



## **Bollettino della Società Filosofica Italiana**

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 219 - settembre/dicembre 2016

### INDICE

E. Spinelli, <i>Editoriale</i>	p.	3
<b>Natura vs. Libertà</b>		
J.C. Laursen, <i>The Moral Life of the Ancient Skeptics: Living in Accordance with Nature and Freedom from Disturbance</i>	»	5
G. Alliney, <i>La denaturalizzazione della volontà in Giovanni Duns Scoto</i>	»	23
S. Charles, « <i>Dieu ne joue pas aux dés</i> »: <i>liberté et nécessité selon Voltaire</i>	»	37
G. Gembillo, <i>Natura e Libertà nelle riflessioni degli scienziati del Novecento</i>	»	55
<b>Studi e interventi</b>		
M. Migliori, « <i>Umano, sempre e necessariamente umano</i> ». <i>La presenza della dimensione "terrestre" nel dialogo Sull'anima</i>	»	65
<b>Didattica della filosofia</b>		
M. Imbimbo, <i>La didattica della filosofia tra progetti e realtà quotidiana: una breve analisi e qualche proposta</i>	»	83
<b>Recensioni</b>	»	93

## **BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA**

Rivista quadrimestrale della S.F.I.

*Direttore:* Emidio Spinelli

*Redazione:* Giuseppe Giordano (Coordinatore)

Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde

*Sede, Amministrazione, Redazione:* c/o ILESI/CNR

“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

*Direttore Responsabile:* Francesca Brezzi

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984

ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 25,00

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana

c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Nuova Serie n. 219 settembre/dicembre 2016

Finito di stampare nel mese di gennaio 2017

### **CONSIGLIO DIRETTIVO**

Emidio Spinelli (Presidente), Clementina Cantillo e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti), Francesco Coniglione, Rosa Loredana Cardullo, Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Carla Guetti, Stefano Maso, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Maurizio Villani.

*Segretario-Tesoriere:* Francesca Gambetti

### **INTERNATIONAL SCIENTIFIC BOARD**

Domingo Fernández Agis (univ. de La Laguna, Spagna), Andrea Bellantone (univ. cattolica di Tolosa), Thomas Benatouil (univ. de Lille, Francia), Sébastien Charles (univ. du Québec à Trois Rivières, Canada), Pascal Engel (univ. di Genève, Svizzera), Maurice Finocchiaro (univ. di Las Vegas, USA), Paul Hoyningen-Huene (univ. di Hannover, Germania), Matthias Kaufmann (univ. di Halle, Germania), Peter Machamer (univ. di Pittsburgh, USA), Margarita Mauri (univ. di Barcellona), Thomas Nickles (univ. del Nevada, Reno, USA), Marian Wesoly (univ. di Poznań, Polonia), Jan Woleński (univ. di Cracovia, Polonia), Gereon Wolters (univ. di Konstanz, Germania).

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La redazione può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

*Proprietà artistiche e letterarie riservate*

Copyright © 2016 - Gruppo Editoriale Bonanno s.r.l.

ACIREALE - ROMA

www.bonannoeditore.com - gebonanno@gmail.com

*Stampa:* Edibo - Catania

## EDITORIALE

*Avere più di cento anni e non dimostrarli, anzi...*

*Ecco, confesso che questo vorrei fosse il sentimento e la convinzione che ci anima tutti, come membri di un'Associazione filosofica, che può vantare un passato lungo, importante, di sostanziosa continuità. Altrettanto sinceramente, però, non vorrei che questa certezza si trasformasse in una venerazione acritica di quel che è stato o peggio ancora nella riproposizione stanca di modelli o di schemi pericolosamente condannati alla sterilità rispetto alla complessa realtà che caratterizza il nostro ambito disciplinare.*

*Insomma, il desiderio e insieme l'aspirazione sarebbero quelli di dare corpo e concretezza a quanto nell'ottobre del 2006 Giorgio Napolitano, allora Presidente della Repubblica, scriveva nel suo messaggio di saluto in occasione del Congresso Straordinario per il Centenario della Società Filosofica Italiana: "lungi dall'essere una riflessione astratta, riservata a pochi specialisti, lontana dagli interessi dell'uomo comune, gli studi filosofici trovano oggi, grazie alla crescita culturale della società contemporanea, una cerchia di ascolti sempre più vasta, evidente nel successo un tempo inimmaginabile di manifestazioni culturali dedicate alla filosofia" («Bollettino della Società Filosofica Italiana», N.S., 189, 2006, p. 3).*

*La natura stessa della nostra Associazione è felicemente lontana da chiusure parrocchiali. Essa è sempre stata, invece, aperta all'intreccio di specialismi diversi nonché a convinte scelte di divulgazione alta del nostro sapere. Soprattutto, però, è statutariamente caratterizzata dalla fattiva mescolanza di esperienze, che vengono tanto dal mondo accademico quanto dalla incredibilmente feconda 'trincea' della Scuola Secondaria Superiore. Tutto ciò invita a muoversi nella direzione di un positivo sfruttamento dell'oggettivo interesse che circonda la filosofia come modo diverso, magari e perfino più lento e profondo, di guardare il mondo, anche questo nostro caotico e contraddittorio mondo. Siamo forse avvantaggiati, in questo, dal fatto, un unicum normativo nel panorama mondiale della formazione giovanile, che la filosofia in Italia si insegna in più di un indirizzo liceale, garantendo dunque uno spessore che direi altamente 'paideutico', la cui forza va, se possibile, ancor più incrementata e aggiornata, 'updatata', come si direbbe con gergalità ormai consueta.*

*Fra i passi significativi da compiere, dunque, ci sarà quello di far sentire, chiara e decisa, la nostra voce nel caso di qualsiasi più o meno latente tentativo di ridimensionare o addirittura cancellare la collocazione curriculare degli insegnamenti filosofici nella Scuola Secondaria Superiore. Né meno chiara e decisa potrà e dovrà essere la nostra attenzione nei confronti di tutta quell'articolata galassia, che si muove intorno alla strutturazione e alla fruizione dei contenuti filosofici a livello universitario. Tutto questo lavoro di riflessione teorica e di sistemazione didattica, sempre ancorato a un serio confronto con i testi della nostra tradizione di pensiero e a meditati esperimenti di scrittura filosofica, potrà giovare dei numerosi e produttivi risultati già raggiunti o raggiungibili in futuro grazie a una serie di corsi, seminari, convegni, congressi, incontri di studio, realizzati a livello tanto nazionale, con frequenti coinvolgimenti di*

*colleghi stranieri o di istituzioni internazionali, quanto locale, animati dall'impegno delle nostre molte, diffuse, radicate Sezioni locali.*

*Se questo è per così dire il vettore esterno dei nostri impegni, si rende necessario uno sforzo ancor più grande, affinché la vita interna dell'Associazione, anche attraverso un necessario passaggio di adeguamento dello Statuto, sia garantita da meccanismi chiari, riconosciuti, validi, di efficace cortocircuito fra centro e periferia. I progetti su cui decideremo di investire nei prossimi anni dovranno nascere dalla collaborazione con Istituzioni pubbliche: in primo luogo e di certo il MIUR, con cui saldo è il legame, ad esempio, per l'organizzazione e lo svolgimento delle Olimpiadi di filosofia sul territorio nazionale, con la conclusiva finale internazionale cui partecipiamo come membri della Fédération internationale des sociétés de philosophie; ma accanto al MIUR, magari, anche il Ministero dei Beni Culturali o ancora il CNR o altri Enti, senza trascurare realtà private, sensibili alla funzione e al ruolo formativo della riflessione filosofica, calata anche nella valorizzazione delle nostre ricchezze artistiche e attenta ai grandi mutamenti di prospettive storiche messi in moto da fenomeni di respiro epocale, come ad esempio quello delle 'migrazioni', cui non a caso è stato dedicato il nostro recente Congresso Nazionale.*

*Questi progetti, però, dovranno trovare un'eco attiva e fattiva in ogni luogo in cui, a livello locale, opera questa o quella Sezione, il cui ruolo dovrà essere non solo quello di terminale degli sforzi messi in piedi dall'Associazione nel suo complesso, ma anche di stimolo e proposta di nuovi percorsi o nuovi orizzonti di intervento a favore di una maggiore penetrazione della sensibilità filosofica nella società. Insomma, si potrà e dovrà tornare a 'chiamare alle armi' i soci, ogni singolo socio, facendo sentire a lui – o meglio a tutti noi – il peso, la responsabilità e insieme però anche l'orgoglio di far parte della grande famiglia della Società Filosofica Italiana.*

Emidio Spinelli

# NATURA VS. LIBERTÀ

## THE MORAL LIFE OF THE ANCIENT SKEPTICS: LIVING IN ACCORDANCE WITH NATURE AND FREEDOM FROM DISTURBANCE

di *John Christian Laursen*<sup>1</sup>

This paper is an exploration of the relative merits of a life in accordance with skepticism. As such, it is a contribution to answering charges that have appeared throughout the history of skepticism that skeptics cannot live their skepticism, or if they can, it would not be a good life by some standard.

The ancient skeptics claimed to live in accordance with nature, and that they were free from certain kinds of worries or disturbances. Any discussion of nature requires either a doctrine of nature, or a way of understanding the word that does not require a doctrine. We are going to see that the skeptics opted for the latter. And any discussion of freedom as a good requires either a doctrine of the good, or a reason for accepting something as a good without such a doctrine. We are going to see that the skeptics opted for the latter on this issue, too.

The elements of a skeptical life are pieced together here from a number of ancient sources, mostly fragmentary and sometimes contradictory. The difficulties in interpretation are not limited to the obscurity or ambiguity of the sources, but also come from our evaluations of what that life would be like. There are two common sorts of charges against the skeptics: one is that they are self-contradictory in some important way, and the other is that there is something inadequate or even repulsive about the ethics of the skeptical way of life. It is the latter charge that we will explore here in most depth. But we will start with the building blocks of ancient skepticism, and then a quick review of the charge of self-contradiction.

### 1. *The basic elements of a skeptical life*

Life in accordance with ancient skepticism can be understood as a kind of self-fashioning or self-grooming not unlike what Michael Foucault brought

<sup>1</sup> University of California, Riverside (johnl@ucr.edu).

out in his explorations of sexuality and other aspects of self-grooming<sup>2</sup>. There is much debate about the elements of ancient skepticism, but there is a consensus that there were basically two schools. The Academic skeptics were named after two skeptical heads of Plato's Academy after Plato's death, Arcesilaus and Carneades. The Pyrrhonian skeptics took their name from Pyrrho of Elis (ca. 365-275 BC). We shall focus on the latter school here, and our chief sources are Sextus Empiricus (ca. 180-210 AD) and Diogenes Laertius (early third century AD).

In *Outlines of Pyrrhonism* Sextus Empiricus described what the skeptics did as an "ability" (*dynamis*) and a "way of life" (*agoge*), thus avoiding the charge that they held a doctrine<sup>3</sup>. The ability was to oppose «appearances to judgements in any way whatsoever, with the result that, owing to the equipollence of the objects and reasons thus opposed, we are brought firstly to a state of suspension of judgment and next to a state of *ataraxia* or quietude» (*PH I 8*). The skeptic does not dogmatize «using "dogma" in the sense, which some give it, of "assent to one of the non-evident objects of scientific inquiry"; for the Pyrrhonian philosopher assents to nothing that is non-evident» (*PH I 13*). If these phrases are slightly opaque to non-experts, let us rephrase them as the point that the skeptics oppose arguments in favor of something with equal arguments against it, and that they are particularly concerned to avoid claims about truths or realities behind the appearances. As for the latter, they claimed to live in accordance with the appearances (*phainomena*) (*PH I 17*). That «honey appears to us to be sweet» they would not deny, but «whether it is also sweet in its essence is for us a matter of doubt» (*PH I 20*).

The skeptics were soon charged with the inability to do anything at all if they did not assent to truths. They answered, Sextus reported, that they lived «a life conformable to the customs of our country and its laws and institutions, and to our own instinctive feelings» (*PH I 17*). Notice that this could be done without dogmatic claims of truth or knowledge; the skeptics are not entitled to strong theory of "instinct" here, but may be using the word in a simple, ordinary language sense. Sextus spelled this lifestyle out as living in accordance with «the normal rules of life», such that «one part of it lies in the guidance of nature, another in the constraint of the passions, another in the tradition of laws and customs, another in the instruction in the arts» (*PH I 23*). But note that the skeptics were not entitled to a strong doctrine of nature, which would be dogmatic. Hans Blumenberg charged that the skeptic

<sup>2</sup> M. Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Vintage, New York 1990.

<sup>3</sup> Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, tr. R.G. Bury, Harvard University Press, Cambridge 1976. Cited in the standard form in the literature as *PH*, book number, and paragraph number; here, *PH I 8*, *PH I 11*, and *PH I 21*. On the skeptic *agoge*, see R. Ioli, *Agoge and related concepts in Sextus Empiricus*, «Sicilorum Gymnasium», 56 (2003), 401-428.

«falls back on “nature” without wanting to admit it and without wanting to give content to this concept»<sup>4</sup>. But that is not fair. In response to the question, “Does the skeptic deal with physics?”, Sextus is clear that «as regards making firm and positive assertions about any of the matters dogmatically treated in physical theory, we do not deal with physics» (*PH I 18*). So saying that the skeptics lived in accordance with nature must be taken in some common sense usage as what appears natural to them, but without a theory of the truths of nature behind it. The last of these rules, *didaskalia technon*, might be loosely translated as “we get a job, and do what we are trained to do in that job”. And we can do that without any strong sense of truth or knowledge: this is just what people in this job do.

Sextus supplies a series of modes of argument that the skeptics use to create equipollence of arguments. One of them is especially relevant to social life. It is the tenth mode, based on the differences among «rules of conduct, habits, laws, legendary beliefs, and dogmatic conceptions» among different peoples around the world (*PH I 145*). In effect, this means that “nature” does not supply us with firm and unambiguous guidance about how to live. For anything accepted as the right way to live in one place, there is somewhere else where it is seen as wrong. So if we are going to ask ourselves which is the right way, we are going to find opposite arguments on all sides, and then suspend judgment. Then we find ourselves in mental tranquility and live in accordance with the local laws and customs or our instinctive feelings. The result, Sextus observed, was that «in regard to matters of opinion the skeptic’s end is quietude, and in regard to things unavoidable it is moderate affections (*metriopatheia*)» (*PH I 20*). Perhaps it can be added that the skeptics were also not entitled to a strong theory of what was and what was not avoidable, so this, too, must be understood in a common-sense way as things that appear unavoidable to some person at some moment.

Sextus pointed out that the skeptics developed their own vocabulary and rhetoric. The vocabulary used noncommittal words like «perhaps», «possibly», and «maybe» (*PH I 191ff.*). Other elements of skeptical rhetoric included the sayings «no more one thing than another» and «I determine nothing» (*PH I 14*, *PH I 187-209*). If these sound like firm judgments of truth, he explains that they are not: «the skeptic enunciates his formulae so that they are virtually cancelled by themselves»; he «states what appears to himself and announces his own impression in an undogmatic way, without making any positive assertion regarding the external realities» (*PH I 15*). The rhetoric of the skeptic has been well-described as “ordinary language”, recognizable by

<sup>4</sup> H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge 1983 (orig. 1976), 276.

those who have studied Ludwig Wittgenstein<sup>5</sup>. If skeptical language really is like ordinary language, then perhaps skeptics can even use words like “truth”, but they will not mean them as strong epistemological commitments. When Sextus described the «normal rules of life», he added that «we make all these statements undogmatically» (*PHI* 24).

In another work, Sextus raised a difficult dilemma in political life. What if a tyrant orders us to do some “forbidden act”, and says that if we do not obey he will have us tortured slowly to death?<sup>6</sup> We can flesh the example out here by mentioning that Diogenes Laertius reported that some people charged the skeptics with not shrinking from killing their own parents (Diog. Laert. IX, 108)<sup>7</sup>. Aristotle gave a similar example in his *Nicomachean Ethics* (bk III, 1)<sup>8</sup>. So, what if the appalling thing were to kill your own father or mother? Sextus answers his own question with the assertion that «if compelled by a tyrant to perform some forbidden act, he will choose one thing, perhaps, and avoid the other by the preconception which accords with his ancestral customs and habits; and in fact will bear the harsh situation more easily compared with the dogmatist» (*M* 164-166). This presumably means he will follow the custom of obeying the tyrant and kill his parent, or follow the custom of rebelling against tyranny, and thus be tortured to death. Many scholars have been unsatisfied with this answer, usually because they want the skeptic to choose one of the options for good reasons and not leave it up to chance (“perhaps”) which one they will choose. I will return to one of these scholars below at length. Meanwhile, this is a tough dilemma, and we can begin to think about how a person can best respond to it.

The summary above has attempted to bring out the skeptics’ case that they were living a life without the truths and knowledge that the dogmatic philosophers of their day claimed to have. In accordance with nature (understood undogmatically) and as far as possible free from disturbance, it was not a bad life, and in some respects better than the lives of the dogmatists. Naturally, the skeptics were immediately attacked for inconsistency and for moral inadequacy.

<sup>5</sup> E. Spinelli, *Contre la rhétorique: Langage Pyrrhonien et “usage commun de la vie” selon Sextus Empiricus*, in *Philosophie et langage ordinaire de l’antiquité à la Renaissance*, ed. Jean-Michel Counet, Peeters, Paris 2014, 97-112.

<sup>6</sup> Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, tr. R. Bett, Oxford University Press, Oxford 1997, 27; Sesto Empirico, *Contro gli etici*, tr. E. Spinelli, Bibliopolis, Naples 1995, 334-337 (the first attempt to deal with the tyrant example). Hereafter cited in the text in the standard form as “*M XI*” and section numbers.

<sup>7</sup> Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, tr. R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge 1925, 519.

<sup>8</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1971, 48 (Bk. III, 1).



## 2. Was skepticism self-contradictory? Was it impossible?

The first charge against the skeptics, that what they say they do is self-contradictory or impossible, will be dismissed here rather quickly<sup>9</sup>. The charge of self-contradiction sometimes amounts to the argument that the skeptics must take some things as true, even if they are only the arguments that they use to arrive at skepticism. If they suspend judgment about everything, don't they have to suspend judgment about suspending judgment as well? If they suspend judgment because of the equal weight of arguments or appearances on both sides of an issue, aren't they committed to the claim that those arguments are indeed equal, and isn't that a claim to a truth? This argument is sufficiently refuted by the skeptics' many assertions that all they are committed to is that the arguments or appearances on both sides of an issue seem to be equal to them at a particular moment, and that they are always ready to revise their estimates when more information or appearances are found. Thus they are not committed to the claim that they have found equal arguments for all times and all places, but only that at this moment they appear to be faced with equal arguments. The apparently equal arguments or appearances work for them in the sense that they find themselves suspending judgment upon seeing or hearing them, and tranquility follows. They make no claim about what other people should do in these circumstances, or about what they themselves will do in the future. As Richard Bett puts it, skepticism «consists of *doing* something on an ongoing basis [...] it is not a conclusion, and it is not achieved once and for all»<sup>10</sup>.

## 3. The ethics of the skeptical life

Richard Bett has also provided an excellent summary of the implications for ethics of ancient skepticism. On the issue of self-contradiction, he makes the important argument that Sextus appears to make dogmatic claims about matters of ethics in *Against the Ethicists* (122ff.). Whether it is true that these

<sup>9</sup> For more extensive criticism of the work of Martha Nussbaum and Benson Mates, among others, see J.C. Laursen, *Yes, Skeptics Can Live Their Skepticism and Cope with Tyranny as Well as Anyone*, in J. Maia Neto and R. Popkin (eds.), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought*, Amherst, N.Y. 2004 (Humanity Books/Books Series of the Journal of the History of Philosophy), 201-223, and Id., *Skepticism, Unconvincing Anti-skepticism, and Politics*, in M.A. Bernier and S. Charles (eds.), *Scepticisme et modernité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2005, 167-188.

<sup>10</sup> R. Bett, *Ancient Scepticism*, in R. Crisp (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2013, 120. Hereafter cited by page number in parentheses in the text.

are dogmatic assertions, or simply arguments *ad hominem* to counter-balance other assertions, is a matter for scholarly debate, and I will not enter that debate here. Rather, I will focus on the other fork of his critique of skepticism: the ethical side. In the last three pages of his chapter, Bett observes that «skepticism nowadays – in fact, at least since Descartes – has typically been seen as a threat to be contended with, rather than a welcome source of relief» (125). I have no doubt it has been seen in that way, but of course the question is whether it is right to see it as a threat.

Bett judges that Sextus's claims that skeptics are better off than non-skeptics because they do not believe that anything is good or bad by nature are «less than compelling» (125). He observes that «the notion that belief that things are in reality good or bad is a source of disturbance, and freedom from such belief a source of calm, seems to be plausible in some cases, but not in others» (125). He goes on to assert that «often, on the contrary, firm moral beliefs are themselves a comfort in difficult situations, whereas the lack of a clear moral compass causes anxiety», and adds that these responses «would surely also vary from person to person» (125). I think this means that some people will obtain tranquility from skeptical methods always, some sometimes, and some never. Similarly, some people will draw comfort from dogmatic moral principles always, some sometimes, and some never. And it is not only the ones who have low moral standards who might fail to obtain tranquility from their moral principles. For example, firm moral principles that one cannot live up to because one is a coward, or if you think you should be humble but you are too proud, might make one unhappy and the opposite of calm. The philosopher Ludwig Wittgenstein is an example of someone who suffered a great deal from his own inability to meet his own high moral standards<sup>11</sup>.

Part of the point of the skeptics' description of their ability and way is surely that they do not feel anxiety when they find themselves without a dogmatic moral compass. Or perhaps it is that their moral compass is the customs and laws around them, or their own impulsive moral feelings, so they do not need the dogmatists' firm moral compass which claims to be based on truths about the nature of things. Bett goes on to conclude that the «blanket assertion that believers in things by nature good and bad are afflicted by constant worry, and that skeptics are simply free from all of that, seems excessively one-sided – and also excessively dogmatic» (125). But Sextus may be saying this only in the sense that we skeptics observe that those dogmatists seem to worry a lot, and that we skeptics do not worry – not so much “sim-

<sup>11</sup> See many of the anecdotes in R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Penguin, New York 1991.

ply”, but as we practice our “way”. In any case, a skeptic could afford to admit that some dogmatists seem to obtain calm from their strong beliefs about good and bad. Maybe the assertion that the dogmatists always worry is designed to counterbalance the dogmatists’ own assertions that their dogmatic beliefs always bring them calm. It is enough for the skeptics to observe that in their own cases, it is suspension of judgment about those truths that is followed by tranquility. There may be two kinds of people: those who worry when they believe things are good or bad by nature, and those who do not worry because they do not believe things are good or bad by nature. Skepticism works for the latter.

