galileo-icona-pop-cominciare-dal-suo-ditomedio/>).

dei principi fondamentali dell'etica di Spock, che è alla guida del gruppo: «meglio sacrificare uno per la vita di molti». Tale massima animerà in seguito le sequenze finali del secondo film tratto dalla "serie classica", *The Wrath of Khan* (*L'ira di Khan*, 1982), diretto da Nicholas Meyer<sup>3</sup>. In seguito, una *Galileo II* (la prima era andata distrutta al termine di *The Galileo Seven*)<sup>4</sup>, apparirà nel 20° episodio della terza serie, *The Way to Eden* (*Viaggio verso Eden*), del 21 febbraio 1969<sup>5</sup>.

Ma i riferimenti a Galileo Galilei non mancheranno anche nelle produzioni dedicate a *Star Trek* successive alla "serie classica". Nell'episodio *In the hands of the prophets* (*Nelle mani dei profeti*), 20° ed ultimo della prima stagione di *Star Trek: Deep Space Nine*, andato in onda il 21 giugno 1993, si fa riferimento al processo del 1633 in cui lo scienziato toscano venne condannato per aver sostenuto che la Terra ruotasse attorno al Sole. Il tema del rapporto scienza e religione, ispirato al caso Galileo, ritorna quindi in *Distant Origin* (*L'origine della specie*), 23° episodio della terza stagione di *Star Trek: Voyager*, diretto da David Livingston e scritto da Brannon Braga e Joe Menosky. Andato in onda per la prima volta il 30 aprile 1997, esso rappresenta secondo Braga, una chiara metafora del rapporto tra Galileo Galilei e la Chiesa cattolica<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. F. La Polla, *Star Trek. Foto di gruppo con astronave*, Bologna, Editrice Puntto Zero, 1996, pp. 76-77.

<sup>4</sup> Un modellino della prima Galileo sarà visibile nel 7° episodio della prima stagione di *Star Trek: The Next Generation*, dal titolo *Lonely Among Us* (*Solo in mezzo a noi*), uscito originariamente il 2 novembre 1987.

<sup>5</sup> Da segnalare che in Italia questo episodio venne trasmesso il 10 febbraio 1980, quindi precedentemente alla prima visione italiana di *The Galileo Seven*. La rete dove *Star Trek* andò inizialmente in onda (con il sottotitolo *Destinazione Cosmo*), *Telemontecarlo*, fece uscire le puntate senza rispettare l'originaria sequenza cronologica. Va ricordato, comunque, che il pubblico italiano aveva già avuto l'opportunità di conoscere *Star Trek* grazie alla omonima serie a fumetti, edita dalla casa editrice Fratelli Spada di Roma, che uscì a partire dall'aprile 1972, seguita da altri albi pubblicati in ordine sparso nella collana «Albi Spada». E proprio nel secondo numero di questa serie, intitolato *Il giorno degli inquisitori*, i lettori ebbero modo di ammirare anche la navetta *Galileo*.

<sup>6</sup> Brannon Braga *Reflects on «Distant Origin»*, «*Star Trek Monthly*», 1, n. 28, 17 giugno 1997.

Forse Galileo non ha sfondato come “icona pop”, se paragonato ad altri scienziati, ma ogni tanto il suo nome compare là dove uno meno se lo aspetterebbe, ad esempio nel terzo album degli *Haggard*, un gruppo musicale tedesco nato nel 1991, che spazia dall’heavy metal alla musica classica (spesso in un tentativo di fusione dei generi). *Eppur si muove*, edito nel 2004, è un infatti un concept album interamente dedicato a Galileo Galilei, con testi cantati in tedesco, inglese e italiano:

Nato al lume guizzante della candela  
 Scritto in tempi oscuri  
 Sulla vecchia pergamena  
 Scorre la penna  
 E dal suo braccio nasce  
 Il disegno delle volte celesti  
 È l’inizio dei tempi  
 E cambierà il mondo

Non potevano poi certo mancare all’appello i fumetti. Tra gli esempi più rilevanti spicca una delle avventure di *Martin Mystère*, il «detective dell’impossibile» creato da Alfredo Castelli e realizzato graficamente da Giancarlo Alessandrini, le cui storie hanno iniziato a comparire nelle edicole nell’aprile del 1982. Galileo Galilei, infatti, è il protagonista principale dell’episodio speciale *La donna che cadde sulla Terra*, scritto da Carlo Recango e disegnata da Rodolfo Torti, pubblicato sull’*Almanacco del Mistero 2007*, edito nel dicembre dell’anno precedente. La storia si svolge attraverso due ambientazioni separate, tra l’estate del 1609 e i primi mesi del 1610 (proprio nel momento in cui Galileo, dopo essere venuto a conoscenza dell’invenzione del cannocchiale in Olanda, ne costruisce vari esemplari, giungendo alle straordinarie scoperte astronomiche descritte nel *Sidereus Nuncius* del marzo 1610)<sup>7</sup>, e i tempi presenti (quelli in cui vive Martin Mystère). I due percorsi paralleli troveranno quindi un momento di unione nel fina-