Bett addresses the tyrant case (122). Recall that this is the one where a tyrant orders you to do something appalling or be tortured to death. Bett describes the skeptic’s response as to «do whatever his upbringing has disposed him to do» (125). Let me observe that this sounds like an account of what most people do with most of their ethical choices. But Bett goes on to say that the skeptic will be doing this «without having any convictions either way about the rightness of wrongness of his action» (125). This may not be quite right. Even if we do not know whether or not something is right or wrong by nature, we can have feelings or impulsive reactions to it (recall that the skeptics follow instinctive feelings and the rule about the promptings of nature, both of which might be glossed as feelings about right and wrong that we have been habituated to have). We can be repelled as if by nature, although this is really a matter of custom. Maybe there is a milder sense of rightness or wrongness that the skeptic can hold without being committed to truths of nature. So the skeptic will not have dogmatic moral principles, but still may feel that what he does is right, or if he is a coward, what he does is wrong. But if he gets too upset about it, he can always make equipollent arguments from the other side, so that he suspends judgment about what the right thing or wrong thing to do might have been.

Bett worries about the skeptic’s detachment. He wonders: «could anyone in such a crisis be expected to remain as detached from his own actions as Sextus says the sceptic is?» (125). Such cases «seem to force a conscious and deliberate choice, in which one identifies with certain values and rejects others» (126). But can’t you identify with certain values without taking them as truths about the nature of things? Can’t they be a matter of impulse or habit, without having any claim to deep truth? Instead of saying “it is a truth that I should behave like a hero here”, you could tell yourself, “my people have always been heroes” or “I have a deep desire to be a hero”. Later, Bett asserts that the skeptic’s attitude toward «his own dispositions is peculiarly passive and unengaged» (126). I do not know why acting in accordance with customs and laws and by impulse must be passive and disengaged. Just because the skeptic’s behavior cannot be

rooted in a commitment to truths behind appearances does not mean it cannot be rooted in one's personality and emotions and character, understood as developments of habit and custom and instinctual feelings.

At one point I think Bett goes seriously wrong. He writes that «if habitual dispositions are what determines the sceptic's response, it is overwhelmingly more likely that he will take the easier course – that is, submit to the tyrant's demand rather than stand up to him» (126). But how does Bett know this? I am not aware of any place in which Sextus says that the skeptic takes the easiest course. And a skeptic would ask, which is the easiest course here? One can imagine that turning oneself over to the tyrant's minions might in fact be easier than to «commit some atrocious act» (122) if that means killing and eating one's parent. Bett answers that «Nor is it open to Sextus to suggest that which decision *counts* as easier is itself relative to one's societally induced dispositions. Thwarting the tyrant, in this example, will result in torture, and Sextus concedes that the sceptic is affected by pain, regardless of what dispositions his society has inculcated in him» (126). But Sextus has given us an account of how we have been socialized to use methods of coping with pain by diminishing its importance (*M XI* 150-161). We may add that Sextus's concession that the skeptic will feel pain does not mean, without more, that he will always avoid it. And what about the other choice: won't doing something appalling cause some sort of pain, too? If the atrocious act was to kill your own father, and you have lived with and loved your father, you may have strong ties of affection that you don't want to lose. And physical pain or torture have often been thought to be easier to bear than psychological or emotional pain. Physical pain has often been undertaken in the name of friendship or pride, not only in the name of moral truth. A movie came out in 2015 titled *Unbroken* in which the main character survives a brutal Japanese prison camp. When offered a comfortable position if he will collaborate with the enemy, he refuses, and is then often beaten almost to death. He does not explain his survival in terms of the principles he is acting for, but by remembering the “torture” he learned to endure as an Olympic athlete. Surviving torture was all about training or self-grooming. So I think it would be hard to tell which is the easier, less painful choice here. Sceptics might well suspend judgment about that, and then do what their local customs (either heroism or quietism) or instinctual feelings suggest.

In discussion of the tyrant case Bett mentions «the sceptic's natural inclinations to avoid hardship» (126). Again, where does Bett get this from? It sounds like amateur hedonist psychology. But we have already seen that Sextus provides ways of coping with pain (*M XI* 150ff.). And lots of people do things the hard way for no great moral principle but for the sake of the challenge. Perhaps some people have a natural inclination to get into hardships. So a skeptic with such an inclination could deliberately choose the

harder choice, assuming he or she could determine which one that was. In another chapter which tracks in part Bett's chapter in *The Oxford Handbook* he asserts that an athlete who does not think that great athletic achievements are really important «in the scheme of things [...] is less likely to become a star» than one who does<sup>12</sup>. But this is surely an empirical question, and I could imagine that some athletes who do not overweigh the importance of what they are doing might do better than some who think the whole world is at stake in every race they run. If nothing else, they may be able to concentrate better if they are not obsessed with the high stakes.

Bett goes on to argue that «the more general conformism of the sceptic, as Sextus portrays him, is another unattractive feature» (126). I would suggest that almost all of us are conformists on most issues at most times. And many, many conformists are conformists because they accept a dogmatic moral theory, not because they are skeptics. It is an empirical question whether skepticism generates more conformism than dogmatism, or the other way around, and I doubt that anyone knows the answer. So skepticism may be no more “unattractive” than dogmatism.

And now, what are we talking about conforming to? Bett writes that «challenging the status quo would require one to have some dispositions at odds with the prevailing norms» (126). This seems to assume that the prevailing norms are monolithic and unchanging. But every society has a multitude of differing customs and norms. So one can conform to any number of different customs; one can conform to the custom of rebellion and opposition, or of quietistic submission to the authorities. One can conform to the customs of the latest fad, or the customs of the longest-standing traditions. Historians of tradition have long pointed out that no tradition ever survives without evolving over the years; no culture of any size fails to have competing and contesting traditions; and there has probably never been an important custom that remained unchanged for even a decade, let alone centuries<sup>13</sup>. So conformism would have to change as the customs it conforms to change. It is often the case that the mainstream *status quo* is challenged from within, one side of the *status quo* against the other. So there is no reason why a skeptic, conforming to one end of a customary way of life, may not challenge another end of the customary way of life. Or the skeptic might challenge a *status quo* based on what Sextus called “instinctual feelings”.

Bett admits that factors like unconventional parents might lead one to be less of a conformist (126, C69). But unconventional parents sometimes

<sup>12</sup> R. Bett, *How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?*, in D. Machuca (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, 8.

<sup>13</sup> See E. Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1981.

produce the most traditional children, and traditional parents sometimes raise the most unconventional children, so it may not be easy to predict what effect parental guidance will have. Bett also worries that it is «unlikely that the sceptic will step far outside the status quo if (as will surely often be the case) that would be difficult or unpopular» (126). Bett seems to be assuming that many dogmatic moralists will be able to step outside the *status quo* and do the unpopular and difficult thing, but I suspect that more dogmatic moralists are committed to the status quo than against it, at least if their education took hold. So they are even more likely not to step outside the *status quo* than the skeptics. And as for the skeptics, some people do the unpopular thing just because they are ornery, or naturally willful or conflictive, or like a challenge. Some people are naturally attracted to difficult things. So skeptics could step outside the *status quo* without commitment to a moral truth.

Bett concludes with the observation that «if *ataraxia*, tranquility, is what one values above all else», then it may be worth giving up the moral commitments that only the truth can give you (127). But, he says, «most of us care a good deal about some other things as well», which presumably means things like love and justice and fairness (127). I am not sure why a skeptic could not be understood to care about things such as family and friends and justice without being committed to truths and knowledge about them. Is normal caring as we understand it today a matter of moral truths, or of feelings and customs and habits? And then Bett adds, «this [caring about other things] is no doubt one reason why skepticism was never a very widespread movement in the ancient world» (127). I am not in a position to opine about the numbers of skeptics in the ancient world, and I wonder if Bett has empirical evidence about how widespread it was. But I will hazard the guess here that there are in fact rather many people today who live more or less in conformity with the broad outlines of the skeptic way as described by those ancient skeptics. That is, they rarely think too much about the truth behind their moral judgments, and go with the moral judgments they have been taught to feel. Habit accounts for much more of their lives than moral truth. Even if they have been taught to think of their society's moral truths as true, they may have no more epistemological authority for them than that they were taught them as children.

In a chapter that came out a couple of years before the chapter we have just discussed, Bett explored a puzzle in Sextus Empiricus, which is that in *Against the Ethicists* Sextus writes as if he is not recommending suspending judgment about the issue, but rather asserting that nothing is good or bad by nature<sup>14</sup>. This would seem to be a dogmatic claim, and maybe Sextus is

<sup>14</sup> R. Bett, *Scepticism and ethics*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 181-194.

backsliding here. Bett suggest that this is a reversion to an earlier form of Pyrrhonism «in which such negative conclusions were normal» (185). Sextus's point is that a skeptic who suspends judgment or does not believe that things are good or bad by nature will not suffer the extra anxieties caused by believing something is good or bad by nature. To put it another way, the skeptic will enjoy a good without believing that it is a truth of nature that it is a good and thus worrying about whether it will continue, and suffer a bad without believing that it is a truth of nature that it is a bad and thus suffering doubly because of the sense that it is unfair that I am suffering this, etc. This can still be understood as skeptical, Bett observes, because «it refrains from any attempt to specify how things are by nature» (185).

It is also in the last pages of this treatment that I find points to disagree with. Bett observes that in several places Sextus writes as if the problem is that «belief in things that are by nature good or bad lead to intense turmoil; one is obsessed with obtaining the good things [...] and avoiding the bad things» (189). According to Sextus, the «sceptic merely feels hunger, pain, etc., whereas the non-sceptic also has the belief that this condition is bad – which [...] drastically raises the anxiety level» (190). But Bett points out that «those with firm beliefs about the moral order of things are often calmer than those whose minds on such matters are not made up» (190), and here we are back to the point that some people become tranquil when they have moral truths, and some people become tranquil when they do not; we may judge that the former will be better off if they become dogmatists and the latter will be better off as skeptics, if what everyone is after is tranquility.

Bett invokes the tyrant example, and recognizes that «some societies encourage subservience to authority more than others; some encourage perseverance through thick and thin more than others» (191), and he is surely right about that. So the skeptic can go either way. Bett goes on to assert that the skeptic is «reacting passively [...] without identifying with any of the values that might dictate a choice either way» (191). I wonder if this is true. Is it so passive that one kills one's parent? Or that one refuses and is tortured? And what is identifying? Cannot one identify with traditional and customary values, or instinctual feelings? The skeptics cannot identify with a value because they know it as a truth of nature, but why can't they identify with customs and habits and feelings?

Here again, Bett claims that the «harder» decision is to «challenge the tyrant» (191). He adds that «it is hard to believe that, in the absence of all convictions, the sceptic is as likely to take the harder way as the easier way» (192). I have already challenged this reasoning on both points: Sextus does not say that skeptics naturally choose the easiest way out, and it may not be at all clear which is the easiest. Bett asserts that the tyrant case «does seem to

demand that one “take a stand” – that is, bring some set of personal beliefs to bear on the decision» (191). But either choice here is taking a stand, and although our choices may be rooted in our ancestral customs, they can be understood as personal beliefs, too (but not claims about the truth).

Bett then compares the case to Sartre’s example of a young man who has to choose between comforting his mother or joining the Resistance. «What the young man had to do, according to Sartre, was simply to act one way or the other, and thereby make of himself a certain type of person through that commitment. Sextus’s account is, in a certain sense, the exact opposite; one’s choice will reflect whatever type of person one has been made by the influences around one – commitment has nothing to do with it» (192). But what is “commitment” here? In Sartre’s case, doing something somehow commits oneself to being a certain type of person, but one could imagine someone wavering and going back to the other choice. Perhaps we could only speak of commitment if the person continued in their choice for some period of time, and wouldn’t that indicate that it had become a custom or habit? And why can’t the habits and customs according to which the skeptic chooses also be understood as commitments? Maybe most of our commitments really derive from the influences around us. I suspect that a Wittgensteinian would confirm that we judge commitments from behavior. Is there any reason to believe that skeptics who act from custom cannot look as much or more like they are committed than the Sartrean existentialists who act on some sort of impulse which creates their commitment?

Bett thinks that «on Sextus’s account, sceptics are not likely to be social reformers» (192). But a skeptic can act on a set of customs and social influences which militate in favor of social reform. Bett thinks, as we have seen, that the skeptics will have «a stand-offish attitude towards whatever values have in fact shaped his dispositions», and that «would surely limit his tenacity in challenging the status quo» (192). But it is not obvious that tenacity correlates fully with the possession of moral ideals. One could be tenacious just because that is one’s personality, one’s habitual way of living, and so forth. And one could have strong moral principles and yet be pusillanimous in carrying them out. Bett offers a model of the morally committed: «Could one imagine a sceptic doing what, say, Nelson Mandela did?». But Nelson Mandela’s public image was of calm perseverance, not of eating his heart out in frustration and rage at injustice. No one accuses him of lack of commitment even though he did not seem to get upset and indignant. And as for his principles, he might have appealed to world-wide customs of justice as equality and to personal “instinctive feelings” along with true principles of justice. It is not clear that if you remove the true principles you would change the behavior much.



Bett worries that the skeptic «does not seem to be, in the usual sense, an ethically involved agent» (192). This observation depends on a contestable definition of what an ethically involved agent is. Philosophers naturally come to believe that people have developed rational ethical systems based on truths about nature and the moral world. But what if most of ethics is about customs and habits and instinctual feelings in Sextus's sense? Recent social and political psychologists seem to agree on this point. To quote one of them, «frequently we do not think much before acting»; «social norms are habitually followed in an automatic way» without thinking about them<sup>15</sup>. Thus, «children [...] learn group norms by observing and imitating the practices of older children and adults, without being able to justify or even conceptualize them. Once learned, such norms and practices subsequently operate unconsciously»<sup>16</sup>. This does not even require suspension of judgment: there is no conscious judgment at all. Of course, this does not mean that all norm following is automatic, but it should give pause about assuming that all norm following is based on making a judgment.

Bett is surely right that many «ordinary and conventional members of society do not share the sceptic's stand-offish attitude toward the values on which they act, any more than do ardent believers in social change» (192). It is interesting to observe the vocabulary here: “stand-offish” is not a technical term. Bett is trying to capture what the skeptics call tranquility. But is it self-evident that tranquility is such a bad way to go through life? Who accomplishes more beneficial social change, the ardent believers or the methodical reformers? What drives the most successful social changers: habits, customs, and instinctual feelings, or truths about nature?

Many philosophers since Descartes have been upset by the skeptics' deflationary descriptions of moral life. Many of us would like to think that we, and most people, live up to high, unimpeachable moral standards. When the skeptics assemble reminders that in fact this often just adds a level of unnecessary suffering, we do not like it. But even modern philosophers sometimes judge that “fanatics”, “extremists”, and the overly self-righteous often succumb to moralism and moralistic preaching, and that they should dial their claims back<sup>17</sup>. The skeptics take this one step further, by asking the philosophers and believers in truths in nature and ethics to dial their claims back.

Of course, one can understand that some people will think the skeptics dial it back too much. In one of his chapters, Bett says that it is precisely the

<sup>15</sup> C. Bicchieri, *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 47, 68-69.

<sup>16</sup> Ivi, 97.

<sup>17</sup> See J.C. Laursen-M. Oakeshott, *Michael Oakeshott, Wendy Brown, and the Paradoxes of Anti-Moralism*, «Ágora. Papeles de filosofía», 32 (2013), 15-32.

goal of tranquility that is worrisome, not the lack of knowledge of truths of nature<sup>18</sup>. He recognizes that some philosophers who do not believe in good or bad by nature have nevertheless endorsed admirable passionate positions in ethics and politics which might have denied them tranquility, providing examples from Sartre and A.J. Ayer<sup>19</sup>. It may be intuitive that we want people to be worried and upset about some things in the field of ethics. But it is also possible that cool hands and minds face and defeat injustice (as defined by custom or impulsive feeling) better than the worried and upset (who are defining it as truths of nature). So the tranquil skeptic may be as ethical as the upset dogmatist in some times and places. At one point Bett observes that «the thought that “nothing matters any more” may sound more like a symptom of depression than of tranquility», but I am not sure that suspending judgment about the truth behind moral claims is well described as the same as thinking that “nothing matters any more”: that sounds like a dogmatic assertion<sup>20</sup>. In any case, Sextus does not claim that skeptics have no emotions: indeed, he specifically admits that «we yield to those things which move us emotionally and drive us compulsorily to assent» (*PH I* 193). And Bett recognizes that dogmatic moralists can also be calm: «those with firm beliefs about the moral order of things are often calmer than those whose minds are not made up», but at this point he does not raise the point about wanting people to be upset about some moral issues<sup>21</sup>.

Bett’s judgment that what Sextus has described is «unappealing» (191) and «unpalatable» (193) suggests that there is an emotional element to our judgments about the skeptical life. It also suggests that there is a better alternative, as if “true believer” ethics is not responsible for many unappealing and unpalatable behaviors in the past. If the final standard for judging is going to be what sort of life is led, and what our reactions are to people who lead this life, we will have to pay careful attention to the differences between a life in accord with appearances, customs and habits, instinctual feelings, the laws and institutions, and life in pursuit of a dogmatic ideal. It is not obvious to me which is the better life.

<sup>18</sup> R. Bett, *How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?*, cit., 13. See D. Machuca, *La ataraxia pirrónica*, in J. Ornelas and A. Cíntora (eds.), *Dudas filosóficas: Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno, y contemporáneo*, Gedisa, México D.F. 2014, 73-99, for the argument that *ataraxia* or tranquility is not a necessary goal or feature of Pyrrhonism.

<sup>19</sup> Ivi, 13-14.

<sup>20</sup> Ivi, 13. It is true that in *Against the Ethicists* Sextus writes as if it is true that things definitely are not good or bad by nature, which is a dogmatic claim. This has created puzzles that scholars have tried to solve. But the thrust of *Outlines of Pyrrhonism* is that a skeptic suspends judgment about such claims.

<sup>21</sup> Ivi, 8.

#### 4. Commitment and moderation

Other scholars have also deprecated skepticism for the lack of commitment it has been taken to imply. For example, Martha Nussbaum has written that «A person who views every claim as having its equally powerful counterclaim and his inclination to one side as mere antiquated habit is not likely to stick up for those habits in the way that someone will who believes that they are justifiable by a rational procedure»<sup>22</sup>. First of all, we may wonder why skeptics would consider their habits «antiquated». And this «likely»: is it an empirical observation, or armchair psychology? In any case, Roger Eichorn has recently asked whether skeptical tranquility rules out caring and commitment, and concludes that it does not<sup>23</sup>. «Sextus uses bodily discomforts as examples of natural disturbances that will trouble Pyrrhonians, but it is equally natural for human beings to be disturbed by the death of a friend, an unjust war, or the rise of a political regime they find abhorrent. Just as their *ataraxia* does not prevent Pyrrhonians from seeking warmth and nourishment, neither does it prevent them from weeping at a funeral, participating in a peace rally, or opposing a political regime», which can be interpreted as «acting appropriately, in accordance with the appearances» (E 141).

Eichorn concludes that *ataraxia* probably leads to «a healthy degree of moderation (PH I 30) born of suspension of judgment on questions of *ultimate* (as opposed to *apparent*) value» (E 142). And he suggests that moderation «is a moral and political virtue» (E 143)<sup>24</sup>. Although I agree with Eichorn's critique of Nussbaum and I sympathize with his preference for moderation in many situations, I think one can carry his own critique of Nussbaum a bit further and observe that although skepticism might have a moderating effect, it also might issue in strong, immoderate commitments. The appearances combined with an activist custom or habit might make a skeptic plan to seek revenge at a funeral, engage in coercive tactics at a peace rally, and oppose a political regime with violence. Recent democratic political theorists have pointed out that true and full democracy has room for a certain amount of coercion, designed to change the terms of political debate when such debate is one-sided and unfair<sup>25</sup>. There does not seem to be any reason why a skeptic could not engage in such behavior.

<sup>22</sup> M. Nussbaum, *Equilibrium: Scepticism and Immersion in Political Deliberations*, in J. Sihvola (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2000, 193.

<sup>23</sup> R. Eichorn, *How (Not) to Read Sextus Empiricus*, «Ancient Philosophy», 24 (2014), 121-149. Hereafter cited in parentheses with the letter "E" and the page number.

<sup>24</sup> See also A. Craiutu, *A Virtue for Courageous Minds: Moderation in French Political Thought, 1748-1830*, Princeton University Press, Princeton 2012.

<sup>25</sup> See J. Medearis, *Why Democracy is Oppositional*, Harvard University Press, Cambridge 2015.

Eichorn thinks that the tyrant in Sextus's dilemma is «almost certainly a dogmatist [...] and his actions express his moral convictions» (E 142-143). Eichorn overlooks the possibility that the tyrant is thinking politically, and that his order is designed to terrorize others into obedience. He could be a skeptic, suspending judgment about the moral merits of his activities and giving his order on the basis of what he thinks appears to offer the best political outcome. So at least in principle skeptics can behave either moderately or with extremism.

Harald Thorsrud explains how a skeptic can be active beyond moderation in politics. On the one hand, if the issue is slavery «she neither believes nor disbelieves that slavery is unjust»<sup>26</sup>. She also «neither believes nor disbelieves that careful rational scrutiny of our social and political institutions will produce any improvements» (T 191). As he observes, «lacking any belief about how to make the world a better place is hardly a recipe for social activism» (T 191). But that does not mean that she «would condone slavery in practice» (T 191). Rather, «the skeptic might work just as hard as a dogmatist in seeking to end slavery», if that was what custom or impulse told her to do (T 191). If it is objected that dogmatism might help here, Thorsrud points out that presumably dogmatists raised in slave societies would be more likely to support slavery than to oppose it (T 191). Thus it seems likely that «the skeptic is not in fact more easily corrupted or more willing to commit moral atrocities than those who have firm convictions» (T 191). So for those who want to get rid of slavery, it is not a matter of dogmatists being better than skeptics, but rather of some dogmas and some habits being better than others. It may be just as easy – or as difficult – to change people's customs and habits as it is to change their dogmas. It is well-known in the reform business that cumulative changes in habits and attitudes, below the radar of philosophical and ideological truths, may effect more long-term change than attempts to impose those truths.

Other scholars have also missed some of the possibilities. Filip Grgic writes that people faced with the tyrant's order are unlikely to say that «laws and customs order me not to murder my parents; but it is possible that some people (unknown to me at the moment) permit such an act», and it does of course seem to be an unlikely reaction among ordinary people<sup>27</sup>. But much more likely would be the equipollent dilemma created by the fact that laws and customs also order me to obey the authorities. That was the kind of dilemma that Antigone faced: obey the customs about burying your broth-

<sup>26</sup> H. Thorsrud, *Ancient Scepticism*, University of California Press, Berkeley 2009. Hereafter cited in the text with the letter "T" and page number.

<sup>27</sup> F. Grgic, *Sextus Empiricus on the Goal of Scepticism*, «Ancient Philosophy», 26 (2006), 157.

er, or obey the order from Creon. Did she make her choice on the basis of philosophical truth, or a deeply felt emotional commitment based on her upbringing? Would everyone have gone with the ancestral burial customs, or would some people go with the laws of the city? Grgic himself, in another chapter, writes that the skeptics will insist that «to explain, from the everyday point of view, why people cultivate courage, it is sufficient to point to the fact that this is the matter of traditional customs»<sup>28</sup>. One can be committed without a chain of truths to support one's actions.

Emidio Spinelli unpacks the reasons why the skeptic may choose one thing or another when faced with the tyrant. He cautions that «her moral life may in no way be envisaged simply as a blank slate or empty page lacking any guidelines»<sup>29</sup>. Rather, it will be «the outcome of an empirical engagement with the customs and habits of the traditional norms and laws of our country», and «what conditions the operative choices and everyday behavior of the skeptic [...] is an articulate and complex system of pre-existing points of reference, a network of possible decision elements integrated within his own broader and all-around natural and intellectual background» – all ways of describing custom and impulse (ES 27). Anti-philosophical does not mean anti-intellectual: skeptics can think about their choices. But because she cannot claim to be motivated by truth and knowledge, «the skeptic's behavior will at least be free of the kind of fanaticism, intolerance, and overzealousness typical of [...] headstrong dogmatists» (ES 28). Skeptics might in fact be fanatical, intolerant, and overzealous in pursuit of their customs or impulses, but they will not be so on the basis of a claim to truth or knowledge. And it does seem somewhat less likely that fanaticism, intolerance, and overzealousness will emerge without that foundation. Life in accordance with a non-dogmatic understanding of nature and freedom from disturbance may be a better moral life than some of the alternatives.

<sup>28</sup> F. Grgic, *Skepticism and Everyday Life*, in D.E. Machuca (ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, Brill, Leiden 2011, 69-90.

<sup>29</sup> E. Spinelli, *Neither Philosophy nor Politics? The Ancient Pyrrhonian Approach to Everyday Life*, in J.C. Laursen and G. Paganini (eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, Toronto 2015, 27. Hereafter cited in the text with the letters "ES" and page number. See also E. Spinelli, *Vero, verità, vita: deficienze epistemologiche e soluzione pragmatiche?*, «Iride», 76 (2015), 625-639; Id., *La distruzione dei valori: il pirronismo antico e l'etica come problema*, in S. Bacin (ed.), *Etiche antiche, etiche moderne*, Il Mulino, Bologna 2010, 21-45; Id., *Oltre la giustizia, senza la virtù: problemi etici e trame retoriche nel pirronismo antico*, in P. Donatelli and E. Spinelli (eds.), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009, 33-48; and Id. *Questioni scettiche*, Lithos, Roma 2005, especially ch. VI.



# LA DENATURALIZZAZIONE DELLA VOLONTÀ IN GIOVANNI DUNS SCOTO

di Guido Alliney<sup>1</sup>

## 1. *Genesi del problema*

La concezione moderna della volontà come facoltà dell'anima capace di auto-determinarsi nella scelta fra opzioni differenti è emersa con fatica da un lungo percorso che ha inizio nel pensiero tardo antico e trova compimento nella riflessione scolastica<sup>2</sup>. Se questa affermazione può sembrare troppo categorica a chi, come Hans Jonas, trova difficile pensare che la volontà sia un'invenzione della modernità, resta tuttavia indubbio che Aristotele non ha ritenuto utile per l'analisi dell'attività umana porre intelletto e volontà come due principi attivi intrapsichici distinti e potenzialmente in conflitto. La decisione morale è presa dal soggetto nella sua interezza, secondo la plastica espressione dell'*Etica Nicomachea* per la quale «la scelta è intelletto che desidera o desiderio che ragiona, e tale principio è l'uomo»<sup>3</sup>: in questa frase è condensata la dottrina aristotelica della responsabilità morale ed è evidenziato come la scelta non sia appannaggio della sola ragione ma sia invece determinata dalla collaborazione fra ragione e desiderio che, per Aristotele, indicano due aspetti dell'uomo preso nella sua integrità.

Come è noto, il conflitto interiore che contrappone desiderio razionale – distinto dalle passioni sensibili, ben note anche ad Aristotele – e giudizio pratico trova posto nella psicologia stoica in base alla possibile opposizione fra la ragione umana che riconosce e aderisce alla necessità del *logos*, struttura immanente e necessaria del divenire del mondo, e il desiderio, che in molti casi riesce solo con difficoltà ad adattarsi alla necessità della ragione assoluta<sup>4</sup>. L'esplosione del modello antropologico aristotelico getta nuova luce sull'aspetto desiderativo dell'uomo, che acquisisce una relativa autonomia e un nuovo

<sup>1</sup> Università di Macerata (guido.alliney@gmail.com).

<sup>2</sup> Per qualche approfondimento su questo percorso rimando a G. Alliney, *La chimera e il girarrosto. Per una storia della libertà*, in C. Tugnoli, *Liberio arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Liguori, Napoli 2014.

<sup>3</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139b 3-6, traduzione di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, p. 267.

<sup>4</sup> Su questo aspetto si veda B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985.

compito: quello di adattare i desideri umani a ciò che la ragione detta, regolando le passioni ma anche le aspettative che non possono essere soddisfatte.

La libertà, in questo modello, è il consolidamento dei comportamenti virtuosi che regolano le passioni disordinate: termine del difficile processo di adeguamento del desiderio alla necessità del cosmo, essa si esprime nella perfezione della scelta che, proprio perché perfetta, non implica la possibilità di optare fra alternative diverse, ma semplicemente la necessità dell'adesione al bene.

Per quanto i giudizi si dividano sugli elementi di novità introdotti dallo stoicismo, è ragionevole tuttavia pensare che quella stoica sia una concezione della volontà innovativa, che rimanda a due centri decisionali nella mente umana, ma che sia ancora priva della radicale autonomia che assumerà nell'interazione dei modelli stoici, e anche neoplatonici, con il cristianesimo<sup>5</sup>. È Agostino che impone una decisiva nuova orientazione alla concezione della volontà quando instaura un rapporto di somiglianza fra la trinità divina e la mente umana, ambedue articolate in una triade: come in Dio «c'è la Trinità, allo stesso modo anche nell'uomo abbiamo una trinità» formata da «memoria, intelligenza e volontà»<sup>6</sup>. Qui l'aspetto volitivo trova una centralità nuova, già sottolineata dal testo biblico, giusto per fare qualche esempio, nell'Akedah di Isacco e nelle risposte alle interrogazioni di Giobbe. In base a questo modello teologico, dove la volontà rimanda a decisioni (almeno per noi) prive di motivazioni razionali perché basate sulla decisione inappellabile di Dio, anche la volontà umana acquisisce nuove capacità e si struttura come causa prima, in grado di agire indipendentemente dalla catena causale precedente. Quando Agostino afferma con chiarezza che «la volontà è la causa prima del peccato»<sup>7</sup>, imprime una direzione nuova alla volontà stoica, che diviene ora una potenza del tutto autonoma dalla ragione, pensata sul modello della onnipotente volontà divina. La responsabilità etica si concentra così nel volere: ogni peccato è commesso solamente per una decisione volontaria, dato che «il consenso non avviene se non mediante la volontà»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Le novità del passaggio dal pensiero tardo antico ad Agostino sono state variamente giudicate in base alla concezione della "volontà" che i diversi studiosi attuali avevano in mente. Si vedano due fra i più importanti contributi al dibattito, nei quali Dihle sostiene la novità di Agostino rispetto alla tradizione precedente, mentre Frede la nega: A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982 e M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, Berkeley 2011. Per una trattazione più filosofica della questione si veda H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, in particolare la parte seconda: *Il volere*.

<sup>6</sup> Agostino, *La Trinità*, 15, 7, 11-12, traduzione di G. Beschini, introduzione di A. Trapè e M.F. Sciacca, in *Opere di sant'Agostino*, vol. IV, Città Nuova, Roma 1973, pp. 635-637.

<sup>7</sup> Agostino, *Il libero arbitrio*, III, XVII, 48, a cura di F. De Capitani, Vita e Pensiero, Milano 1987, p. 433.

<sup>8</sup> Agostino, *Il libero arbitrio*, III, X, 29, cit., p. 409.



Anche se questi brevi accenni non possono restituire la complessità del pensiero di Agostino, possiamo vedere qui l'origine della concezione moderna della volontà come potenza dotata di una capacità di autodeterminazione che la rende autonoma dall'intelletto, e ad esso superiore: non si tratta più, con Agostino, di regolare ragione e desiderio nel rispetto della ragione che regola il cosmo, come suppone il pensiero tardo antico, ma di volgersi con la propria interiorità ad amare Dio, nel quale solo l'anima trova quiete. Bisogna notare però che, nonostante la propria autonomia radicale, la volontà che cerca riposo in Dio segue in ciò la propria tendenza naturale verso il Bene Sommo che la indirizza, dice Agostino, come fosse il peso dell'anima: *pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror*<sup>9</sup>.

Il paradosso agostiniano, radicato nella sua dottrina del peccato originale, consiste nel fatto che la volontà, nel determinarsi in piena autonomia, scopre in sé medesima l'impossibilità di conseguire il proprio fine naturale. Il conflitto interiore, che nella psicologia tardo antica oppone ragione e desiderio, si ricolloca ora nella volontà stessa, incapace di perseguire ciò che vorrebbe, di volere effettivamente ciò che per sua natura è disposta a volere: nel celebre passo dell'ottavo libro delle *Confessioni*, Agostino riconosce la «scissione di me stesso» che, pur «contro la mia volontà», mi impedisce di agire: «mentre stavo deliberando ero io a volere, io a non volere, ero io e io»<sup>10</sup>.

Il peccato di Adamo ha fatto perdere a lui e all'umanità intera il dono della libertà, intesa come stato di rettitudine da mantenere tramite la volontaria e definitiva adesione al bene. Ribaltando la direzionalità della liberazione umana, Agostino non vede più nella libertà un traguardo della maturazione morale, così come accadeva nella tradizione stoica e plotiniana, ma piuttosto un dono gratuito di Dio da conservare che, perduto, non può essere recuperato se non tramite un nuovo intervento gratuito divino. La libertà dell'uomo sulla terra, in attesa della grazia, è quella di peccare e si manifesta nel libero arbitrio che, privo dell'originaria giustizia, diviene una mera capacità di scegliere fra opposte possibilità: la libertà *ad utrumlibet*, cardine del volontarismo moderno, nel pensiero ancora fortemente debitore alla concettualizzazione tardo antica di Agostino sorge come manifestazione deficitaria della libertà perduta.

È importante, in conclusione, mettere in luce due aspetti particolarmente significativi del modello agostiniano. Da un lato, la libertà non è vista come una capacità costitutiva del volere umano, bensì come una caratteristica che, concessa per decisione divina, si aggiunge all'uomo come, in termini di me-

<sup>9</sup> Agostino, *Confessioni*, XIII, 9, 10, a cura di C. Carena, in *Opere di sant'Agostino*, vol. I, Città Nuova, Roma 1965, p. 459.

<sup>10</sup> Agostino, *Confessioni*, VIII, 10, 22, cit., p. 243.

tafisica aristotelica, un accidente inerisce ad un soggetto. Dall'altro, pur nella sua autonomia dall'intelletto e dalle passioni, la volontà agostiniana agisce in base a un meccanismo di tipo fisico: con un rimando al linguaggio della filosofia naturale, il moto della volontà è infatti ricondotto all'azione dal proprio peso, che è l'amore. Il *pondus animi* è dotato di una bidirezionalità che è esclusa dal movimento della gravità, ma resta una spinta interiore orientata naturalmente al bene anche se, come abbiamo visto, non può raggiungere la meta senza la riconciliazione divina che si esprime nella nuova libertà del salvato. In sintesi, si può dire che, se Adamo non avesse peccato, la volontà libera della sua progenie, avrebbe amato Dio senza esitazioni per la direzionalità naturale del volere<sup>11</sup>. Nonostante il significativo impulso dato da Agostino all'autonomia del volere, il suo pensiero risente della speculazione precedente nel concepire la libertà come uno stato di perfezione ottenuto con l'attuazione del movimento impresso dalla tendenza naturale del peso dell'anima. L'autonomia del volere si manifesta nella capacità di scegliere fra opposti, dando così inizio a nuove serie di eventi, solamente a causa del peccato del progenitore, che introduce nel piano divino un elemento di disordine e una negazione della libertà.

Questa comprensione della volontà costruita sul modello dell'inerenza di caratteristiche accidentali non costitutive trova una più precisa espressione in Anselmo d'Aosta, la cui mediazione è decisiva per la trattazione del tema nel pensiero scolastico.

Per descrivere il cosmo come un insieme teologicamente ordinato di sostanze dotate di attributi e capacità da realizzare, Anselmo impiega il concetto di dovere. Ogni essere deve rispettare tre distinti livelli di dovere: in un primo senso, ogni ente deve essere ciò che è – dovere soddisfatto ovviamente dalla stessa creazione divina; in un secondo senso, esso deve possedere alcune capacità, come quella della pietra di cadere – anche questo livello di dovere è realizzato dal succedersi dei doni divini; infine, il terzo livello di dovere indica l'obbligo di realizzare tramite la propria attività le capacità di cui ogni ente è fornito – e pure questo dovere è soddisfatto per necessità naturale negli enti privi di ragione: la pietra cade, il cavallo bruca l'erba e così via. In un'antropologia che, come quella agostiniana, non prevede l'unità metafisica del soggetto, il quale è invece stratificato in una successione di doni divini strutturalmente indipendenti fra loro, la realizzazione del dover essere di ciascuna creatura è affidata a un puro automatismo naturale delle capacità accidentali che ineriscono al soggetto.

<sup>11</sup> Su questo punto si veda lo studio di K. Trego, *La liberté en actes. Éthique et métaphysique d'Alexandre d'Aphrodise à Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 2015.

La peculiarità dell'uomo, per Anselmo, è quella di possedere due distinte capacità naturali in potenziale opposizione: la tendenza verso ciò che è vantaggioso (*affectio commodi*) e quella verso la giustizia (*affectio iustitiae*). Seguendo la tendenza verso la giustizia si realizza anche la tendenza verso ciò che è vantaggioso, attuando pienamente la propria natura; se si privilegia la tendenza verso il vantaggioso, invece, ci si indirizza verso mete non moderate dalla giustizia, così come accade all'angelo che cade perché, in base all'autonomia del suo volere, si pone l'obiettivo irraggiungibile e non compatibile con la sua stessa natura di essere come Dio. L'angelo buono, così come avrebbe potuto fare Adamo se non avesse peccato, realizza la propria natura e così conserva la rettitudine che Dio gli ha donato.

Per Anselmo, così come per Agostino, la scelta neutra fra possibilità distinte deriva in definitiva dalla caduta di Adamo, che fa perdere il dono della rettitudine e introduce un irrimediabile disordine nell'impiego delle *affectio-nes*, con una preminenza della tendenza a ciò che è meramente vantaggioso a scapito della giustizia e della rettitudine. Infatti, se «è giusta la volontà che serba la propria rettitudine per amore della rettitudine»<sup>12</sup>, quella dell'uomo caduto privo dell'originaria rettitudine non lo può più essere; di conseguenza, lo strumento con cui la rettitudine andrebbe conservata – il libero arbitrio – si scopre incapace di realizzare il proprio compito e si riduce nella mera capacità di scegliere fra opzioni equivalenti, perché ambedue private della rettitudine.

Uno dei contributi più rilevanti della riflessione anselmiana che, fatte salve le numerose peculiarità delle quali non si può quindi dare compiutamente conto, resta coerentemente nell'alveo agostiniano, deriva dalla formazione logica di Anselmo e consiste nella definizione formale della libertà e nella determinazione del suo campo di applicazione. A parere di Anselmo «la definizione di questa libertà deve essere la medesima» in ogni essere razionale, e quindi nell'uomo come nell'angelo e in Dio. Dato che «occorre dare una definizione della libertà che non contenga né più né meno del definito», ne consegue che «il potere di peccare non è libertà né parte della libertà»<sup>13</sup>.

Nei secoli successivi questa formulazione avrà una fortuna incontrastata e diverrà decisiva per la trattazione della libertà, che dovrà mantenere le due caratteristiche individuate da Anselmo: essere un concetto comune all'uomo e a Dio, e non contenere al proprio interno il potere di peccare. Si tratta, in definitiva, di una espressione più precisa dal modello agostiniano della libertà strettamente collegata alla perfezione del soggetto, compiutamente espressa nella realizzazione della sua tendenza naturale al bene: una libertà

<sup>12</sup> Anselmo, *La verità*, XII, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 153.

<sup>13</sup> Anselmo, *La libertà dell'arbitrio*, I, in Id., *Opere filosofiche*, cit., pp. 160-161.

che solamente a seguito della caduta adamitica assume le sembianze di una radicale capacità di scegliere autonomamente, ovvero di agire *ad utrumlibet*. In altre parole, l'aspetto potestativo e dinamico della scelta resta subordinato all'aspetto naturale e statico della contemplazione di Dio.

## 2. Il XIII secolo

La possibilità di trovare soluzioni concordiste che tengano assieme Agostino e Aristotele si apre ai teologi della seconda metà del XIII secolo quando la traduzione dell'*Etica Nicomachea* proietta nel testo aristotelico l'esistenza della volontà come distinta facoltà dell'anima, operazione che trova espressione nella convergenza delle traduzioni di βούλησις (la volontà aristotelica, tendenza naturale dell'uomo al bene tramite la propria autorealizzazione) e di ἐκούσιον (la spontaneità dell'agire degli essere animati capaci di automovimento), resi rispettivamente con *voluntas* e *voluntarium*. Si tratta di una traduzione basata sulla precomprensione agostiniana del testo che legittima così ogni teologo, ed esemplarmente Tommaso d'Aquino nel suo *Commento all'Etica*, a interpretare Aristotele come se intendesse che «la volontà indica l'atto di questa facoltà (la volontà) in quanto si rivolge al bene assoluto, mentre la scelta indica l'atto della medesima facoltà rivolto al bene che rientra all'ambito della nostra azione, con il quale ci rivolgiamo verso un determinato bene»<sup>14</sup>.

In molti pensatori del periodo il modello anselmiano della volontà – per il quale il male e il peccato derivano dall'errato uso di una tendenza naturale insita nell'uomo – può così inserirsi felicemente in un volontarismo che si proclama al tempo stesso autenticamente aristotelico, contrapponendosi al diffuso intellettualismo basato su diverse interpretazioni dei testi dello Stagirita<sup>15</sup>.

Enrico di Gand, campione del volontarismo dell'ultimo quarto del secolo, ripete infatti con Anselmo che «la caratteristica della libertà senza specificazioni non è poter volere o non volere, come alcuni ritengono, ma soltanto volere in accordo con il desiderio e quasi tramite una scelta»<sup>16</sup>, ovvero, come il teologo spiega nel contesto, in base alla propria spontanea autodeterminazione. Enrico distingue la *voluntas ut natura*, che tende al bene assoluto e autoevidente senza neppure richiedere il preventivo giudizio della ragione, dalla *voluntas*

<sup>14</sup> Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea*, III, 5, a cura di L. Perlotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, vol. I, p. 285.

<sup>15</sup> Si veda per una prima ricostruzione di questi dibattiti F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions Universitaires, Paris 1995.

<sup>16</sup> Henricus de Gandavo, *Summa. Quaestiones ordinariae*, art. XLVII, q. 5, in *Henrici de Gandavo opera omnia*, XXX, ed. M. Führer, p. 34, tr. it. di G. Alliney in Id., *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di pagina, Bari 2009, p. 335.

deliberativa e dotata di libero arbitrio che, verso i beni parziali, si muove con autonomia anche contro il giudizio della ragione, e spiega che tale autonomia non è da imputare a una costitutiva malvagità del volere, ma alla sua fragilità ontologica e morale: «la volontà si determina al bene solo secondo se stessa a cagione della sua naturale libertà per cui è una buona creatura di Dio [...]. Esclusivamente secondo se stessa la volontà tende però anche al male a cagione della naturale defettibilità che le deriva dall'averne origine dal nulla, e per questa defettibilità può ricadere sia nel nulla della natura che è la corruzione fisica, sia nel nulla della colpa che è il male e il peccato. A cagione di tale principio difettivo la volontà, quando le vengono presentati un bene e un male, può preferire il male, sempre però considerandolo come un bene apparente»<sup>17</sup>. È la debolezza ontologica della creatura che le impedisce di compiere sempre il bene, non l'errato giudizio della ragione (che può certo essere anch'esso occasione di peccato): la volontà tende naturalmente al bene, ma per la debolezza umana non sempre vi riesce e da ciò nasce la possibilità di non aderire al bene presentato dalla ragione tramite scelte delle quali è moralmente responsabile. Il potere di scegliere fra le diverse possibilità di azione deriva dunque dalla parzialità dei beni presentati alla volontà dall'intelletto e dalla provenienza dal nulla della creatura: in definitiva il libero arbitrio, avvicinato impropriamente da Enrico alla scelta aristotelica (che non prevede invece la preferenza fra opzioni diverse presentate dall'intelletto), nel suo aspetto più propriamente potestativo e indeterminato si fonda sulla corruzione della natura umana.

Il beato che vede Dio, invece, lo ama perché, per dirla con Agostino, è trascinato dal peso dell'anima. In questo caso la volontà agisce seguendo la propria natura, senza una scelta precedente e però liberamente, in aderenza alla concezione di libertà che esclude la capacità di scelta *ad utrumlibet* a vantaggio della perfezione dell'azione. Secondo Enrico, il beato accetta per natura Dio; anzi, comprendere Dio e amarlo sono azioni tanto collegate per «una naturale connessione nell'essere che una di esse [...] non può esistere senza l'altra», neppure a seguito di un intervento del potere divino<sup>18</sup>. La necessità naturale dell'amore di Dio è all'epoca del tutto condivisa: anche Goffredo di Fontaines, oppositore di Enrico su quasi ogni punto in tema di volontà, riconosce che «la volontà desidera naturalmente il fine ultimo» e che questo tuttavia non compromette la sua libertà: «la volontà non è detta servile, ma anzi libera, nei confronti dell'oggetto nei cui confronti agisce di necessità, cioè rispetto al sommo bene o l'ultimo fine»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 16, in *Henrici de Gandavo opera omnia*, V, ed. R. Macken, pp. 109-110, tr. it. di G. Alliney in Id., *Il nodo nel giunco*, cit., p. 161.

<sup>18</sup> Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XII, q. 5, in *Henrici de Gandavo opera omnia*, XVI, ed. J. Decorte, p. 33, tr. it. di G. Alliney in Id., *Il nodo nel giunco*, cit., p. 341.

<sup>19</sup> Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* VI, q. 8, ed. M. De Wulf et J. Hoffmans, Institut Sù-

Ciò che per Enrico distingue questa necessità da quella degli agenti naturali è la capacità di automovimento della volontà, che, se agisce in tal modo, «non lo fa perché dall'esterno qualcosa la costringa con violenza, né perché dall'interno qualcosa la inclini naturalmente»<sup>20</sup>, ma per una necessità che sorge spontaneamente e liberamente in essa nel momento stesso in cui agisce, senza il ricorso a una forma che imponga l'azione, sia essa esterna come nel caso degli esseri inanimati (nella pietra, la forma della gravità) sia interna come negli essere animati (nell'animale, il desiderio irrazionale dell'oggetto).