<sup>7</sup> M. Bucciattini, M. Camerota, F. Giudice, *Il telescopio di Galileo. Una storia europea*, Torino, Einaudi, 2012.

le della storia, dove, tra le altre cose, si scopre che molte delle osservazioni galileiane furono in realtà suggerite dalla misteriosa aliena proveniente dalla cosiddetta *Spada di Orione* (visibile a sud della *Cintura di Orione*), che è l'altra protagonista dell'avventura.

Non sorprende, inoltre, che Galileo Galilei sia protagonista in alcune storie realizzate dalla Disney, da sempre sensibile alla trasposizione a fumetti di tematiche storiche, anche a carattere scientifico. Nel 1977, nell'ambito della serie *Disney Goofy Classics* (sviluppata allo Studio Disney USA nel 1975 da Carson Van Osten)<sup>8</sup>, è stata ad esempio pubblicata la parodia dal titolo *Galileo Goofy Galilei*, scritta da Carl Fallberg e disegnata da Hector Adolfo de Urtiaga. La trama è molto divertente, ma l'attinenza alle vicende reali lascia a desiderare, se non per alcuni inserti espliciti all'interno della storia, che comunque hanno il loro valore<sup>9</sup>.

Molto più accurata è invece *Galileo e l'albero della scienza*, scritta da Augusto Macchetto e disegnata da Paolo Mottura, uscita sui numeri 2824 e 2825 di «Topolino» del 12 e 19 gennaio 2010. Pico de Paperis, proprio sotto la Torre di Pisa, racconta a Qui, Quo e Qua, ed altri loro amici in gita premio in Italia, le vicende salienti relative alla vita e all'opera di Galileo. La storia, uscita in concomitanza con le celebrazioni per i 400 anni delle scoperte effettuate con il cannocchiale (e poi rese note, come abbiamo già detto, qualche mese dopo nel *Sidereus Nuncius*), era accompagnata da pagine di approfondimento storico e scientifico<sup>10</sup>, seguendo una vocazione editoriale inaugurata dalla Mondadori, storica casa editrice delle avventure Disney (che però avevano visto la luce in Italia nel 1932 per

<sup>8</sup> Si veda A. Becattini, *Disney a fumetti. Storie, autori e personaggi, 1930-2018*, Reggio Emilia, ANAFI, 2019, pp. 138-139.

<sup>9</sup> In Italia la storia è stata pubblicata nel volume *Il grande Pippo*, Milano, Mondadori, 1979, contenente anche le parodie relative a Leonardo Da Vinci e Cristoforo Colombo.

<sup>10</sup> Per celebrare l'occasione, ai volumetti erano anche allegati i pezzi per la costruzione di un cannocchiale, iniziativa che continuò per i tre numeri successivi, accompagnati da vari inserti esplicativi, sempre dedicati a Galileo, o all'astronomia più in generale.

merito della celeberrima Nerbini di Firenze)<sup>11</sup>. Con qualche (e ovvia) licenza poetica, *Galileo e l'albero della scienza* riporta molte informazioni esatte, e spesso non banali, come nella migliore tradizione della Disney nostrana, i cui autori hanno sempre posto una grande attenzione alla documentazione a supporto delle loro storie<sup>12</sup>, a partire dalla prima grande parodia italiana, *L'inferno di Topolino*, opera del geniale Guido Martina<sup>13</sup> (si tratta di un vero e proprio poema in terzine dantesche), e illustrata da Angelo Bioletto, uscita sui numeri dal 7 al 12 del nuovo «Topolino», il cosiddetto *formato libretto* (che è ancora quello odierno), tra l'ottobre del 1949 e il marzo del 1950.

Tuttavia, come è stato giustamente ricordato, le storie di Topolino sono ricchissime non solo di riferimenti storici, ma anche di contenuti scientifici e filosofici e «possono costituire il punto di partenza di una ricerca speculativa»<sup>14</sup>, molto utile anche dal punto di vista didattico. In particolare, è stato Giulio Giorello a dedicare a questo argomento un intero libro, nelle cui pagine il nome di Galileo ricorre spesso. Ad esempio, esaminando in dettaglio la storia *Hoosat from Another Planet* (nella traduzione italiana, *Il deserto del nulla*)<sup>15</sup> di Bill Walsh, realizzata graficamente da Floyd Gottfredson, edita tra l'ottobre del 1952 e il febbraio del 1953, Giorello scrive: «Quando Pippo ha l'impressione che il deserto sia stregato e che la sua vista non funzioni più, perché gli pare che il Topo, che l'attende sulla macchina in sosta per consentirgli la sepoltura del nonnesco cipollone, all'improvviso si allontani da lui, l'amico gli fa nota-

<sup>11</sup> A. Becattini, A. Tesauro, *Storia di Nerbini, avventuroso editore*, Giffoni Valle Piana, Tesauro, 2021, 2 voll.