Enrico è il teologo del periodo che più si spinge a difendere la specificità del volere, accusando gli intellettualisti di ridurre la volontà a un agente naturale quando la trattengono come una potenza esecutiva del dettato della ragione, e la sua soluzione implica una decisa rottura con le interpretazioni intellettualiste della dinamica psichica appoggiate al principio aristotelico per il quale tutto ciò che è mosso è mosso da altro. Chi aderisce a tale principio, come Goffredo di Fontaines, suppone che l'oggetto del volere muova la volontà come causa efficiente perché la volontà, da sé, non può attivarsi; a questo Enrico ribatte sostenendo la specificità del volere che, se non è fuori dalla natura, è naturale in un senso più ampio della parola perché non sottosta alle leggi della fisica<sup>21</sup>.

Questo sforzo di elaborazione teoretico si ferma però a una soglia, quella della naturalità della volizione del bene che spinge la volontà alla propria autorealizzazione necessaria e perfetta. Si può dire che in una certa misura opera ancora il modello, coerente con la logica e la fisica aristoteliche, che spiega l'agire in base all'inerenza di una caratteristica (accidentale) alla sostanza. Il passaggio a un modello dinamico avviene per l'esigenza, interna alla riflessione sul volere, di superare i propri stessi limiti, ma anche per la messa a disposizione di un modello metafisico differente da quello seguito fino a questo momento. Il gesto teoretico decisivo con cui Giovanni Duns Scoto abbandona il caposaldo agostiniano-anselmiano della libertà come perfezione da conservare è infatti reso filosoficamente più agevole dalla circolazione dei testi greci recentemente tradotti, *in primis* la *Metafisica* di Aristotele.

Si è visto in precedenza come la centralità della *voluntas* come potenza psichica fosse stata apparentemente confermata dall'*Etica Nicomachea* in base a una traduzione orientata all'agostinismo; ora, il passaggio dalla libertà

perieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1914 (Les philosophes belges, 3), pp. 176-177, traduzione mia.

<sup>20</sup> Henricus de Gandavo, *Summa. Quaestiones ordinariae*, art. XLV, q. 3, in *Henrici de Gandavo opera omnia*, XXIX, ed. L. Hödl, p. 115, tr. it. di G. Alliney in Id., *Il nodo nel giunco*, cit., p. 291.

<sup>21</sup> Si veda su questo G. Alliney, *Introduzione*, in Id., *Il nodo nel giunco*, cit., pp. 76-77.

anselmiana, dono da conservare, alla libertà moderna, attività da regolare, avviene grazie all'impiego anche in psicologia della dinamica aristotelica potenza-atto. In altre parole, mentre nel caso dell'*Etica Nicomachea* la concezione tradizionale aveva piegato il senso originario del testo, in questo caso è il materiale speculativo della *Metafisica* a consentire un nuovo orientamento del concetto di libera volontà.

La metafisica aristotelica, è noto, fornisce strumenti diversi da quelli puramente logico-categoriali trasmessi dalle prime due opere dell'*Organon* – unici testi dello Stagirita a disposizione fino al XII secolo – che analizzano l'essere nei termini di quell'inerenza di caratteristiche accidentali alla sostanza che aveva poi avuto un'utile applicazione anche nella *Fisica* in collegamento al concetto di materia prima. L'introduzione del lessico metafisico aristotelico apre la strada alla dinamizzazione della volontà tramite il concetto di ἐνέργεια, che trova significati parzialmente nuovi nella versione latina della *Metafisica* dove, dopo un'iniziale traduzione come *operatio*, viene reso infine con *actus*. L'*actus*, in questa accezione, indica sia la realizzazione della potenzialità degli enti non necessari per sé, rimandando in questo primo significato all'attività della causa che lo pone, sia l'attività propria del soggetto messo in atto. Per usare la terminologia scolastica, l'*actus* è diviso in atto primo (che è l'attualizzazione dell'ente in quanto soggetto delle proprie azioni) e atto secondo (che è l'attività prodotta dal soggetto come atto primo): l'atto non è solamente il risultato della potenzialità realizzata, ma è di per se stesso attività, tanto che è solo attraverso le sue operazioni che è possibile conoscere il soggetto che agisce<sup>22</sup>. Questo nuovo modello interpretativo è presente già in Enrico di Gand quando afferma, come abbiamo visto, che la volontà può agire anche senza una distinzione reale fra le componenti perché non è un oggetto della fisica, ma trova la sua piena applicazione nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto dove, grazie a tale strumento speculativo, si abbandona nel modo più radicale la naturalità del volere perché la specificità della volontà umana trova espressione compiuta nel suo essere attività.

### 3. Giovanni Duns Scoto

Grazie alla nuova metafisica la volontà, senza più argini concettuali, può infine uscire dai confini stabiliti dalla sua tendenza naturale. Il congedo dalla concezione agostiniana e anselmiana della libertà, che non implica di per sé la possibilità di agire altrimenti, è preso da Scoto quando ad Agostino (e soprattutto a Enrico di Gand che lo segue) ribatte che la provenienza dal nulla

<sup>22</sup> Su questo punto si veda K. Trego, *La liberté en acte*, cit.

non può essere la causa della vertibilità del volere perché essa riguarda ogni ente creato, mentre il poter peccare è proprio dell'uomo<sup>23</sup>. Contestualmente Scoto analizza il passo del *Liberio arbitrio* dove Anselmo esclude che il poter peccare sia parte della libertà e risponde che è vero, se la si intende in senso generale, che la libertà è una perfezione assoluta e che in quanto tale esclude il poter peccare; se però la si considera in rapporto al modo limitato di essere del soggetto, allora la più grande libertà possibile implica il potere sui propri atti. Di conseguenza, anche la capacità di peccare deve essere considerata una perfezione, anche se non in senso assoluto: si tratta di una perfezione relativa al modo finito dell'essere della creatura che proprio per questo indica una sua capacità positiva data da Dio.

Vale la pena di leggere questo testo capitale per esteso:

[...] l'essere defettibile, cioè poter ricadere nel nulla, riguarda ogni creatura, poiché ognuna proviene dal nulla; ma l'essere defettibile in questo modo, cioè potendo peccare, è proprio di questa natura particolare, e le deriva da quella natura specifica che può essere principio di azioni opposte (cioè l'agire e il mancare).

A ciò che sostiene Anselmo ribatto che la libertà nel senso più generale è una perfezione assoluta; per questo secondo lui essa è posta formalmente in Dio. La libertà in noi è limitata; la si può però considerare in base alla sua ragione formale, senza quella limitazione, – e allora non è una perfezione limitata, ma una perfezione assoluta [...]. Così dico che la volontà della specie che è in noi include la libertà che è una perfezione assoluta, ma non da sola, bensì con una limitazione, e questa limitazione non è una perfezione assoluta così che [...] il peccare non le conviene in ragione della prima libertà ma in ragione della seconda. [...] Dunque il passo di Anselmo va spiegato così: il poter peccare non appartiene alla libertà in quanto la libertà è una perfezione assoluta, e il ragionamento non prova null'altro che in Dio non vi è questo potere. Se invece consideriamo la libertà causata nel suo proprio ordine [...] segue che il potere di peccare è qualcosa di positivo. Allora, visto che questo potere è un certo ente positivo, esso è accordato da Dio<sup>24</sup>.

Il potere della volontà sui propri atti è chiarito da Scoto in base alla considerazione che nel mondo creato l'unica forma di necessità (che non sia quella di costrizione, unanimemente esclusa dalla libertà) è quella propria degli agenti naturali. Infatti, la necessità assoluta dell'essere infinito di Dio non può riguardare l'essere finito della creatura, ed è proprio per questo che

<sup>23</sup> Sul tema della denaturalizzazione della volontà in Duns Scoto si può vedere F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Kimé, Paris 2003.

<sup>24</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, II, d. 44, q. un., nn. 7-9, in Id., *Opera Omnia*, Editio Vaticana, Roma 1950 ss., VIII, pp. 492-495, traduzione mia.



la libertà umana implica sempre la contingenza dell'agire: «alla volontà ripugna la determinazione a quella necessità naturale che compete all'intelletto; un'altra necessità non può competere alla volontà in base alla perfezione della volontà in generale, ma solamente in base alla perfezione della volontà infinita»<sup>25</sup>.

La conseguenza più radicale di questo nuovo modello di volontà è che persino la volontà del beato al cospetto di Dio resta padrona dei propri atti e, perciò, capace di non amare Dio. Infatti, spiega Scoto, la volontà è una potenza attiva che agisce solamente in base alla propria disposizione intrinseca che resta la medesima qualunque sia la perfezione dell'oggetto a cui si rivolge il volere: di conseguenza, se la volontà agisce contingentemente nei confronti di un bene parziale, farà lo stesso anche nei confronti del bene sommo.

[...] quando un principio produttivo non produce necessariamente, chi possiede un tale principio non agisce con necessità. Ma se si possiede il principio produttivo allo stesso modo di prima, e prima esso produceva contingentemente, anche ora produrrà senza necessità. Dunque la volontà, che possiede la stessa carità *in patria* e *in via* e che è un agente dotato di un tale principio, se prima causava contingentemente l'atto di voler il fine, neppure adesso lo causerà necessariamente dato che non vi è alcun cambiamento nella volontà come principio produttivo<sup>26</sup>.

L'esplicito congedo da qualunque determinazione naturale della volontà è preso da Scoto distinguendo il significato di "natura": da un lato, il termine indica la struttura essenziale del soggetto e, dall'altro, il modo di agire del soggetto. Se nel primo senso ogni ente è una natura, nel secondo, invece, la volontà è costitutivamente opposta alla natura. Nella metafisica di Scoto, natura e libertà sono due trascendentali disgiuntivi (ovvero caratteristiche opposte che, considerate assieme, ricoprono tutto l'essere) e in quanto tali si oppongono in modo inconciliabile: «nulla è principio dell'operare in modo contingente se non la volontà [...] perché qualunque altra causa agisce per necessità di natura e, quindi, non in modo contingente»<sup>27</sup>. Le tendenze naturali del volere, che è certamente orientato al bene, non possono in alcun modo determinare la sua azione, che resta aperta a esiti diversi nei confronti di ogni oggetto: «Dico che in base al suo significato formale la volontà naturale non è né una potenza né una volontà, ma piuttosto un'inclinazione della

<sup>25</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 61, in Id., *Opera Omnia*, cit., V, p. 96, traduzione mia.

<sup>26</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 136, in Id., *Opera Omnia*, cit., II, p. 91, traduzione mia.

<sup>27</sup> Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, n. 56, traduzione di P. Porro, Bompiani, Milano 2008, p. 147.

volontà, cioè una tendenza con cui la volontà tende passivamente a ricevere ciò che la perfeziona [...]; di conseguenza, la stessa potenza è chiamata volontà naturale per questo suo necessario rapporto con la perfezione, ed è chiamata libera per la propria relazione intrinseca che è specificamente la volontà»<sup>28</sup>, ovvero per la propria capacità di agire in base alla propria assoluta autodeterminazione.

Scoto, tuttavia, non riduce la libertà al potere sui propri atti che genera la scelta, ma considera piuttosto la libertà un tratto essenziale del volere, convertibile con la volontà, e che per questo non implica esclusivamente la contingenza dell'agire ma anche la necessaria perfezione assoluta dell'amore di Dio verso se stesso. Egli resta così legato in qualche misura alla posizione anselmiana per la quale la definizione di libertà deve essere applicabile a Dio e uomo; nel pensiero del teologo scozzese questa unità logico-definitoria diviene però una univocità trascendentale che non implica un identico rapporto con il potere di scegliere atti diversi. Il concetto trascendentale esprime ciò che di costitutivo appartiene alla volontà, indipendentemente dai livelli ontologici di perfezione, il finito e l'infinito, con i quali essa si dà negli enti: la *ratio voluntatis transcendens abstrahit a finita et infinita*<sup>29</sup>.

La volontà trascendentale è dunque sempre libera, ma ciò non implica la contingenza nel produrre l'atto; piuttosto, indica solamente il peculiare modo intrinseco degli agenti razionali che è costitutivamente opposto al modo degli agenti naturali. Poiché si tratta qui di primi principi, di essi non si può dare una definizione perché, «come afferma Aristotele nel IV libro della *Metafisica*, non bisogna chiedere la ragione di ciò di cui non vi è ragione»<sup>30</sup>; si può però proseguire l'analisi sottolineando, come fa Scoto con grande chiarezza, che se libertà e natura sono una coppia di trascendentali disgiuntivi, necessità e contingenza indicano una diversa coppia trascendentale, ortogonale alla precedente, così che la libertà non implica immediatamente la contingenza ma può coesistere con la necessità: «la volontà ha un solo modo che è per sé, ma i modi successivi possono variare [...] come il necessario e il contingente. Ma il modo per sé è libero in quanto distinto da naturale; libero però non implica contingente»<sup>31</sup>. È per questo, in sintesi, che

<sup>28</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 36, in Id., *Opera Omnia*, cit., IX, p. 568, traduzione mia.

<sup>29</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 36, in Id., *Opera Omnia*, cit., IV, p. 354, traduzione mia.

<sup>30</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 16, n. 39, ed. T.B. Noone-H.F. Roberts, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2007, p. 179, traduzione mia.

<sup>31</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 131, in Id., *Opera Omnia*, cit., II, pp. 87-88, traduzione mia.

«non è una contraddizione che una volontà infinita abbia un atto infinito verso un oggetto infinito»<sup>32</sup>, ovvero che Dio si ami con assoluta necessità.

#### 4. *Conclusion*

L'inaugurazione della concezione moderna di volontà può essere simbolicamente riconosciuta nella negazione scotiana della fortunata concezione di libertà elaborata da Anselmo. In base a tale definizione, la libertà esclude la capacità di peccare, e così facendo dà implicito fondamento alla concezione della volontà come natura: la possibilità di scelta *ad utrumlibet* è deficitaria rispetto a una natura che avrebbe potuto conservarsi integra e agire così in base a una propria necessità. Per Scoto, invece, il concetto trascendentale della volontà si dà nel finito non solamente come libertà ma anche come contingenza: la contingenza è radicata nel volere e può essere assorbita solo dall'infinita necessità dell'essenza divina. Esplicitamente contro Anselmo, Scoto afferma che tale *potentia ad peccandum* non è un difetto, ma una perfezione relativa al modo finito dell'essere perché la sua assenza renderebbe la volontà una mera potenza naturale necessaria. Scoto riconosce l'esistenza e l'importanza degli abiti acquisiti e delle tendenze naturali del volere, ma esclude che possano indurre la volontà a una particolare azione perché in questo caso essa perderebbe la propria costitutiva autodeterminazione e si ridurrebbe al rango di un agente naturale, che subisce l'azione più di quanto la produca: per questo, anche di fronte a Dio la volontà umana può astenersi dall'amarlo per la propria intrinseca libertà (che implica sempre contingenza). Come riassumerà con efficacia un allievo di Scoto, «il motivo per cui possiamo allontanarci da Dio è l'esperienza della libertà»<sup>33</sup>. Il potere sui propri atti non indica il mero residuo deficitario della libertà originaria di essere giusti, ma il fondo immodificabile della volontà umana. Nell'uomo non vi è più una *voluntas ut natura* che aderisce immutabilmente al bene e a Dio, ma resta solamente una *voluntas limitata*, una pura attività che non trova requie per la sovrabbondanza del proprio agire.

Il passo definitivo verso la modernità sarà quello di abbandonare l'univocità trascendentale del concetto e la considerazione dei modi intrinseci, per sé, delle potenze per riportare interamente la definizione della libertà ai modi estrinseci di agire. Tale passo sarà compiuto da Guglielmo d'Ockham,

<sup>32</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 16, n. 7, ed. T.B. Noone-H.F. Roberts, cit., p. 162, traduzione mia.

<sup>33</sup> Ioannes de Reading, *In I Sent.*, d. 1, q. 6, n. 228, in G. Alliney, *Fra Scoto e Ockham. Giovanni di Reading e il dibattito sulla libertà a Oxford (1310-1320)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 7 (1996), p. 343.

che ridurrà la libertà a un puro termine che significa direttamente la volontà e al contempo connota che essa può compiere alcune azioni contingentemente. «Ammetto, concluderò, che la volontà è una potenza libera, però non rispetto a qualunque cosa ma solamente nei confronti di ciò che vuole contingentemente»<sup>34</sup>.

Questa diviene presto la posizione condivisa: la libertà è potere sui propri atti, attività di una potenza che, se perde questo potere, non è più libera. Così tre secoli più tardi Francisco Suárez, che al contrario di Scoto difenderà la necessità della fruizione beatifica, non dirà più, come Riccardo di Mediavilla e tanti altri teologi del XIII secolo, che «la volontà vuole con necessità il fine ultimo sia naturalmente sia liberamente»<sup>35</sup>. Piuttosto, sosterrà che il beato non è libero proprio perché la beatitudine è necessaria, spiegando che «“libero” non appartiene alla definizione perfetta del volontario e perciò si possono individuare azioni volontarie che non sono libere»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Guillelmus de Ockham, *Ordinatio*, I, d. 10, q. 1, in Id., *Opera Theologica*, III, St. Bonaventure University, St. Bonaventure 1977, pp. 344-345, traduzione mia.

<sup>35</sup> Ricardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. 38, a. 2, q. 1, Brixiae 1591 (Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1963), p. 469, traduzione mia.

<sup>36</sup> Francisco Suárez, *De voluntario et involuntario*, disp. I, sect. 2, in Id., *Opera omnia*, IV, Vivès, Parigi 1856, p. 101b, traduzione mia.

«DIEU NE JOUE PAS AUX DÉS»:  
LIBERTÉ ET NÉCESSITÉ SELON VOLTAIRE

di Sébastien Charles<sup>1</sup>

On a beaucoup reproché à Voltaire le caractère peu systématique de sa philosophie, en insistant sur son éclectisme<sup>2</sup> ou sur son scepticisme<sup>3</sup>, et à juste titre d'ailleurs, car ce sont effectivement des éléments importants de la structuration intime de sa pensée, notamment dans le domaine métaphysique, où Voltaire s'est toujours méfié du dogmatisme des faiseurs de système. Ce reproche est néanmoins quelque peu étonnant pour qui connaît la philosophie des Lumières, où l'idée même de système est unanimement rejetée, et marque au fond une conception datée de la philosophie, selon laquelle il n'y aurait de vraie philosophie que systématique. Ceci étant, le fait que l'on puisse retrouver dans l'œuvre de Voltaire des influences sceptiques et une valorisation de l'éclectisme n'empêche pas un vrai souci de cohérence et de systématisme dans la quête de la vérité qui la traverse de part en part. Que la vérité ne soit pas donnée d'emblée, qu'elle ne puisse être réductible à des propositions déduites *more geometrico*, n'interdit en rien de consacrer sa vie à sa recherche, notamment en établissant des critères précis pour y atteindre et en reconnaissant l'existence de degrés de certitude qui permettent de s'en approcher, dégageant du coup de l'indubitable, du probable et de l'incertain. La philosophie de Voltaire oscille donc, en fonction des domaines d'études et des questions, entre le certain, qui s'établit grâce au jugement ferme de la rai-

<sup>1</sup> Université du Québec à Trois-Rivières (sebastien.charles@uqtr.ca).

<sup>2</sup> Voltaire y fait notamment référence dans le petit dialogue *Sophronime et Adélos* publié deux ans avant sa mort: «j'ai toujours suivi la méthode de l'éclectisme; j'ai pris dans toutes les sectes ce qui m'a paru le plus vraisemblable», in *OV*, vol. 25, 4, p. 464. Sauf exception, nos citations des écrits de Voltaire renvoient à l'édition de référence des *Cœuvres complètes de Voltaire*, en cours de publication à la Voltaire Foundation [désormais *OCV*], ou, quand le texte n'est pas encore disponible, aux *Cœuvres complètes de Voltaire* parues sous la direction de Louis Moland, Paris, Garnier frères, 1877-1885, 52 vol. [désormais *OV*]. Pour la correspondance, nous avons utilisé l'édition de référence de la *Correspondance de Voltaire* parue sous la direction de Theodore Besterman, Genève, Institut et musée Voltaire, 1953-1965, 107 vol. [désormais *CV*].

<sup>3</sup> Sur le scepticisme voltairien, on se reportera à l'article de Stéphane Pujol et au mien parus en 2011 dans le numéro 11 des «Cahiers Voltaire»: S. Pujol, *Voltaire et la question du scepticisme* (p. 104-124); S. Charles, *Entre pyrrhonisme, académisme et dogmatisme: le "scepticisme" de Voltaire* (p. 125-147).

son, le probable, qui s'impose par défaut quand une proposition paraît plus vraisemblable qu'une autre, et l'incertain, où aucune proposition ne l'emporte sur une autre et qui devrait se conclure par la suspension du jugement, si du moins nous étions vraiment philosophes et capables de reconnaître les bornes de notre raison et de nous y tenir. Si l'on veut voir cette méthodologie philosophique à l'œuvre dans la pensée de Voltaire, il peut être intéressant de l'envisager à partir de son opposition au matérialisme, conception de la nature des choses qui lui est à fois étrangère, puisqu'elle exclut l'hypothèse du divin, et familière, car elle s'appuie sur un fatalisme radical que Voltaire a adopté dès les années 1760, niant du coup l'espace de liberté que ses premiers textes métaphysiques tentaient encore de préserver<sup>4</sup>.

En effet, comme l'a souligné à juste titre René Pomeau, Voltaire aurait procédé, à partir du *Philosophe ignorant* de 1766, «à une révision générale de sa métaphysique, dans laquelle l'influence de Malebranche et celle de Spinoza l'emporteraient sur celle de Locke»<sup>5</sup>. Même si l'on peut déjà déceler l'influence de Malebranche et Spinoza dès le tout début des années 1760, que ce soit dans plusieurs entretiens comme ceux entre un sauvage et un bachelier ou entre Ariste et Acrobal, ou mieux encore dans la première édition du *Dictionnaire philosophique* de 1764<sup>6</sup>, l'hypothèse de lecture proposée par René

<sup>4</sup> Sur le fatalisme de Voltaire, on lira avec profit les articles de C. Paillard, *Entre science et métaphysique: le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire*, «Revue Voltaire», 8 (2008), p. 207-223, et G. Stenger, *Voltaire et le fatalisme: du Poème sur le désastre de Lisbonne aux derniers contes*, «Cahiers Voltaire», 14 (2015), p. 23-41. Pour une vue plus générale de la question du fatalisme au siècle des Lumières, on se reportera à l'ouvrage d'A. Zanconato, *La dispute du fatalisme en France. 1730-1760*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2004.

<sup>5</sup> R. Pomeau, *Voltaire*, Seuil, Paris 1994, p. 43-44. Pomeau s'était déjà prononcé en ce sens dans *La religion de Voltaire*, Nizet, Paris 1956, p. 95: «Son itinéraire part de Malebranche et, après une longue préférence accordée à Locke, il reviendra, dans les dernières métaphysiques de Ferney, à Malebranche». Plusieurs commentateurs se sont par la suite penchés sur la question, dont P. Henry (*A Different View of Voltaire's Controversial Tout en Dieu*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 135 (1975), p. 143-150), E.D. James (*Voltaire and Malebranche: From Sensationalism to Tout en Dieu*, «The Modern Language Review», 75/2 (1980), p. 282-290), et, plus récemment, G. Stenger (*Un philosophe peut en cacher un autre: Malebranche et Spinoza dans Tout en Dieu*, dans S. Charles et S. Pujol (dir.), *Voltaire philosophe. Regards croisés*, Publications de la Société Voltaire, Ferney-Voltaire 2017, p. 45-56), mais c'est avant tout I.W. Alexander qui s'est interrogé le premier sur cette évolution plutôt inattendue (*Voltaire and Metaphysics*, «Philosophy», 19, 72 (1944), p. 19-48).

<sup>6</sup> Voir, à ce propos, l'article de J. Deprun, *Le Dictionnaire philosophique et Malebranche*, «Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence», 40 (1966), p. 73-78 (repris dans l'ouvrage collectif dirigé par M.-H. Cotoni, *Voltaire/Dictionnaire philosophique*, Klincksieck, Paris 1994, p. 91-95), qui rappelle que si les différentes éditions du *Dictionnaire philosophique* ne contiennent que peu de références explicites à Malebranche (aucun article ne lui est en effet explicitement consacré, pas plus qu'à l'occasionalisme d'ailleurs), le malebranchisme est à l'inverse très souvent convoqué pour permettre à Voltaire de repenser

Pomeau reste fondée dans l'ensemble. Voltaire attribue en effet à Malebranche et Spinoza, à partir des années 1760, deux thèses qui seront désormais fondamentales pour sa métaphysique par la suite, thèses qu'il reprend à son compte en les modifiant sensiblement, et qui ne sont autres que la vision en Dieu pour le premier, et le monisme substantiel pour le second. À ce stade, l'intégration des ontologies de Malebranche et Spinoza sous la forme d'une synthèse assez originale lui permet de repenser les attributs divins en insistant sur l'omniprésence permanente de la divinité, principe d'où émane toute chose<sup>7</sup>, et sur son activité à la fois nécessaire et éternelle, qui se manifeste selon des voies générales et non particulières, ce qui fait en sorte que tout nous est donné, perceptions et idées<sup>8</sup>, accentuant du coup la dépendance de chacun à l'égard de la divinité. Avec Malebranche et Spinoza, du moins tels qu'il les interprète, la métaphysique de Voltaire glisse peu à peu vers un monisme radical, avec comme conséquence logique le rejet de la conception classique de la liberté entendue comme libre arbitre, c'est-à-dire comme pouvoir effectif de se déterminer soi-même. En nous intéressant à la notion de liberté dans l'œuvre du patriarche de Ferney et aux variations qu'elle a connues, il nous sera possible non seulement de voir comment Voltaire travaille ses concepts et les révisé en fonction de l'examen critique qu'il leur fait subir, mais aussi de comprendre en quoi cette évolution a modifié la relation ambiguë que Voltaire a entretenue avec les matérialistes de son temps, notamment pour ce qui touche au rôle de la nécessité dans l'enchaînement des causes et des effets naturels.

des objets philosophiques ou théologiques comme la nature divine, la volonté humaine ou encore la grâce, afin de démontrer, avec l'Oratorien, la totale dépendance de chaque homme face à l'agir divin.

<sup>7</sup> Le terme d'émanation revient de plus en plus souvent sous la plume du dernier Voltaire, car il permet de contourner la classique opposition entre tenants du créationnisme et partisans de l'athéisme (sur ce point, voir mon article *De Delaube à Voltaire: continuité ou rupture de l'idéalisme?*, «La lettre clandestine», 16 (2008), p. 19-39). Le doute XX du *Philosophe ignorant* en fournit une illustration parlante : «Il me paraît que la nature a toujours été animée. Je ne puis concevoir que la cause qui agit continuellement et visiblement sur elle, pouvant agir dans tous les temps, n'ait pas agi toujours. Une éternité d'oisiveté dans l'être agissant et nécessaire me semble incompatible. Je suis porté à croire que le monde est toujours émané de cette cause primitive et nécessaire, comme la lumière émane du soleil» (OCV, vol. 62, p. 52-53). Même référence au concept d'émanation dans *Tout en Dieu. Commentaire sur Malebranche*, in *OV*, vol. 28, p. 98-99: «Nous ne savons pas comment; mais nous ne pouvons, encore une fois, concevoir Dieu que comme l'Être nécessaire de qui tout émane».

<sup>8</sup> Cette conception de la donation de nos idées par l'être divin est un leitmotiv dominant de la philosophie de Voltaire, dont on peut trouver des traces dès les *Lettres philosophiques*, mais elle s'affirme plus particulièrement dans les années 1760. On la retrouve ainsi dans la *Lettre sur les songes* parue en 1764 dans la *Gazette littéraire* (texte écrit sous le pseudonyme de John Dreamer) ainsi que dans l'article *Imagination* édité l'année suivante par les encyclopédistes.

## 1. Du libre arbitre au serf arbitre: Voltaire et la liberté

Si l'on se fie au commentaire de René Pomeau évoqué précédemment, la première métaphysique de Voltaire aurait été avant tout d'inspiration lockéenne. Et comment lui donner tort puisque, dès le début des années 1730, quand s'affirme chez Voltaire le souci de traiter de sujets philosophiques, que ce soit dans les *Lettres philosophiques* (rédigées sans doute vers 1729-1730 et publiées en 1734) ou dans le *Traité de métaphysique* (composé selon toute vraisemblance en 1734 et publié posthume par Kehl à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle), les références qu'il utilise sont avant tout britanniques. À l'égard de la notion de liberté, qui nous intéresse plus particulièrement, force est de constater que le même constat s'impose, car la conception qu'il s'en fait à l'époque est indissociable de sa lecture de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke et des débats anglais du début du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la question, ayant notamment opposé Samuel Clarke et Anthony Collins<sup>9</sup>. Dès lors, comment s'étonner que la définition qu'il en donne sente bon l'empirisme lockéen et qu'il la pense d'abord et avant tout sous la forme d'un "pouvoir d'agir"? Ainsi, pour Voltaire, «la liberté est uniquement le pouvoir d'agir. Si une pierre se mouvait par son choix, elle serait libre; les animaux et les hommes ont ce pouvoir; donc ils sont libres»<sup>10</sup>. En d'autres termes, «vouloir et agir, c'est précisément la même chose qu'être libre»<sup>11</sup>. Si être libre, c'est pouvoir s'autodéterminer, d'où le fait que les animaux sont libres également en ce sens, c'est ainsi disposer de cette faculté quelque peu mystérieuse qu'est la volonté, qui nous permet de pouvoir agir autant sur notre pensée que sur notre corps, par exemple en les déterminant à effectuer telle ou telle opération: «J'appelle liberté le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas penser, de se mouvoir ou de ne se mouvoir pas, conformément au choix de son propre esprit»<sup>12</sup>. Évidemment, notre volonté est par nature limitée, ce qui fait que nous ne pouvons l'exercer que sur quelques idées et mouvements, mais elle n'en existe pas moins, et nous y croyons avec la même force que nous croyons qu'il existe des corps extérieurs à nous. Tout homme un tant soit peu sérieux ne peut nier le fait qu'il ressent ce sentiment d'être libre et de pouvoir choisir ce qui lui paraît bon pour lui, et les partisans même du déterminisme ne sauraient le nier s'ils y faisaient véritablement attention et argumentaient de bonne foi<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Sur toute cette question on se reportera à l'article essentiel de E.D. James, *Voltaire on Free Will*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century», 249 (1987), p. 1-18.

<sup>10</sup> Voltaire, *Traité de métaphysique*, chap. VII (*Si l'homme est libre*), in *OV*, vol. 22, p. 216.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>12</sup> Voltaire, *De la liberté*, in *OV*, vol. 34, p. 325 (ce petit traité a été envoyé à Frédéric II fin 1737).

<sup>13</sup> *Ivi*, vol. 34, p. 326: «Il faut donc que les ennemis de la liberté avouent que notre sentiment intérieur nous assure que nous sommes libres; et je ne crains point d'assurer qu'il n'y en



L'argument de Voltaire pour justifier sa position sur ce point n'est pas sans rappeler quelque peu Descartes: si nous n'étions pas libres, alors Dieu serait trompeur, car ce serait tromper que de donner à de simples machines, aussi perfectionnées soient-elles, le sentiment de leur liberté ainsi que le sentiment de l'extériorité des corps qui les affectent. Or, Dieu n'étant pas trompeur, car la tromperie ne saurait faire partie de l'essence d'un être aussi puissant que sage, l'intuition que nous avons de l'efficacité de notre liberté et de l'indépendance des corps extérieurs par rapport à notre perception ne peut être illusoire. De plus, une divinité suprême, elle aussi libre et raisonnable, ne pouvait pas ne pas attribuer cette faculté qu'est la liberté à d'autres êtres raisonnables, quitte à restreindre l'usage qu'ils pourraient en faire. Certes, Voltaire reconnaît bien le caractère involontaire de beaucoup de nos pensées et de nos actions – et, à ce niveau, l'influence de Malebranche est déjà perceptible, Voltaire rappelant sur ce point la dépendance où nous sommes par rapport à l'activité divine<sup>14</sup> – mais cela n'invalide pas pour autant sa thèse principale. Si la liberté humaine est extrêmement bornée dans son champ d'application, elle n'en existe pas moins:

La liberté est la santé de l'âme; peu de gens ont cette santé entière et inaltérable. Notre liberté est faible ou bornée, comme toutes nos autres facultés. Nous la fortifions en nous accoutumant à faire des réflexions, et cet exercice de l'âme la rend un peu plus vigoureuse [...]. Contentons-nous d'un partage convenable au rang que nous tenons dans la nature. Mais ne nous figurons pas que nous manquons des choses mêmes dont nous sentons la jouissance, et parce que nous n'avons pas ces attributs d'un Dieu, ne renonçons pas aux facultés d'un homme<sup>15</sup>.

a aucun qui doute de bonne foi de sa propre liberté, et dont la conscience ne s'élève contre le sentiment artificiel par lequel ils veulent se persuader qu'ils sont nécessités dans toutes leurs actions». Même argument repris un peu plus loin: «Joignez à toutes ces raisons qui détruisent les objections des fatalistes, qu'ils sont obligés eux-mêmes de démentir à tout moment leur opinion par leur conduite: car on aura beau faire les raisonnements les plus spécieux contre notre liberté, nous nous conduirons toujours comme si nous étions libres; tant le sentiment intérieur de notre liberté est profondément gravé dans notre âme, et tant il a, malgré nos préjugés, d'influence sur nos actions» (p. 327).

<sup>14</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, lettre seconde in *OV*, vol. 22, p. 88: «[c'est un Quaker qui parle et prononce ces «paroles remarquables», selon l'expression de Voltaire] “Quand tu fais mouvoir un de tes membres, est-ce ta propre force qui le remue? Non, sans doute, car ce membre a souvent des mouvements involontaires. C'est donc celui qui a créé ton corps qui meut ce corps de terre. Et les idées que reçoit ton âme, est-ce toi qui les formes? Encore moins, car elles viennent malgré toi. C'est donc le créateur de ton âme qui te donne tes idées; mais comme il a laissé à ton cœur la liberté, il donne à ton esprit les idées que ton cœur mérite; tu vis dans Dieu, tu agis, tu penses dans Dieu; tu n'as donc qu'à ouvrir les yeux à cette lumière qui éclaire tous les hommes; alors tu verras la vérité, et la feras voir”. – “Eh ! voilà le Père Malebranche tout pur, mécriai-je”».

<sup>15</sup> Voltaire, *Traité de métaphysique*, chap. VII, in *OV*, vol. 22, p. 218-219.

Ainsi, Voltaire définit-il la liberté comme capacité à se déterminer et à choisir entre plusieurs actions possibles et la conçoit-il avant tout sous la forme de degrés, chacun pouvant être plus ou moins libre en fonction des circonstances dans lesquelles s'effectue son action. Deux choses doivent être soulignées à ce niveau. En premier lieu, il faut insister sur la faiblesse de l'argument voltairien, qui repose sur la conscience que chacun a de posséder un tel pouvoir de déterminer l'ordre de ses pensées et de ses mouvements, preuve sensible et non démonstrative, qui suppose d'une part l'existence de Dieu, et d'autre part le fait que celui-ci soit bon<sup>16</sup>. Or, rien de plus délicat au début du XVIII<sup>e</sup> siècle que de prouver l'existence de Dieu après les attaques sceptiques et libertines du siècle précédent qui ont jeté le discrédit sur les preuves habituelles qu'on utilisait en ce sens. Et il est tout aussi problématique de prétendre s'entendre sur sa bonté après avoir pris connaissance des critiques formulées contre l'argumentation cartésienne, dont la validité a été vite mise en cause, posant du coup le problème sceptique de la justification de l'existence du monde extérieur<sup>17</sup>, mais aussi après avoir lu les attaques portées par Bayle contre toute forme de théodicée ayant pour but de justifier la présence du mal en ce monde – et cela sans compter l'effet que produira sur Voltaire le tremblement de terre de Lisbonne de 1755, remettant en question son optimisme métaphysique. En second lieu, il faut noter la conception de type intellectualiste adoptée par Voltaire à l'égard de la notion de liberté, proche en ce sens de celle des stoïciens et des cartésiens, qui conduit Voltaire non seulement à définir la liberté comme capacité à agir et à se mouvoir sans contrainte, mais aussi comme capacité à penser, et si possible à penser juste et à se déterminer en fonction de ce que notre entendement nous présente comme étant le mieux pour nous:

L'homme est donc, par sa qualité d'être intelligent, dans la nécessité de vouloir ce que son jugement lui présente être le meilleur. S'il en était autrement, il faudrait qu'il fût soumis à la détermination de quelque autre que lui-même, et il ne serait plus libre: car vouloir ce qui ne ferait pas plaisir est une véritable contradiction, et faire ce que l'on juge le meilleur, ce qui fait plaisir, c'est être libre<sup>18</sup>.

Dans ces conditions, chacun de nous est d'autant plus libre qu'il se sert adéquatement de sa raison et apprend à se défaire de ce qui l'enchaîne, et

<sup>16</sup> À noter que Berkeley apportait la même preuve dans son *Alciphron* (1732), que Voltaire venait tout juste de lire grâce à la copie que lui avait fait parvenir Andrew Pitt. Sur les rapports entre les deux hommes, voir notre *La figure de Berkeley dans la pensée de Voltaire*, «Dix-huitième siècle», 33 (2001), p. 367-384.

<sup>17</sup> Sur la critique de l'argumentation cartésienne à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle, voir notre article *Du "Je pense, je suis" au "Je pense, seul je suis": crise du cartésianisme et revers des Lumières*, «Revue philosophique de Louvain», 4 (2004), p. 565-582.

<sup>18</sup> Voltaire, *De la liberté*, in *OV*, vol. 34, p. 331.

c'est en cela que nous nous approchons de Dieu<sup>19</sup>. Rien de plus classique et de moins déterministe que cette conception de la liberté, et Voltaire est bien conscient qu'il s'oppose ainsi à la thèse des matérialistes, qui réduit la liberté à une chimère en prétendant que nos choix ne sont pas libres mais déterminés, du fait de l'existence d'une chaîne causale nécessaire qui unit entre eux tous les événements mondains et dont il est impossible de s'affranchir.

Or, c'est bien au niveau de la conciliation de la nécessité divine et de la contingence humaine que la position de Voltaire fait problème, et lui-même reconnaît le caractère extrêmement délicat de cette question: «les difficultés dont les philosophes ont hérissé cette matière, et la témérité qu'on a toujours eue de vouloir arracher à Dieu son secret et de concilier sa prescience avec le libre arbitre, sont cause que l'idée de liberté s'est obscurcie à force de prétendre l'éclaircir»<sup>20</sup>. Pour autant, que ce soit dans le *Traité de métaphysique* ou dans son petit essai *De la liberté* de 1737, Voltaire s'est à son tour voulu téméraire en choisissant d'aborder cette matière délicate afin de parvenir à concilier l'inconciliable, à savoir la reconnaissance d'une divinité omnisciente et l'existence réelle de la liberté humaine. Dans le *Traité de métaphysique*, Voltaire définit la liberté divine dans les termes de la liberté humaine, à savoir comme un pouvoir de détermination de la volonté de Dieu en fonction de ce que son entendement lui présente comme étant le meilleur, c'est-à-dire comme un pouvoir de penser ce qu'il veut et d'opérer comme il le veut selon la norme du bien. Mais une telle définition embrouille la question plutôt que de la démêler, car si la liberté divine se porte naturellement au bien, en quoi n'est-elle pas alors déterminée par ce bien lui-même? Dieu a-t-il vraiment le choix d'agir à sa guise? Si être libre, c'est suivre sa nature, alors la liberté divine, telle que la conçoit Voltaire, a tout de la nécessité, et cela vaut *mutatis mutandis* pour la liberté humaine. En outre, si Dieu ne fait que suivre sa nature quand il agit et ne peut faire autrement que d'agir comme il le fait, s'il possède également prescience et omniscience, alors on voit mal comment l'homme pourrait véritablement être libre. Voltaire reconnaît bien la difficulté de sa position et l'impossibilité de parvenir à la certitude à ce niveau, voire même à la vraisemblance, et c'est pourquoi il s'en remet à l'*epo-*

<sup>19</sup> Ivi, p. 330: «Nous avons la faculté de suspendre nos désirs et d'examiner ce qui nous semble le meilleur, afin de pouvoir le choisir: voilà une partie de notre liberté. Le pouvoir d'agir ensuite conformément à ce choix, voilà ce qui rend cette liberté pleine et entière; et c'est en faisant un mauvais usage de ce pouvoir que nous avons de suspendre nos désirs, et en se déterminant trop promptement, que l'on fait tant de fautes. Plus nos déterminations sont fondées sur de bonnes raisons, plus nous approchons de la perfection; et c'est cette perfection, dans un degré plus éminent, qui caractérise la liberté des êtres plus parfaits que nous, et celle de Dieu même».

<sup>20</sup> Voltaire, *Traité de métaphysique*, chap. VII, in *OV*, vol. 22, p. 216.

che: «Cette dispute sur la prescience de Dieu n'a causé tant de querelles que parce qu'on est ignorant et présomptueux. Que coûtait-il de dire: "Je ne sais point ce que sont les attributs de Dieu, et je ne suis point fait pour embrasser son essence?"»<sup>21</sup>. On conviendra aisément que ce recours à la suspension du jugement est quelque peu artificiel et que la réponse proposée par Voltaire dans le *Traité de métaphysique* est un peu courte pour quelqu'un qui se piquait au départ de résoudre la difficulté.

Mais ce constat sceptique ne constitue qu'un échec provisoire qui montre à Voltaire que la tentative de concilier liberté divine et humaine doit être pensée en d'autres termes. Ainsi, quand il reprend cette question dans son essai *De la liberté* de 1737, c'est à partir d'une perspective leibnizienne qui distingue nécessité absolue et nécessité morale, et qui lui permet de sauver au moins formellement la liberté divine, puisqu'il est métaphysiquement possible que Dieu ait pu choisir autre chose que ce qu'il a choisi<sup>22</sup>. Mais quand il en vient à l'épineuse question de la prescience divine et des futurs contingents, qu'il aborde là encore en s'inspirant en bonne partie de Leibniz, sa conclusion retrouve le précédent constat sceptique du *Traité de métaphysique*, et Voltaire se contente alors de rappeler les connaissances bornées des hommes en ce domaine et l'impossibilité de pénétrer l'essence divine pour pouvoir répondre précisément à la question. Bref, en cette matière où la démonstration est impossible, on doit se contenter de supposer qu'un être puissant et libre ne pouvait à la fois créer des êtres libres et rendre nécessaires leurs actions, ce qui aurait été contradictoire, ce qui revient à supposer là encore que la prescience divine ne peut signifier la détermination des actions humaines, même s'il est impossible de savoir comment les deux thèses sont conciliables. Si l'on refuse de s'en tenir à une telle conclusion, alors il faudra reconnaître l'efficacité réelle et totale de la prescience divine, ce qui supposerait que le sentiment de la liberté en l'homme est une illusion, objection que se fait d'ailleurs Voltaire, mais cela reviendrait à dire, du fait même de son argumentation de type analogique, que la liberté de Dieu serait tout aussi illusoire, avec comme conséquence «que tout serait effet sans cause dans l'univers: ce qui est absurde»<sup>23</sup>.

Or, une telle idée n'est peut-être pas si absurde, comme le souligne Frédéric II à Voltaire dans une lettre de décembre 1737, qui fait suite à l'envoi de son petit essai sur la liberté. En effet, il semble de loin plus probable qu'un Dieu tout-puissant et créateur ait dû donner un sens précis à sa création,

<sup>21</sup> Ivi, p. 220-221.

<sup>22</sup> La conception leibnizienne de la nécessité permet effectivement de sauver la liberté de Dieu, mais au prix d'une conception rationaliste radicale de l'essence divine. Sur ce point, voir notre article *Le possible comme critique du spinozisme: Leibniz et la fiction*, «Science&Esprit», 67/1 (2015), p. 17-33.

<sup>23</sup> Voltaire, *De la liberté*, in *OV*, vol. 34, p. 330.

et donc que les hommes doivent nécessairement y concourir en agissant conformément au dessein divin, car si les hommes étaient vraiment libres et pouvaient bouleverser le plan divin, la toute-puissance divine serait dès lors niée<sup>24</sup>. Une forme de déterminisme universel s'impose donc, et il n'y a pas plus de liberté en l'homme qu'il n'y a de hasard dans la nature. Dans sa réponse adressée au monarque le mois suivant, Voltaire concède qu'il n'a rien à répondre en ce qui concerne la conciliation des futurs contingents avec la prescience divine, et qu'il se pourrait donc que tout fût nécessaire, sans que cela lui paraisse pour autant démontré. D'où sa conclusion, quelque peu insatisfaisante pour son interlocuteur comme sans doute pour lui parce qu'elle n'est en rien démonstrative, qui renvoie une fois encore à la croyance indéfectible qu'il a de se sentir libre:

J'avoue enfin, Monseigneur, qu'on fait contre la liberté d'excellentes objections; mais on en fait aussi d'aussi bonnes contre l'existence de Dieu, et comme, malgré les difficultés extrêmes contre la création et la providence, je crois néanmoins la création et la providence, aussi je me crois libre (jusqu'à un certain point s'entend), malgré les puissantes objections que vous me faites<sup>25</sup>.