<sup>12</sup> Cfr. su questo M. Ciardi, *Tutta la letteratura a portata di papero*, «Il Sole-24 ore», 3 dicembre 2016 (<https://st.ilsole24ore.com/art/notizie/2016-12-02/tutta-letteratura-portata-papero-192147.shtml?uuid=ADnWGP3B>)

<sup>13</sup> A. Becattini, A. Tesauro, *Guido Martina e l'età d'oro Disney in Italia*, Giffoni Valle Piana, Tesauro, 2017.

<sup>14</sup> A. Sani, *I filosofi e le nuvolette. La ricerca del sapere*, Messina-Firenze, G. D'Anna, 2010, p. 1. In particolare, per il contesto Disney, si veda il capitolo «Leibniz, Topolino e i mondi possibili».

<sup>15</sup> Pubblicata per la prima volta in Italia a partire da «Topolino» n. 63, 25 marzo 1953. La storia si conclude su «Topolino» n. 69, 25 giugno 1953.



re che inavvertitamente si è seduto su un armadillo che pian piano cammina; e quindi gli impartisce una lezione di relatività stile Galileo o Cartesio: chi è fermo su una nave che viaggia senza scosse può avere l'impressione che sia il porto ad allontanarsi da lui»<sup>16</sup>. Proprio Cartesio è il filosofo più citato nel libro di Giorello, che spesso accosta il pensiero di Descartes a quello di Topolino, «perché il dubbio è il suo metodo», fino al punto di affermare, commentando *The Miracle Master* (da noi *Topolino e la lampada di Aladino*)<sup>17</sup>, nata dall'inventiva del geniale Floyd Gottfredson (anche se sceneggiata da Merrill De Maris), uscita negli Stati Uniti tra il settembre del 1939 e il gennaio del 1940: «Forse uno dei libri che Minni gli ha scagliato sulla testa doveva contenere le *Meditazioni Metafisiche* del grande filosofo francese»<sup>18</sup>.

Se le considerazioni di Giorello siano centrate oppure no, lo lasceremo stabilire a Mariafranca, essendo una delle riconosciute specialiste, anche a livello internazionale, dell'opera di René Descartes.

### 3.

Siamo giunti al termine della nostra divagazione, che forse è stata anche qualcosa di più. Ma ci sarà un modo logico per ritornare al punto di partenza, cioè ai Queen e a Freddy Mercury? Certamente sì. La storia della band rock britannica, infatti, è indissolubilmente legata alla Disney, dato che nel 1990 i Queen rescisero il contratto per il Nord America con la casa discografica Capitol, firmando per la *Disney's Hollywood Records*, con la quale pubblicarono *Innuendo*, l'ultimo album in cui compare Freddy Mercury, il quale scomparve a Londra il 24 novembre 1991. Poco prima della morte, Mercury, pur in

<sup>16</sup> G. Giorello (con I. Cozzaglio), *La filosofia di Topolino*, Milano, Guanda, 2013, p. 139.

<sup>17</sup> Edita su «Topolino» (formato giornale) nn. 372-385, 8 febbraio 1940-9 maggio 1940.

<sup>18</sup> G. Giorello (con I. Cozzaglio), *La filosofia di Topolino*, cit., p. 74.

precarie condizioni di salute, riuscì a girare quello che sarebbe stato l'ultimo videoclip della band con lui presente, per il brano *These Are the Days of Our Lives*<sup>19</sup>. Realizzato in bianco e nero, il videoclip venne presentato per la prima volta soltanto il 9 dicembre 1991. Successivamente, ne fu messa a punto anche una versione americana, proprio dai Walt Disney Studios, che faceva ampio uso di bellissime immagini animate, inserite all'interno del video, questa volta a colori<sup>20</sup>:

These are the days of our lives  
They've flown in the swiftness of time  
These days are all gone now but some things remain  
When I look and I find no change.

<sup>19</sup> J. Runtagh, *Freddie Mercury's Final Bow: Director Rudi Dolezal Recalls the Queen Legend's Poignant Last Video*, «People», 20 febbraio 2019 (<https://people.com/music/freddie-mercury-last-music-video-rudi-dolezal-interview/>).

<sup>20</sup> Non era comunque la prima volta che i *Queen* utilizzavano l'animazione per la realizzazione di un loro video. L'avevano già impiegata in occasione di *Save me*, contenuta nell'album *The Game* del 1980.







Finito di stampare  
per STEM Mucchi Editore  
nel mese di ottobre del 2023