Le reste de la correspondance entretenue avec Frédéric sur ce point, qui continuera encore quelques mois, ne fera pas bouger les lignes, et Voltaire continuera à défendre la liberté humaine à partir du sentiment que chacun possède de pouvoir agir comme il le veut. Cette thèse est évidemment encore présente dans le quatrième chapitre de la première partie des *Éléments de la philosophie de Newton*, intitulé *De la liberté dans l'homme*, puisqu'il paraît la même année 1738, et elle est reprise pour une bonne part dans la *Métaphysique de Newton* de 1740. Il faut attendre les différentes rééditions de ce dernier texte en 1748, 1751 puis 1756, où figure en particulier un chapitre additionnel intitulé *Doutes sur la liberté qu'on nomme d'indifférence*, pour percevoir peu à peu une inflexion notable dans la pensée de Voltaire. D'abord, c'est l'idée même de liberté d'indifférence qui est fortement contestée; ensuite, c'est la conception de la liberté comme possible autodétermination; enfin, c'est la supposition de la contingence des choses, Voltaire allant peu à peu jusqu'à endosser la position de Frédéric II, quoique de manière encore hypothétique, puisqu'il ne s'agit que de questions qu'il s'adresse à lui-

<sup>24</sup> Lettre à Voltaire du 26 décembre 1737 (Best. D 1413): «Je vous avoue que, puisqu'il faut opter entre faire un être passif ou du Créateur ou de la créature, je me détermine en faveur de Dieu. Il est plus naturel que ce Dieu fasse tout, et que l'homme soit l'instrument de sa volonté, que de se figurer un Dieu qui crée un monde, qui le peuple d'hommes, pour ensuite rester les bras croisés, et asservir sa volonté et sa puissance à la bizarrerie de l'esprit humain» (OV, vol. 34, p. 368).

<sup>25</sup> Lettre à Frédéric du 23 janvier 1738 (Best. D 1432), in OV, vol. 34, p. 397.

même. Mais ces questions n'en sont pas moins troublantes et semblent bien manifester une modification majeure de sa conception de la liberté humaine et de la contingence mondaine:

Cet univers ne paraît-il pas assujéti dans toutes ses parties à des lois immuables? Si un homme pouvait diriger à son gré sa volonté, n'est-il pas clair qu'il pourrait alors déranger ces lois immuables? Par quel privilège l'homme ne serait-il pas soumis à la même nécessité que les astres, les animaux, les plantes, et tout le reste de la nature?<sup>26</sup>

Ainsi, dès les années 1750, la rupture avec Locke apparaît consommée et Voltaire endosse à son tour une position déterministe<sup>27</sup> à laquelle il ne dérogera plus par la suite, qui est aussi celle de ses adversaires matérialistes, comme il le sait pertinemment. Reste que leur conception de la nécessité n'est pas du même ordre, l'une étant pensée sans Dieu alors que l'autre ne saurait s'en passer, Dieu étant la cause ultime de l'ordre constant qui se manifeste dans l'univers. Pour autant, dans les faits, la nécessité s'impose autant à Voltaire qu'à ses adversaires, comme ce dernier le reconnaît d'ailleurs dans l'article *Destin* du *Dictionnaire philosophique*: «Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physiques, ou un Être suprême l'a formé selon ses lois suprêmes; dans l'un et l'autre cas, ces lois sont immuables; dans l'un et l'autre cas, tout est nécessaire»<sup>28</sup>.

## 2. «Dieu ne joue pas aux dés»: Voltaire allié ou adversaire du matérialisme?

S'il est une constante dans la philosophie de Voltaire, c'est bien son opposition au matérialisme au nom de la reconnaissance d'une intelligence à l'œuvre dans l'univers. Seulement, cette opposition connaît une mutation à partir du moment où il s'inscrit à son tour dans une conception déterministe de l'ordre des choses. Or, il est intéressant de noter à ce niveau que le recours

<sup>26</sup> *Éléments de la philosophie de Newton*, in *OV*, vol. 34, p. 417-418.

<sup>27</sup> Dès 1752, un premier dialogue expose le déterminisme voltairien, à savoir le *Dialogue entre un brachmane et un jésuite sur la nécessité et l'enchaînement des choses*, qui paraît dans un chapitre additionnel d'une réédition des *Éléments de la philosophie de Newton*. À noter que Condorcet lui-même s'était déjà aperçu de cette évolution dans son édition du *Traité de métaphysique*: «Voltaire n'a pas toujours eu la même opinion sur la liberté métaphysique de l'homme, ses sentiments à cet égard changèrent dans un âge plus avancé, et il a mis dans la discussion de ces matières abstraites une force et une clarté qu'on trouve bien rarement chez d'autres écrivains». Cité par L. Gil, *Condorcet éditeur de Voltaire: une lecture dialogique dans les Œuvres complètes*, dans S. Charles et S. Pujol (dir.), *op. cit.*, p. 166.

<sup>28</sup> *Dictionnaire philosophique*, art. *Destin*, in *OCV*, vol. 36, p. 15.

à Malebranche et Spinoza à partir des années 1760 s'inscrit dans ce mouvement d'opposition au matérialisme, alors même que la vision qu'il se fait alors du malebranchisme et du spinozisme le conduit paradoxalement à des rapprochements indéniables avec le matérialisme<sup>29</sup>, puisqu'elle insiste sur le caractère nécessaire de toute chose et qu'elle rejette l'idée même de création *ex nihilo*<sup>30</sup>, abandonnée à la même époque pour son manque de vraisemblance<sup>31</sup>. Or, malgré des affinités théoriques réelles avec les matérialistes, et notamment un commun rejet de la conception qui ferait de l'âme une substance spirituelle et distincte du corps<sup>32</sup>, ainsi qu'un rapprochement évident à la fin de sa vie avec leurs thèses, notamment dans ses derniers contes<sup>33</sup>, Voltaire ne franchit jamais le Rubicon, rejetant en particulier l'athéisme et l'anti-finalisme qui lui semblent intrinsèquement liés à toute philosophie matérialiste conséquente, et l'idée même que la matière puisse produire d'elle-même la pensée, Dieu seul pouvant la doter de perceptions et d'idées<sup>34</sup>. C'est au niveau de la vraisemblance de ses principales thèses que le matérialisme pêche, et prétendre pouvoir les démontrer sous la forme d'un système de la nature comme l'a souhaité d'Holbach, c'est se tromper sur la nature de la métaphysique et la finalité de la philosophie.

Dans l'un des rares articles implicitement consacrés aux relations entre Voltaire et d'Holbach, si ce n'est le seul, Robert Sasso rappelle trois raisons

<sup>29</sup> Il existe bien un "matérialisme" de Voltaire, comme l'a pertinemment montré G. Stenger, *Le matérialisme de Voltaire*, dans B. Fink et G. Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, p. 275-285.

<sup>30</sup> Voltaire en donne une explication qu'il estime plausible dans le doute XX du *Philosophe ignorant*, in *OCV*, vol. 62, p. 52-53: «Je ne puis concevoir que la cause qui agit continuellement et visiblement sur elle [la nature], pouvant agir dans tous les temps, n'ait pas agi toujours [...]. Par quel enchaînement d'idées me vois-je toujours entraîné à croire éternelles les œuvres de l'Être éternel? Ma conception, toute pusillanime qu'elle est, a la force d'atteindre à l'être nécessaire existant par lui-même, et n'a pas la force de concevoir le néant. L'existence d'un seul atome me semble prouver l'éternité de l'existence; mais rien ne me prouve le néant. Quoi! Il y aurait eu le rien dans l'espace où est aujourd'hui quelque chose? Cela me paraît incompréhensible».

<sup>31</sup> Cela est très clair dans les *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* de 1756, comme l'a montré à juste titre E.D. James, *Voltaire Dialogue with the Materialists*, in R.J. Howells, A. Mason, H.T. Mason et D. Williams (eds.), *Voltaire and his World. Studies presented to W.H. Barber*, Voltaire Foundation-Taylor Institution, Oxford 1985, p. 117-131.

<sup>32</sup> E.D. James, *Voltaire on the Nature of the Soul*, «French Studies», 32/1 (1978), p. 20-33.

<sup>33</sup> R. Virolle, *Voltaire et les matérialistes, d'après ses derniers contes*, «Dix-huitième siècle», 11 (1979), p. 63-74. Dans la même veine, voir M. das Graças S. Nascimento, *Imagens do materialismo nos contos de Voltaire*, «Trans/Form/Ação», 7 (1984), p. 37-48.

<sup>34</sup> Cette thèse se retrouve dans bon nombre de ses lettres, comme l'a bien montré L. Versini, *Voltaire et le matérialisme d'après la Correspondance*, dans B. Winklehrer, R. Resinger et E. Schreiner (eds.), *Voltaire und Europa: der interkulturelle Kontext von Voltaire Correspondance*, Stauffenburg, Tübingen 2006, p. 1-9.

essentielles expliquant les critiques acerbes développées par Voltaire à l'encontre du *Système de la nature* dès sa parution<sup>35</sup>. Je laisserai de côté les deux premières, c'est-à-dire la raison psychologique, à savoir le fait que Voltaire ait été jaloux du succès de l'ouvrage, qui n'en méritait pas tant à ses yeux, et la raison tactique ou politique, la parution de ce brûlot matérialiste et athée pouvant entraîner par contrecoup une censure générale des "philosophes", et donc de ses propres productions, pour m'attacher à la troisième raison, doctrinale ou philosophique, qui va me permettre de reprendre à nouveaux frais la question du rapport entre Voltaire et le matérialisme, et plus spécifiquement celui du baron d'Holbach, afin d'en montrer toute la complexité, non seulement du côté de Voltaire, mais également du côté de d'Holbach.

Quelle est donc cette raison doctrinale ou philosophique qui a conduit Voltaire à s'opposer au *Système de la nature* dès 1770? À la lecture de la correspondance des années 1770-1771 et de la courte réponse à l'ouvrage que Voltaire demande à Cramer d'imprimer à la suite de l'article *Dieu* des *Questions sur l'encyclopédie*, on s'aperçoit vite que le combat philosophique porte sur deux fronts, sur le système lui-même, en tant qu'organicité conceptuelle, et sur les conséquences métaphysiques et morales qui en découleraient, du moins selon d'Holbach. Proposer un système de la nature ou réduire la nature en système comme le propose d'Holbach, c'est se méprendre sur l'essence même de la métaphysique, et proposer un ordre des raisons prétendument démonstratif dans un domaine où l'on ne peut avancer au mieux que des probabilités<sup>36</sup>. C'est donc confondre le réel et la fiction, car les systèmes philosophiques censés décrire le fondement ultime de la réalité se réduisent tous à des fictions plus ou moins élaborées et plus ou moins convaincantes, mais qui n'ont en rien un statut apodictique. Non seulement est-ce se tromper sur la nature de la métaphysique que d'adopter une attitude dogmatique dans un domaine où le scepticisme l'emporte toujours, dans sa forme académique ou pyrrhonienne, mais c'est aussi faire œuvre dangereuse, car le dogmatique a tôt fait de traduire dans les faits son système, avec les implications "totalitaires" que cela peut avoir puisque l'ordre de la vérité est un et que ce qui vaut en théorie doit valoir en pratique. Rien de plus étranger à l'esprit de Voltaire, qui préfère le doute au dogme et qui se méfie des faiseurs de système, quels qu'ils soient<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> R. Sasso, *Voltaire et le Système de la nature de d'Holbach*, «Revue internationale de philosophie», 32, 124-125, 1978, p. 279-296.

<sup>36</sup> À cet égard, voir l'article d'Alain Sager qui insiste sur l'importance du probabilisme dans la philosophie de Voltaire (*Retour sur le probabilisme voltairien*, «Cahiers Voltaire», 13 (2014), p. 117-134).

<sup>37</sup> Stéphane Pujol a bien insisté sur ce point dans *Voltaire douteur ou docteur? Langage et connaissance dans les Dialogues philosophiques de Voltaire*, «Europe», 72, 781 (1994), p. 89-101.



Outre une opposition à l'esprit de système lui-même, Voltaire s'en prend également aux thèses fondamentales du *Système de la nature*, tant métaphysiques que morales, qui lui paraissent mal fondées ou tributaires d'une certaine naïveté. À titre de postulat, le matérialisme tout comme l'athéisme lui semblent peu démonstratifs, et en tout inférieurs à la thèse opposée qui postule une intelligence à l'œuvre dans la nature, et donc l'existence d'un être intelligent et d'une certaine forme de finalité comme cause explicative de l'ordre mondain. La grande supposition du baron d'Holbach selon laquelle la matière pourrait produire par son seul arrangement le monde tel que nous le connaissons, et en particulier les êtres vivants et pensants que nous sommes, paraît à Voltaire hautement improbable, si ce n'est contradictoire et absurde:

Je trouve de la contradiction dans un amas de matière mue régulièrement sans moteur, se donnant la pensée dans l'homme, et se la refusant dans la pierre; mettant des rapports entre toutes ses œuvres sans aucun but; travaillant toujours en aveugle avec une sublime industrie [...]. Je suis convaincu que le cours des seize planètes, tant primitives que secondaires, suivant des lois mathématiques dans un espace non résistant, est une démonstration de la Divinité, ainsi que la formation d'un insecte. On a dit, il y a quelques années: un catéchiste enseigne Dieu aux enfants, et Newton le démontre aux sages [...]. Malgré vos efforts de génie, vous n'avez point prouvé que Dieu n'existe pas. Vous avez seulement prouvé que des licenciés ont raisonné quelquefois pitoyablement. Vous avez étalé des difficultés, mais le système d'une nature aveugle me présente des absurdités<sup>38</sup>.

À tout prendre, l'hypothèse spinoziste vaut mieux, puisqu'elle reconnaît au moins une intelligence à l'œuvre dans l'univers, même si elle ne laisse aucune place au finalisme<sup>39</sup>. Mais l'hypothèse théiste vaut mieux encore en termes de probabilité, car on voit mal pourquoi une intelligence n'aurait pas choisi tel enchaînement de causes plutôt que tel autre et se serait contenté de produire une chaîne d'événements sans détermination autre que celle de sa

<sup>38</sup> *Dieu. Réponse au Système de la nature*, in Voltaire, *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu* (présentation de Gerhardt Stenger), Flammarion, Paris 2006, p. 326-327.

<sup>39</sup> Cf. *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Dieu, Dieux*, section IV, où Voltaire distingue le monisme substantiel de Spinoza du matérialisme de d'Holbach: «L'auteur [d'Holbach] prétend que la matière aveugle et sans choix produit des animaux intelligents. Produire sans intelligence des êtres qui en ont! Cela est-il concevable? Ce système est-il appuyé sur la moindre vraisemblance? Une opinion si contradictoire exigerait des preuves aussi étonnantes qu'elle-même. L'auteur n'en donne aucune; il ne prouve jamais rien, et il affirme tout ce qu'il avance. Quel chaos! Quelle confusion! Mais quelle témérité! Spinoza du moins avouait une intelligence dans ce grand tout qui constituait la nature; il y avait là de la philosophie. Mais je suis forcé de dire que je n'en trouve aucune dans le nouveau système» (*OV*, vol. 18, p. 375).

propre nécessité, ce qui équivaut à redonner une légitimité au *design argument* et aux causes finales:

Affirmer que ni l'œil n'est fait pour voir, ni l'oreille pour entendre, ni l'estomac pour digérer, n'est-ce pas là la plus énorme absurdité, la plus révoltante folie qui soit jamais tombée dans l'esprit humain? Tout douteur que je suis, cette démente me paraît évidente, et je le dis. Pour moi, je ne vois dans la nature, comme dans les arts, que des causes finales; et je crois un pommier fait pour porter des pommes comme je crois une montre faite pour marquer l'heure<sup>40</sup>.

Non seulement le nécessitarisme matérialiste apparaît peu vraisemblable, et en tout cas moins que le finalisme théiste qui redonne une place à la providence conçue comme l'expression de la volonté générale et immuable de la divinité, mais l'athéisme auquel il conduit ne paraît pas plus vraisemblable, et ne peut s'autoriser d'aucune démonstration rationnelle. Pourtant, d'Holbach prétend le contraire et trouve raisonnable de penser que l'on doit l'invention du divin à l'ignorance dans laquelle étaient les premiers hommes vis-à-vis d'événements qui semblaient troubler l'ordre de la nature, mais qui n'en étaient pas moins naturels. C'est de cette ignorance que découle la création de la notion abstraite de Dieu, être surnaturel conçu comme cause suprême et finale de l'enchaînement causal. L'avantage du matérialisme, c'est qu'il est en mesure de donner une raison d'être à cet enchaînement sans avoir besoin pour cela de postuler une divinité qui le transcende et lui donne sens. Dans cette perspective, le matérialisme conduit naturellement à l'athéisme, la matière suffisant par elle-même à rendre compte du système de la nature, notamment via le mouvement qui lui est coextensif de toute éternité. Mais si, comme le pense Voltaire, le matérialisme ne repose sur aucune preuve solide, si ses prétendues démonstrations ne sont que des hypothèses, alors l'athéisme qu'il prétend fonder est tout aussi hypothétique, et l'hypothèse théiste peut légitimement lui être opposée, au nom de sa plus grande vraisemblance. Ainsi, au simple niveau des hypothèses, Voltaire reste persuadé que l'existence d'un Dieu immanent à la fois producteur des modes spirituels (les idées) et matériels (les corps) fournit une explication plus probable à l'existence du monde<sup>41</sup>, et de ce monde-ci en particulier, que le recours à la fiction

<sup>40</sup> Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Dieu, Dieux*, section III: *Examen de Spinoza*, in *OV*, vol. 18, p. 368.

<sup>41</sup> Là encore, Voltaire se rapproche de Malebranche et de Spinoza, du moins tels qu'il les comprend. Voir, à ce propos, l'article *Âme* des *Questions sur l'Encyclopédie*, in *OV*, vol. 17, p. 137: «Malebranche a prouvé très bien que nous n'avons aucune idée par nous-mêmes, et que les objets sont incapables de nous en donner: de là il conclut que nous voyons tout en Dieu. C'est au fond la même chose que de faire Dieu l'auteur de toutes nos idées: car avec quoi verrions-nous dans lui, si nous n'avions pas des instruments pour voir? Et ces instruments, c'est

matérialiste d'un univers qui se serait constitué par lui-même selon des lois qui ne renverraient à aucun plan spécifique, et à aucune intelligence singulière, dans lequel au fond tout pourrait naître de tout, ce qui n'expliquerait en rien l'ordre du monde que nous connaissons. Pour le dire d'un mot et dans le prolongement d'une célèbre expression voltairienne, il ne peut y avoir d'horloge cosmique sans horloger divin<sup>42</sup>.

Mais c'est surtout pour ses conséquences morales, et non seulement pour ses spéculations métaphysiques sans fondement, que le matérialisme athée doit être rejeté. Comme le montre très clairement Voltaire à l'article *Dieu* des *Questions sur l'encyclopédie*, «le grand objet, le grand intérêt, ce me semble, n'est pas d'argumenter en métaphysique, mais de peser s'il faut, pour le bien commun de nous autres animaux misérables et pensants, admettre un Dieu rémunérateur et vengeur, qui nous serve de frein et de consolation, ou rejeter cette idée en nous abandonnant à nos calamités sans espérances et à nos crimes sans remords»<sup>43</sup>. Admettre l'existence d'une divinité de ce type pour préserver le bien commun, c'est tout simplement reconnaître que l'ordre social ne saurait s'en passer, et que l'athéisme, contrairement à ce que pense d'Holbach, ne peut produire de lui-même une société stable et bien gouvernée. C'est donc pour des raisons pragmatiques que la solution déiste, quoique sans doute métaphysiquement plus probable que l'hypothèse contraire, doit être avant tout soutenue, d'où le mot fameux de Voltaire : «si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer»<sup>44</sup>. En effet, matérialiste et théiste ne peuvent pas plus démontrer l'un que l'autre qu'il existe ou non en l'homme une monade indestructible douée de pensée et de perception, mais ce qui est sûr, c'est que la croyance en une récompense ou une punition *post-mortem* peut servir de frein efficace au vice, et c'est ce qui importe avant tout.

lui seul qui les tient et les dirige. Ce système est un labyrinthe, dont une allée vous mènerait au spinozisme, une autre au stoïcisme, et une autre au chaos».

<sup>42</sup> Cf. *Tout en Dieu. Commentaire sur Malebranche*, in *OV*, vol. 28, p. 97: «S'il agit sur tout être, il agit sur tous les modes de tout être: il n'y a donc pas un seul mouvement, un seul mode, une seule idée, qui ne soit l'effet immédiat d'une cause universelle toujours présente. Cette cause universelle a produit le soleil et les astres immédiatement. Il serait bien étrange qu'elle ne produisît pas en nous immédiatement la perception du soleil et des astres [...]. Il est aussi impossible de concevoir que l'Être éternel, essentiellement agissant par sa nature, eût été oisif une éternité entière qu'il est impossible de concevoir l'être lumineux sans lumière. Une cause sans effet est une chimère, une absurdité, aussi bien qu'un effet sans cause. Il y a donc eu éternellement, et il y aura toujours des effets de cette cause universelle. Ces effets ne peuvent venir de rien: ils sont donc des émanations éternelles de cette cause éternelle [...]. Dieu étant le principe universel de toutes les choses, toutes existent donc en lui et par lui».

<sup>43</sup> Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, article *Dieu*, section IV, in *OV*, vol. 18, p. 376.

<sup>44</sup> *Épître CXI. À l'auteur du livre des trois imposteurs* (1769), in *OV*, vol. 10, p. 403, ou encore la *Lettre à Frédéric-Guillaume, prince héritier de Prusse* du 28 novembre 1770 (Best. 15714).

L'homme a toujours eu besoin d'un frein, et quoiqu'il fût ridicule de sacrifier aux faunes, aux sylvains, aux naïades, il était bien plus raisonnable et plus utile d'adorer ces images fantastiques de la divinité que de se livrer à l'athéisme. Un athée qui serait raisonneur, violent et puissant, serait un fléau aussi funeste qu'un superstitieux sanguinaire [...]. Partout où il y a une société établie, une religion est nécessaire; les lois veillent sur les crimes connus, et la religion sur les crimes secrets<sup>45</sup>.

Si l'athée de système n'est guère dangereux, le danger vient de ceux qui se serviront de ce système pour réaliser leurs plus noirs desseins, sans que rien ne puisse les arrêter, à l'image de cet athée débauché et criminel que nous présente l'*Histoire de Jenni*, qui est le dernier conte de Voltaire, et son dernier mot sur la question<sup>46</sup>. Et à ceux qui pensent, comme Locke, qu'une société d'athée est impossible, ou, comme Bayle, qu'elle ne serait pas préjudiciable au fonctionnement de l'État, Voltaire rappelle quelques exemples historiques nourrissant ses craintes, tels que les agissements du sénat romain du temps de César et Cicéron, qui permettent à son avis de juger sur pièces les conséquences sociales et politiques de l'adoption de l'athéisme par les classes supérieures d'une société donnée<sup>47</sup>.

Si Voltaire rejette le matérialisme, c'est avant tout au nom de l'athéisme dont il est porteur, qui lui semble préjudiciable dans les domaines de la morale et de la politique. Mais si l'on met de côté les conséquences pratiques du matérialisme, la métaphysique de d'Holbach et celle de Voltaire sont moins éloignées que ces deux adversaires ne le croient. En effet, la plupart des réfutations du *Système de la nature* au XVIII<sup>e</sup> siècle portent moins sur le matérialisme ou l'athéisme qu'il promeut que sur son fatalisme<sup>48</sup>, et Voltaire le sait pertinemment, puisqu'il a lu une bonne partie d'entre elles. Or, sur ce point, la frontière entre Voltaire et d'Holbach est loin d'être nette. Il est vrai que les deux philosophes reconnaissent la nécessité à l'œuvre dans le monde sous la forme d'une chaîne causale qui assure la préservation du tout et de ses parties, qu'ils insistent tous deux sur le fait que tous les phénomènes qui

<sup>45</sup> Voltaire, *Traité sur la tolérance*, chap. XX, in OCV, vol. 56c, p. 242. Pour un approfondissement de la critique de l'athéisme chez Voltaire, voir mon article *De Pascal à Locke: sources et enjeux du concept de tolérance selon Voltaire*, in J. Renwick (dir.), *Voltaire, la tolérance et la justice*, Peeters, Louvain 2011, p. 157-172.

<sup>46</sup> Sur l'*Histoire de Jenni*, voir le dossier spécial que lui ont consacré récemment les «Cahiers Voltaire», 14 (2015).

<sup>47</sup> Sur toute cette question, voir l'article *Athée, athéisme* du *Dictionnaire philosophique*, in OCV, vol. 35, p. 375-392.

<sup>48</sup> J'aborde ce point plus en détail dans *Le nécessitarisme holbachique face aux critiques de l'anti-philosophie*, article à paraître prochainement dans la revue canadienne «Science et Esprit».

se produisent dans la nature suivent des lois constantes et nécessaires, et rejettent le concept de hasard, qui manifeste simplement à leurs yeux le fait que demeure cachée la cause de tel ou tel effet naturel<sup>49</sup>. On dira malgré tout que Voltaire conserve l'idée qu'il existe des causes finales, une sorte de providence générale, permettant d'expliquer le monde tel qu'il est, là où, pour d'Holbach, l'idée même d'ordre du monde n'a pas de sens, puisque cela supposerait un dessein particulier qui interférerait avec la conception qu'il se fait de la nécessité.

Reste que les choses ne sont pas si simples, et que Voltaire, à partir du moment où il rejette la possibilité de la liberté conçue au sens de Locke, n'est plus très loin du fatalisme du baron d'Holbach, tout comme ce dernier n'est plus très loin d'une forme de finalisme panthéiste quand il admet une puissance d'auto-organisation au sein de la nature, allant même jusqu'à ajouter qu'elle pourrait être intelligente, si on entend par intelligence naturelle une forme d'instinct, à savoir «la faculté de se conserver par des moyens nécessaires dans son existence agissante»<sup>50</sup>. En outre, il arrive à plusieurs reprises au baron d'Holbach d'utiliser l'expression de «plan de la nature» et d'attribuer à la nature certains des attributs que Voltaire réservait à son Dieu immanent, et notamment la volonté:

Tout est toujours dans l'ordre relativement à la nature, où les êtres ne font que suivre les lois qui leur sont imposées. Il est entré *dans son plan* que certaines terres produiraient des fruits délicieux, tandis que d'autres ne fourniraient que des épines, des végétaux dangereux. Elle *a voulu* que quelques sociétés produisent des sages, des héros, des grands hommes; elle *a réglé* que d'autres ne feraient naître que des hommes abjects, sans énergie et sans vertus<sup>51</sup>.

Si tout est réglé dans la nature selon une certaine fin, si le libre arbitre est une illusion, alors les protagonistes de cette controverse autour du nécessaire ne sont pas aussi éloignés qu'ils ne le pensent ou qu'ils ne le disent, notamment du fait que la nature du baron d'Holbach ressemble étrangement

<sup>49</sup> C'est d'ailleurs ce que confie l'ange Jesrad à Zadig: «il n'y a point de hasard: tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance». Cité par G. Iotti, *Fatalité et providence dans les contes de Voltaire*, dans C. De Carolis, F. Ferran, D. Gambelli et F. Mariotti (eds.), *Revers de fortune. Les jeux de l'accident et du hasard au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Bulzoni Editore, Rome 2009, p. 192. On retrouve une même critique de la notion de hasard dans les *Lettres de Memmius à Cicéron* de 1771.

<sup>50</sup> D'Holbach, *Système de la nature*, IV, 5, in *Œuvres philosophiques complètes*, Alive, Paris 1999, t. II, p. 206-207.

<sup>51</sup> Ivi, p. 272 (c'est moi qui souligne). Dans *Voltaire et le matérialisme* («Europe», 37 (361), 1959, p. 68-75), Jean Varloot remarque bien que si d'Holbach rejette l'idée que l'univers suppose un architecte, il n'en voit pas moins dans la nature une sorte d'atelier.

au Dieu voltairien au niveau des attributs qui la qualifient et qui en font une substance unique, toute-puissante, éternelle et *causa sui*. Certes, elle n'est pas présentée comme intelligente et libre, mais certains propos de d'Holbach sont ambigus, on l'a vu, qui évoquent une organisation de la matière répondant à une certaine fin, ce qui permet de réintroduire un finalisme que le matérialisme athée du *Système de la nature* prétendait pourtant combattre. Si d'Holbach semble encore pris dans les rets du finalisme propre au théisme, si Voltaire ne s'en est jamais départi alors même qu'il s'est peu à peu approché d'une forme originale de panthéisme, c'est peut-être que la nature et le divin, comme l'a bien vu Clément Rosset, sont des «fantasmes voisins et interchangeables, également tributaires d'une affectivité fondamentalement religieuse qui se refuse à admettre que l'existence [...] puisse se produire sans cause ni dessein»<sup>52</sup>, c'est-à-dire au hasard. En ce sens, la violence des attaques subies par le *Système de la nature* dès sa parution, et notamment celle attribuable au patriarche de Ferney, s'explique peut-être moins par les deux dernières raisons évoquées par Robert Sasso, tactique et philosophique, que par la première, psychologique. Si le succès de l'ouvrage a pu personnellement affecter Voltaire, on peut penser que sa volonté de le combattre tenait plus à une autre cause psychologique qu'une possible jalousie d'écrivain, une cause plus profonde, renvoyant à la proximité troublante de ce système avec son propre théisme. En effet, matérialisme et théisme sont tous deux fondés sur l'idée que l'ordre du monde répond à des principes, ce qui fait qu'il est toujours possible d'en rendre raison, écartant du coup toute angoisse liée au caractère hasardeux de l'existence. Si, pour Voltaire, Dieu ne joue pas aux dés, il en va de même de la nature chez d'Holbach, dont l'auto-organisation ne relève pas du simple hasard, ce qui semble bien confirmer la thèse de Clément Rosset selon laquelle théisme et athéisme au siècle des Lumières représenteraient deux faces d'une même médaille, celle de la *consolatio philosophiae*, nécessairement hantée par l'ombre de la divinité.

<sup>52</sup> C. Rosset, *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Presses Universitaires de France, Paris 1973, p. 43.

# NATURA E LIBERTÀ NELLE RIFLESSIONI DEGLI SCIENZIATI DEL NOVECENTO

di Giuseppe Gembillo<sup>1</sup>

## 1. Premessa

Natura e Libertà, nella tradizione scientifica classica, erano due termini intrinsecamente e “ontologicamente” inconciliabili. La Natura, com'è ovviamente noto, era presentata come un meccanismo perfetto, caratterizzato da leggi “invarianti” e dunque rigorose, eterne e universali<sup>2</sup>. Talmente universali da coinvolgere non solo il mondo fisico, ma anche quello vivente, appiattito progressivamente sullo schema utilizzato per il primo. Questa convinzione era stata espressa e corroborata non solo dai fondatori della scienza naturale e dai filosofi che, fino al Positivismo, li hanno avallati, ma è stata successivamente ribadita anche da alcuni di coloro che agli albori del Novecento hanno dato l'avvio alla meccanica quantistica o elaborato la teoria della relatività. Max Planck, per esempio, affermava perentoriamente che «dobbiamo ammettere senza esitare che la mente dei nostri grandi, la mente di un Kant, di un Goethe, di un Beethoven, anche nei momenti dei più eccelsi voli di pensiero e del più profondo e intimo travaglio spirituale, era soggetta all'impero della causalità, era uno strumento in mano di questa onnipotente legge dell'universo»<sup>3</sup>. Dal canto suo Albert Einstein si definiva «inveterato determinista» e scriveva polemicamente a Max Born che «Dio non gioca a dadi» col mondo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Università di Messina (gembillo@unime.it).

<sup>2</sup> Cfr. P.S. de Laplace, *Opere*, a cura di O. Pesenti Cambursano, UTET, Torino 1967, p. 243; G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

<sup>3</sup> Cfr. M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, tr. it. di E. Persico e A. Gamba, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 143; Id., *Scienza, filosofia e religione*, tr. it. di F. Selvaggi, Fabbri, Milano 1973, *passim*; J.L. Heilbron, *I dilemmi di Max Planck*, tr. it. di R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino 1988; G. Gembillo, *Max Planck*, in G. Gembillo-M. Galzigna, *Scienziati e nuove immagini del mondo*, Marzorati, Milano 1994, pp. 95-130.

<sup>4</sup> Cfr. A. Einstein-M. e H. Born, *Scienza e vita. Lettere 1916-1955*, tr. it. di G. Scattone, Einaudi, Torino 1975. Su cui, G. Gembillo, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2008; G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; G. Giordano, *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Armando Siciliano, Messina 2000.

Fino a quando la Natura è stata vista come un meccanismo perfetto, questa immagine è rimasta facilmente dominante e l'idea che gli eventi naturali potessero essere variabili e costituissero il risultato di interazioni molteplici e più o meno casuali era considerata palesemente antiscientifica. Tutto è cambiato quando, a partire dagli inizi dell'Ottocento, il progresso delle varie scienze ha fatto emergere un'immagine della Natura organica e storica a tutti i livelli, da quello infinitesimo a quello immensamente grande. Si è cominciato a comprendere, allora, che il divenire di tutto ciò che esiste non è il risultato di uno sviluppo deterministico a partire da una struttura iniziale, ma il realizzarsi più o meno casuale di entità che per un verso sono condizionate dalla loro struttura specifica e per l'altro verso sono il risultato di una molteplicità di interazioni che si verificano, come vedremo meglio, nel corso del loro divenire fenomenologico, nel senso hegeliano del termine. Prima di delineare questo percorso, tuttavia, è opportuno soffermarsi brevemente anche sul significato da attribuire al termine "libertà", in modo da potere poi valutare se tale significato sia compatibile con gli odierni sviluppi delle scienze e se, dunque, possa essere plausibile il collegamento proposto tra Natura e Libertà.

## 2. Libertà in che senso?

Per potere ripercorrere in maniera adeguata il rapporto che di fatto si è instaurato tra Natura e Libertà nelle riflessioni degli scienziati contemporanei è necessario, dunque, porre e cercare di chiarire la questione di cosa si debba intendere oggi per Libertà, considerato che nel corso dei secoli il suo significato si è esteso, per così dire, da un minimo a un massimo di comprensione. Non potendo ovviamente riassumerne tutta la storia preferisco delinearne il senso che a me sembra più convincente e che emerge, sempre a mio parere, dalle riflessioni filosofiche ed epistemologiche espresse nel nostro tempo. Il problema può assumere questa forma: che significa libertà? Coincide forse con l'anarchia o, nella migliore delle ipotesi, si avvicina a quello che Paul Feyerabend definiva «anarchismo metodologico»<sup>5</sup>, oppure richiede una definizione più articolata e complessa?

Appare evidente che prima di proseguire sia necessario cercare una risposta plausibile a queste domande. La mia risposta recita che "libero" non significa sciolto da qualsiasi collegamento, perché la fine dei rapporti rigo-

<sup>5</sup> Cfr. P.K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, tr. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1979; Id., *Addio alla ragione*, tr. it. di M. D'Agostino, Armando, Roma 1990; Id., *La scienza in una società libera*, tr. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1988.



rosamente determinati non segna la fine di ogni rapporto, non implica la scomparsa di ogni relazione tra gli eventi. Al contrario, come gli odierni teorici della Complessità hanno mostrato, inaugura un concetto estremamente importante che è quello di “interazione”. Con questo concetto si intende sottolineare che ogni esistente si trova in rapporto di azione reciproca con tutti gli esistenti che interagiscono con lui. Dalle varie interazioni vengono prodotte quelle risultanze che sono definite “emergenze”, e che non sono altro le novità, impensabili e inspiegabili dal punto di vista deterministico. In altri termini diventa essenziale, a ogni livello, il modo in cui si realizza il rapporto tra parti e Tutto, che conviene allora delineare brevemente.

Si è in genere concordi sul fatto che il Tutto sia più della somma delle parti, perché le parti quando entrano in rapporto creano appunto qualcosa di nuovo che nessuna di esse, in particolare, conteneva. Per esempio, l'ossigeno e l'idrogeno, due gas, interagendo creano un liquido, l'acqua, del tutto diverso da essi, singolarmente presi. E tuttavia, come giustamente ha aggiunto Edgar Morin, il Tutto è anche meno della somma delle parti perché le parti, quando entrano in relazione tra di loro, sviluppano solo alcune delle potenzialità che le caratterizzano, mentre atrofizzano altre capacità potenziali, che nel rapporto specifico non trovano, per così dire, possibilità di estrinsecazione<sup>6</sup>. Questo spiega sia il fervore creativo che positivamente l'interazione con gli altri genera; sia quel senso di costrizione che altre volte si avverte, per esempio quando non si riesce a far prevalere le proprie proposte. In fin dei conti, dunque, la libertà è la possibilità di influenzare e di essere influenzati senza impedimenti estranei alle parti in campo e con i soli vincoli determinati dalle “forze in gioco” operanti nelle circostanze date. In altri termini, in questa concezione trovano posto, acquistano significato concreto e sono, nello stesso tempo, debitamente ridimensionati alcuni principi che nella loro originaria teorizzazione avevano assunto un ruolo eccessivo, ma che restano tuttavia validi, a testimonianza di un problema che era stato intravisto e per il quale si erano cercate soluzioni diverse ma essenzialmente metafisiche. Mi riferisco, per esempio, alla notazione di Vico, che attribuiva alla Provvidenza il fatto che le singole azioni umane vanno oltre «gli umani accorgimenti e consigli»; alla “mano invisibile” di Smith; alla celebre formula hegeliana della “astuzia della Ragione”. Diversa e più realistica connotazione, invece, presentano il rapporto istituito da Croce fra azione e Accadimento e quella che Morin ha chiamato “ecologia dell'azione”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. E. Morin, *Il Metodo 1. La natura della natura*, tr. it. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2001, pp. 120 e ss. Su cui: A. Anselmo, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

<sup>7</sup> Cfr. G. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, a cura di F. Nicolini, Mondadori, Milano 1992; A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, in F. Ranchetti (a cura di), *La formazione della scienza economica*. Quesney, Smith, Say, Loescher, Torino 1977; G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia*

A questo proposito, infatti proprio Edgar Morin ha sottolineato che sempre «non appena un individuo intraprende un'azione, quale che sia, questa incomincia a sfuggire alle sue intenzioni. L'azione entra in un universo di interazioni e alla fine è l'ambiente circostante a impadronirsene in un senso che può diventare contrario all'intenzione iniziale»<sup>8</sup>.

Insomma, nei rapporti tra i vari eventi che si intersecano e interagiscono e che, come diceva Dewey<sup>9</sup>, instaurano spontaneamente delle “transazioni” tra loro, emerge “il nuovo” nell'unica forma libera possibile; emerge come libertà d'azione tra altre azioni altrettanto libere di svolgersi “fino a un certo punto”. Allora, nella più o meno uguale possibilità che ognuno ha di essere partecipante attivamente consiste il modo di concretizzarsi della libertà.

### 3. Libertà della Natura?

Muovendo da questa definizione di Libertà non resta, allora, che cercare di verificare se la svolta, prima accennata, nella concezione della Natura sia compatibile con il concetto di Libertà appena delineato. Perché ciò sia plausibile, vanno verificate almeno due condizioni. La prima consiste nel controllare se la Natura abbia struttura “stazionaria”, definita una volta per tutte; o se invece abbia una “storia” connotata da intrinseca temporalità irreversibile. La seconda consiste nel verificare se, comunque, l'eventuale divenire temporale sia caratterizzato da uno sviluppo “geneticamente prefissato” o se sia il risultato di una interrelazione tra “struttura” e “storia”, tra “codice genetico” e “esperienza fenomenologica”.

Per verificare tutto ciò è opportuno ripercorrere il mutamento di senso che il concetto di Natura ha subito, a vari livelli e in diverse forme, a partire dagli inizi dell'Ottocento. L'avvio in questa direzione è stato dato da Jean Baptiste Joseph Fourier che a partire dal 1807 ha affrontato il problema del calore, fino ad allora esplicitamente evitato dai fisici, traendone delle conclusioni che hanno condotto a delineare immagini della Natura radicalmente diverse rispetto a quelle tradizionali. Le più importanti di esse riguardano la struttura attribuita agli oggetti, i concetti di spazio e tempo e, in generale, i principi fondamentali che caratterizzano la fisica classica.

*della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1989; B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bibliopolis, Napoli 1996; E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

<sup>8</sup> E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, cit., p. 81. Cfr. A. Anselmo, *Edgar Morin dalla sociologia all'epistemologia*, Guida, Napoli 2006.

<sup>9</sup> Cfr. J. Dewey-A.F. Bentley, *Conoscenza e transazione*, tr. it. di E. Mistretta, La Nuova Italia, Firenze 1974.

Fourier ha scoperto che il calore è una forma di energia non cumulativa né stabile ma “diffusiva” nel senso che passa spontaneamente da un corpo all’altro, pervadendoli tutti e determinandone un progressivo e inevitabile degrado con lo scorrere del tempo. Questo significa che ogni corpo ha un ciclo “vitale” determinato dalla sua particolare struttura; che è sempre in relazione con tutti gli altri corpi che lo circondano; che è in interrelazione con l’ambiente nel quale si trova, che non è dunque uno spazio “isotropo”; che è strutturato temporalmente in maniera propria e specifica<sup>10</sup>.

Dopo poco tempo, a partire precisamente dal 1815, entrava in crisi anche la “struttura ontologica” della Natura nella sua totalità, rappresentata, com’è noto, dalla identificazione che, a partire da Galilei, era stata fatta tra geometria euclidea e struttura interna di essa perché un gruppo di matematici scopriva geometrie alternative, ma altrettanto rigorose, rispetto a quella euclidea<sup>11</sup>.

A livello, invece, di entità viventi, Darwin, a partire dal 1859, metteva in crisi, per non dire altro, l’idea di specie fisse e dimostrava l’incidenza determinante dell’ambiente nel provocarne evidenti modificazioni. L’aver evidenziato questo ha avuto come effetto decisivo l’inserimento della temporalità nelle varie specificazioni degli esseri viventi che non sono più concepibili come creati una volta per tutte, con caratteristiche definite e fisse. Questo significa, innanzitutto, riconoscere al tempo un ruolo creativo e positivo: un ruolo che incanala le specie verso modificazioni e adattamenti sempre più consoni allo scopo di migliorare la propria struttura. Quindi, come espressamente notava, «quando contempleremo ogni prodotto della natura considerandolo come qualcosa che abbia avuto una storia; quando considereremo qualsiasi struttura complessa qualsiasi istinto come la somma di molti elementi», lo «studio della storia naturale» diventerà finalmente «più interessante»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. J.B.J. Fourier, *Théorie analytique de la chaleur*, Gabay, Sceaux 1988, p. XVIII. Cfr. anche G. Darboux, *Oeuvres de Joseph Fourier*, 2 tomes, Gauthier-Villars, Paris 1888-1890.

<sup>11</sup> J. Bolyai, *La science absolue de l’espace indépendante de la vérité ou de la fausseté de l’Axiome XI d’Euclide (que l’on ne pourra jamais établir a priori)*, tr. di J.H. Houel, Gauthier-Villars, Paris 1868; A. Prékopa-E. Molnár (eds.), *Non-Euclidean Geometries. János Bolyai Memorial Volume*, Spinger, New York 2006; M.B.W Tent, *The Prince of Mathematics. Carl Friedrich Gauss*, Peters, Wellesley (MA) 2006; B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, tr. it. di R. Pettoello, Bollati Boringhieri, Torino 1994; N.I. Lobačevskij, *Nuovi principi della geometria*, tr. it. di L. Lombardo Radice, Bollati Boringhieri, Torino 1974; E. Agazzi-D. Palladino, *Le geometrie non euclidee e i fondamenti della geometria*, Mondadori, Milano 1978; U. Bottazzini, *Storia della matematica moderna e contemporanea*, UTET, Torino 1999; E. Giusti, *Ipotesi sulla natura degli oggetti matematici*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; R.J. Trudeau, *La rivoluzione non euclidea*, tr. it. di A. Albano, C. Marchiseppe e T. Cannillo, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

<sup>12</sup> C. Darwin, *L’origine della specie*, tr. it. di C. Balducci, Newton Compton, Roma 1981, p. 558. Per i successivi sviluppi cfr. N. Eldredge, *Ripensare Darwin*, tr. it. di S. Frediani, Einaudi,

A completamento, Maxwell, a partire dal 1876, dimostrava che ogni corpo fisico emana elettricità e magnetismo e forma attorno a sé dei “campi” che rendono lo spazio che esso occupa diverso rispetto a quello che non “contiene” corpi<sup>13</sup>. Come risultato di tutto ciò il fisico Ernst Mach, facendo tesoro di tutti questi risultati, dimostrava che la visione meccanicistica della Natura non ne costituisce la struttura ontologica ma è soltanto una immagine di essa creata dai vari scienziati a fini pratici ed operativi. Egli segnava così un vero e proprio punto di svolta nell'epistemologia della scienza classica. Per la prima volta la storia diventava parte integrante della gnoseologia della scienza, nel senso che appariva indispensabile per comprendere il metodo e gli sviluppi della scienza stessa. Inoltre, nel suo pensiero confluivano, in una sintesi particolarmente efficace, i risultati della teoria del calore, della teoria elettromagnetica e della teoria darwiniana. Queste direzioni, “storicità”, “termodinamica”, “elettromagnetismo” ed “evoluzionismo” si intersecavano nel suo pensiero in maniera davvero originale, producendo risultati profondamente rivoluzionari<sup>14</sup>.

Questo processo, furiosamente avversato in tutte le sue manifestazioni fin dal primo apparire dai fisici galileiano-newtoniani e dai filosofi “positivisti”, è avanzato però inesorabile e nel corso del Novecento si è via via amplificato in tutte le direzioni.

Il primo passo è stato mosso a livello dell'infinitamente piccolo dove nel breve volgere dei “trent'anni che sconvolsero la fisica”<sup>15</sup> la struttura ultima della Realtà è stata descritta come risultante di un'interazione continua tra energia pura rappresentata sotto forma di “onde” e tra quantità minime di materia indicate come “particelle” o “corpuscoli”<sup>16</sup>. Contemporaneamente,

Torino 1999; J. Dewey, *The influence of Darwin on philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1965.

<sup>13</sup> Cfr. C. Maxwell, *A Treatise on Electricity and Magnetism* [1873], Dover Pubns, New York 1998.

<sup>14</sup> E. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, tr. it. di A. D'Elia, Bollati Boringhieri, Torino 1977. Su ciò cfr. P. Duhem, *La teoria fisica*, a cura di S. Petruccioli, tr. it. di D. Ripa di Meana, Il Mulino, Bologna 1978; E. Mach, *Scienza tra Storia e Critica*, a cura di L. Guzzardi, Polimetria, Monza 2005.

<sup>15</sup> G. Gamow, *Trent'anni che sconvolsero la fisica*, tr. it. di L. Felici, Zanichelli, Bologna 1999.

<sup>16</sup> N. Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, tr. it. di P. Gulmanelli, Bollati Boringhieri, Torino 1961; Id., *I quanti e la vita*, tr. it. di P. Gulmanelli, Bollati Boringhieri, Torino 1974; W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, tr. it. di E. Casari, Garzanti, Milano 1985; Id., *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Guida, Napoli 2001; Id., *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, a cura di G. Gembillo e E.A. Giannetto, Sellerio, Palermo 1999; W. Pauli, *Fisica e conoscenza*, tr. it. di I. Dennerlein e G. Perna, Bollati Boringhieri, Torino 1964; M. Beller, *Quantum Dialogue. The making of a Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago 1999; G. Gembillo e G. Giordano (a cura di), *Wolfgang Pauli tra fisica e filosofia*, Armando Siciliano, Messina 2001.

a partire dal 1912 Wegener ha scoperto che la struttura del pianeta Terra è il risultato di una lenta ma continua “deriva” dei continenti che lo costituiscono<sup>17</sup>; deriva che di tanto in tanto si manifesta in maniera violenta tramite quei fenomeni che noi chiamiamo “terremoti” e che in realtà non sono episodi isolati ma manifestazioni catastrofiche di un movimento continuo che fortunatamente resta generalmente inavvertito. Come è stato puntualmente sottolineato, contrariamente alla consueta immagine di un pianeta costituito da materia inerte e soggetto, semmai, a un processo di erosione superficiale, emerge, a poco a poco, grazie a Wegener, l’immagine di un pianeta nel quale il ruolo della temperatura acquista un’importanza sempre più rilevante, fino a costituirne l’aspetto principale. Di ciò ci si rende conto quando diventa chiaro che «la più importante sorgente energetica terrestre è l’energia termica della disintegrazione della materia. Naturalmente, l’energia assume anche altre forme: energia di posizione dovuta alla forza di gravità, energia cinetica di rotazione e rivoluzione e così via. Alla fine, tuttavia, tale energia viene trasformata in calore all’interno della Terra e la riscalda. Il calore passa a poco a poco dall’interno alla superficie terrestre e si disperde nello spazio. Nel corso di tale deflusso, l’energia termica causa vari fenomeni geologici. In questo senso, la Terra è un motore termico»<sup>18</sup>.

Nello stesso 1912 Slipher, inascoltato fino alla conferma di Hubble del 1928, ha avanzato l’ipotesi che l’Universo intero sia in movimento nel tempo e che sia quindi caratterizzato da un processo evolutivo<sup>19</sup>. Insomma, a tutti i livelli temporalità e storicità si sono rivelate come la “struttura mobile che rende mobile” dell’intera Realtà.

Posto che tutto questo corrisponda al vero, per rendere plausibile l’utilizzo del concetto di libertà bisogna adesso completare l’argomentazione col mostrare che lo sviluppo storico fin qui delineato non avviene secondo un processo lineare prestabilito, ma emerge come risultato di interazioni varie tra gli eventi.

Il punto di avvio, da ricercare sempre, secondo il nostro assunto, in campo scientifico lo ritroviamo nella chimica, che fin dal suo sorgere ha mostrato che i vari oggetti sono il risultato di interazioni varie.

Anche questo percorso lo esemplificherò per grandi linee, a cominciare dal 1785 quando Lavoisier dimostrò che uno dei cosiddetti “elementi semplici”, l’acqua, è in realtà un liquido emergente come novità dalla commistione

<sup>17</sup> Cfr. A. Wegener, *La formazione dei continenti e degli oceani*, tr. it. di C. Giua, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

<sup>18</sup> H. Takeuchi-S. Uyeda-H. Kanamori, *La deriva dei continenti*, tr. it. di P. Gandolfo e R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 182.

<sup>19</sup> Cfr. W. Bonnor, *Universo in espansione*, tr. it. di F. Bedarida, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 1.

tra due gas che, come già detto sopra, singolarmente presi non possiedono le proprietà che caratterizzano l'acqua e che vengono create solo dall'interazione tra i suoi componenti<sup>20</sup>. Una seconda tappa fondamentale è costituita dal concetto di "reazione chimica" in base alla quale l'azione di un elemento sull'altro non corrobora il classico rapporto tra causa ed effetto ma si configura come azione reciproca di un elemento sull'altro con conseguente modificazione reciproca, dipendente da "velocità di reazione" legate alla proprietà dei singoli elementi<sup>21</sup>. Da qui, il passaggio a quelle che Onsager nel 1920 ha definito "relazioni di reciprocità" è, dal punto di vista logico, facile e facilmente comprensibile<sup>22</sup>. Ilya Prigogine ne ha tratto l'ispirazione per sottolineare come tutto ciò che accade si possa esemplificare mediante il passaggio continuo da una configurazione ordinata a una disordinata e viceversa, nel segno di una circolarità produttiva tra ordine e disordine. Ne è risultato quel concetto di "strutture dissipative" che ha segnato una svolta nella elaborazione della Termodinamica, meritandogli l'assegnazione, nel 1977, del premio Nobel. Ciò ha condotto Prigogine a ridisegnare dalle fondamenta il concetto di Natura, vista non più, classicamente, come un robot<sup>23</sup>, ma come un'entità in continua evoluzione storica che genera l'instaurazione di un nuovo rapporto tra uomo e Natura e che impone di riconoscere che «è ormai tempo per nuove alleanze, alleanze da sempre annodate, per tanto tempo misconosciute, tra la storia degli uomini, delle loro società, dei loro saperi e l'avventura esploratrice della natura»<sup>24</sup>. Questo perché, come ha sottolineato Edgar Morin<sup>25</sup>, l'uomo è sempre stato un "essere naturale", anche se per un certo periodo lo ha quasi completamente dimenticato. Adesso però ha riacquisito finalmente consapevolezza del fatto che «l'attività umana, creativa e innovatrice, non è estranea alla natura, ma può essere anzi considerata un'amplificazione e un'intensificazione di tratti già presenti nel mondo fisico, che

<sup>20</sup> Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità* [2013], Le Lettere, Firenze 2015.

<sup>21</sup> Cfr. G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, Le Lettere, Firenze 2008.

<sup>22</sup> Cfr. I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, tr. it. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993, p. 142; G. Gembillo, *Fuoco! La chimica "fonte" della complessità*, «Complessità», 1-2 (2009), pp. 65-79.

<sup>23</sup> In proposito Prigogine ha affermato che negli scienziati classici «la ricerca di una verità eterna nascosta dietro la mutevolezza dei fenomeni suscitò entusiasmo. Ma nello stesso tempo divenne ineludibile il fatto che un mondo decifrato con successo in questo modo fosse in effetti un mondo svilito: si rivelava essere un semplice automa, un robot»; cfr. I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 4. Cfr. anche Id., *Tra il tempo e l'eternità*, tr. it. di C. Tata-sciore, Bollati Boringhieri, Torino 1989; I. Prigogine, *Tempo, Determinismo, Divenire*, a cura di G. Bozzolato, Edizioni Centro, Brugine 1999; Id., *Dall'essere al divenire*, tr. it. di G. Bocchi e M. Ceruti, Einaudi, Torino 1986.

<sup>24</sup> I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 19.

<sup>25</sup> Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto*, tr. it. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001.

la scoperta dei processi lontani dall'equilibrio ci aiuta a decifrare»<sup>26</sup>. Questo comporta una nuova figura di scienziato perché dal nuovo punto di vista egli non è più un “fotografo”<sup>27</sup>, che dall'esterno punta l'obbiettivo sulla Natura, ma è l'autore di un dialogo attivo e costruttivo, il quale non si “adegua” a una pretesa realtà esterna e oggettiva, ma sceglie liberamente il punto di essa a partire dal quale aprire il dialogo intervenendo attivamente. Se questo è vero, possiamo affermare che «abbiamo scoperto che il dialogo con la natura non significa più una ricognizione disincantata di un deserto lunare dall'esterno, ma l'esplorazione locale elettiva di una natura complessa e multiforme. Seguendo strade diverse, dalle recenti scoperte della fisica e della biologia, fino alla rapida trasformazione demografica del nostro secolo, si sta formando un nuovo naturalismo»<sup>28</sup>. Alla luce di questo “nuovo naturalismo” diventa ovvio riconoscere che «la visione della natura è stata sottoposta ad un cambiamento radicale nei confronti del molteplice, del temporale, del complesso»<sup>29</sup>.

Queste considerazioni sono state ulteriormente corroborate da una visione globale della Natura e del pianeta Terra in particolare, in funzione della quale le interazioni tra le parti e il Tutto che costituiscono il nostro pianeta contribuiscono in maniera strutturale all'esistenza di esso come entità vitale in tutte le sue parti e nella sua totalità. Così il processo di storicizzazione della Natura è stato completato dalla visione organica di essa e i vari oggetti che costituiscono il nostro pianeta appaiono concretamente come eventi singoli che in realtà di singolo hanno ben poco perché esistono in stretta correlazione con tutto ciò che li circonda<sup>30</sup>. Allora essi si rivelano come “condizionati e condizionanti”, con una precisa autonomia ma strettamente collegati con tutto il resto per cui assumono il ruolo di entità che sono influenzate dal loro contesto ma lo influenzano e condizionano a loro volta, per cui i loro vincoli e le loro libertà di azione si rivelano assai simili a quelli emersi dal concetto di libertà delineato in apertura di queste considerazioni.

<sup>26</sup> I. Prigogine, *La fine delle certezze*, tr. it. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 68. Cfr. G. Gembillo-G. Giordano-F. Stramandino, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2004; G. Giordano, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005; G. Gembillo-G. Giordano, *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma 2016.

<sup>27</sup> L'immagine è usata da E. Morin, *Il metodo. I. La natura della natura*, cit., p. 98.

<sup>28</sup> I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 11.

<sup>29</sup> Ivi, p. 4.

<sup>30</sup> Cfr. J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia*, tr. it. di R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino 1991; Id., *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, tr. it. di V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 1996.





“UMANO, SEMPRE E NECESSARIAMENTE UMANO”.  
LA PRESENZA DELLA DIMENSIONE “TERRESTRE”  
NEL DIALOGO *SULL’ANIMA*

di Maurizio Migliori<sup>1</sup>

*Alcune premesse*

Spesso si giudica il *Fedone*<sup>2</sup> un dialogo “mortuario” che svaluta “totalmente” la dimensione empirica, il nostro mondo e la vita umana. In effetti le prese di posizione di Platone appaiono spesso molto “dure” e in certi passaggi quasi eccessive. Tuttavia sembra possibile proporre alcune spiegazioni di un tale comportamento, cui credo sia necessario premettere alcune considerazioni di tipo generale.

La prima è connessa alla questione della natura della scrittura platonica, tesa a provocare il lettore in funzione protrettica<sup>3</sup>. Senza richiamare tutta la questione, mi limito a ricordare che Platone nel *Fedro* indica i dati necessari per “parlare e scrivere” in modo adeguato; successivamente sottolinea i limiti propri della sola scrittura (275a-276c) che portano ad un giudizio molto netto: solo un ingenuo può pensare di tramandare o ricevere con questo strumento una conoscenza stabile (275c; 277d). Tuttavia Platone non rinuncia alla forma scritta; egli definisce lo scrivere un “gioco”, sia pure tanto utile da potervi dedicare tutta una vita (come ha fatto egli stesso). Chi ha la conoscenza del giusto, del bello e del buono sarà saggio: le sue idee

<sup>1</sup> Università di Macerata (mamigli@tin.it).

<sup>2</sup> Al *Fedone* ho dedicato un ulteriore articolo, pensato in parallelo con questo, per proporre una ricostruzione della struttura architettonica (necessaria per comprendere e valorizzare le intenzioni, e quindi il “messaggio”, dell’Autore) in relazione alla dimostrazione dell’immortalità dell’anima: *La struttura sequenziale del Fedone: un “gioco” magistrale per provare l’immortalità dell’anima*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 2016, pp. 891-914.

<sup>3</sup> Non posso in questa sede giustificare tale affermazione; rimando per questo al primo capitolo (*Come scrive Platone*) del mio *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I. Dialettica, metafisica e cosmologia; II. Dall’anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 25-190. A questo mio lungo studio, di quasi 1500 pp., devo necessariamente rimandare anche per giustificare testualmente e criticamente molte delle affermazioni che farò, le quali non coincidono con quelle veicolate dalle letture tradizionali.

non le scriverà seriamente nell'acqua nera, seminandole mediante la cannuccia con discorsi che non possono discorsivamente difendersi da soli e che non possono insegnare in modo adeguato il vero [...]. Ma egli, a quanto pare, li seminerà nei giardini di scritture e li scriverà, *quando scriva, per gioco* (*Fedro*, 276c7-d2).

Il “gioco scritto” diviene addirittura la caratteristica del filosofo, che è

colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente *molta parte di gioco* e che *non è mai stata scritta un'opera in versi o in prosa degna di molta serietà* (*Fedro*, 277e5-8, cfr. anche 278c4-d6).

Il risultato di questa impostazione è che il filosofo scrive

- 1) “in negativo” trattenendosi, cioè avendo sempre cose di maggior valore con cui soccorrere le più deboli affermazioni che affida alla scrittura, di cui conosce il limite;
- 2) “in positivo” proponendo stimoli, problemi, indicazioni incomplete, “forti allusioni”, insomma “giochi” che spingano il lettore a riflettere, cioè non a “imparare”, ma a “fare” filosofia.

In un tale contesto espressioni forti possono essere funzionali alla volontà di “costringere” il lettore a porsi le domande di fondo.

Infatti spesso in Platone le cose non sono quello che sembrano. Ad esempio, può certo risultare scandalosa l'affermazione che i filosofi, per tutta la vita, non si curano di altro che della morte (64a) e che dovrebbero desiderarla<sup>4</sup>. La cosa è sottolineata da Simmia che non si trattiene dal fare, ridendo, una “terribile battuta”: se si sostiene questo, tutti, ma «soprattutto gli Ateniesi», si convinceranno che i filosofi sono dei *morituri* e che «meritano di subire la morte» (64b). Una sottolineatura certo eccessiva nell'ultimo giorno di un Socrate ingiustamente condannato, ma che serve a introdurre in modo drammatico la visione molto diversa del filosofo:

e direbbero la verità, Simmia, a parte ciò che sfugge loro. Infatti sfugge loro sia perché i veri filosofi sono dei *morituri* sia perché sono degni di morte e di quale morte (64b7-9).

In breve, Platone vuole che il lettore rifletta attentamente su questo “desiderio di morte”, senza lasciarsi fuorviare da considerazioni superficiali, cogliendo la diversa valutazione che il filosofo e la massa hanno sui piaceri e sulla saggezza (65a-c), quindi su anima e corpo.

Quanto detto non è ancora sufficiente per spiegare una presentazione del-

<sup>4</sup> Un desiderio *sui generis* visto che non è lecito all'uomo soddisfarlo uccidendosi (62a).

la morte e dell'antagonismo corpo-anima spesso brutale. Una prima ulteriore giustificazione può essere identificata nel contesto, qui eccezionalmente importante. Socrate è di fronte alla morte, cioè di fronte a una domanda che non può e non vuole evitare: "Che cosa sta per accadere?". L'alternativa tra "sonno senza sogni" e "viaggio" deve qui essere posta e, nei limiti del possibile, risolta. In questo quadro i beni della vita sono, per così dire, l'altro, perché non costituiscono il tema della vicenda presente/futura. Quello che è significativo nella vita vissuta non lo è altrettanto nel momento del "trapasso".

Ciò comporta una conseguenza: se riusciremo a dimostrare che Platone conferma "anche in questo dialogo" la sua attenta valutazione del nostro mondo, le letture "mortuarie" dovrebbero essere eliminate in quanto evidentemente "errate".

Connessa a questa c'è un'ulteriore spiegazione. Platone ha una lettura multifocale della realtà<sup>5</sup>, ragion per cui ciò che appare del tutto negativo da un certo punto di vista e/o all'interno di un determinato paradigma può apparire diverso da un altro punto di vista e/o all'interno di un diverso paradigma<sup>6</sup>. Ora nel *Fedone* Platone assume come punto di vista dominante quello

<sup>5</sup> «Si tratta di quella che, a mio avviso, è una differenza fondamentale, che rende così difficile, a volte, comprendere il pensiero di Platone (e di Aristotele). Esprimo questa difficoltà in una formula: mentre il pensiero moderno, figlio delle "idee chiare e distinte" di cartesiana memoria, tende a pensare nella forma "aut...aut", cioè nella contrapposizione tra posizioni inconciliabili tra cui scegliere, il pensiero classico, soprattutto quello platonico-aristotelico, pensa nella forma "et...et" (che, com'è ovvio, comprende anche la possibilità – rara – della forma "aut...aut"), tende cioè ad allargare le maglie e la struttura della sua analisi in modo da includere il numero massimo possibile di dati. I filosofi classici non paiono tanto interessati a produrre un sistema di pensiero, una visione, una definizione, quanto piuttosto ad elaborare, all'interno di un orizzonte concettuale ben definito, a volte tanto forte da costituire un paradigma, una pluralità di schemi e di modelli, tra loro non sovrapponibili e a volte anche in contrasto, tuttavia capaci di spiegare aspetti della realtà che altrimenti ci sfuggirebbero. In sostanza, il pensiero classico vuol capire il mondo, la cui complessità è tale da richiedere una pluralità di strumenti. In questa chiave, alcune posizioni che sembrano contraddittorie risultano coerenti o almeno tra loro compatibili» (M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., pp. 163-164). Per fare un esempio, si pensi alla vista spesso denigrata in quanto non è affatto sicura (*Fedone* 65b), ma anche definita il bene più grande, il più grande dono degli dèi al genere umano, in quanto causa utilissima per lo svolgimento di ragionamenti intorno all'universo, il numero e la stessa filosofia (*Timeo* 47a-b). Si tratta di un approccio proprio di tutta la filosofia classica, che abbiamo definito *multifocal approach*. Su questo tema, cioè sulla *necessità e utilità di un approccio multifocale*, rimando a quanto il nostro "gruppo di lavoro" della cattedra di Storia della filosofia antica dell'Università Macerata ha scritto in *By the sophists to Aristotle through Plato*, a cura di E. Cattanei, A. Fermani e M. Migliori, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, con un intervento di F. Eustacchi sui Sofisti, due su Platone (A. Fermani, *Man is unhappy in many ways. Some examples of the multifocal approach inside the platonic reflection*; M. Migliori, *Plato: a nascent theory of complexity*), tre su Aristotele (due di L. Palpacelli e uno di A. Fermani).

<sup>6</sup> Un esempio è costituito dalla *doxa*, che in un modello binario è condannata rispetto all'*episteme*, unica vera conoscenza, mentre in uno trinario è una forma conoscitiva, intermedia tra sapere

dell'anima, la cui superiorità conclamata in una visione (non dualista ma) binaria del reale porta facilmente a giudizi negativi sul corpo, qui esasperati per il contesto<sup>7</sup>. Finché resta condizionata dal corpo, l'anima non raggiunge in modo adeguato "la perfetta verità"<sup>8</sup>, che può dunque essere raggiunta solo nell'Aldilà, dopo la morte dell'individuo (66e-67b). Da "questo punto di vista", dell'aspirazione ultima della sola anima, si giustifica il desiderio di morte del vero filosofo, che vuole liberarsi da una "prigione" (82e-83a; 114b-c); egli pratica per tutta la sua vita "questo esercizio di morte" assumendo per quanto possibile la visione della "sola anima".

e ignoranza, tanto da poter essere certa e anche vera (cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., pp. 238-260).

<sup>7</sup> Che si tratti di una "situazione limite" è continuamente evidenziato dal testo con espressioni enfatiche sulla purezza e su fare da sé, con ridondanze, ripetizioni, un continuo uso di superlativi, in un procedimento che ha un andamento rigidamente binario, giocato tra morte e vita, tra corpo e anima. Il filosofo, che si preoccupa dell'anima e non dei piaceri fisici (64d-e), cerca di liberare il più possibile l'anima dal legame con il corpo (65a1-2). L'anima infatti conquista la verità nel ragionamento e lo fa benissimo «quando raccolta il più possibile sola in se stessa (μάλιστα αὐτῆ καθ' αὐτήν), lasciando il corpo e non avendo per quanto è possibile (καθ' ὅσον δύναται) comunanza e contatto con quello, si protende verso l'essere (τοῦ ὄντος)» (65c7-9). Il discorso prosegue con la stessa enfasi in modo ridondante: «l'anima del filosofo disprezza totalmente il corpo» (ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα, 65c11-d1) perché vuol conoscere le Idee, cioè l'essenza (τῆς οὐσίας, 65d13) di tutte le cose, ciò per cui queste sono quello che sono. La «verità assoluta» (τὸ ἀληθέστατον, 65e2) su questi temi non viene raggiunta attraverso il corpo; solo chi si sforza il più possibile (ὅς ἂν μάλιστα ἡμῶν, 65e2) di pensare andrà molto vicino (ἐγγύτατα, 65e4) a conoscerla. Il modo più puro (καθαρώτατα, 65e6) di procedere si ha quando l'anima agisce il più possibile con il solo pensiero (μάλιστα αὐτῆ τῆ διανοίᾳ, 65e7), senza che i sensi interferiscano, cioè quando separata il più possibile (μάλιστα, 66a4) dai sensi che le impediscono di acquistare la verità «cerchi, utilizzando il pensiero solo in se stesso e puro (αὐτῆ καθ' αὐτήν εἰλικρινεῖ τῆ διανοίᾳ), ciascuno degli enti solo in se stesso e puro (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές)» (66a1-3). I «veri filosofi» (τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, 66b2) riconoscono che, finché l'anima è legata al corpo, definito come un male (κακοῦ, 66b6), non è possibile conquistare in modo adeguato il vero. Per giustificare questa affermazione si elencano i problemi che derivano dal corpo e che impediscono di cercare l'essere, di occuparsi di filosofia e di cogliere la verità (66c-d). Pertanto, se si vuole conoscere qualcosa in modo puro (καθαρώς, 66d8) bisogna spogliarsi del corpo e «guardare con l'anima in se stessa le cose in se stesse (αὐτῆ τῆ ψυχῆ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα)» (66e1-2). Ovviamente la conseguenza di questa impostazione è che si ha tale conoscenza da morti, non da vivi (66e-67b).

<sup>8</sup> Queste sottolineature di una "conoscenza perfetta" mostrano che Platone sta solo ribadendo che l'essere umano non è mai *sophos*, non raggiunge mai la perfetta conoscenza. «Se la *phronesis* si realizza solo nella separazione dal corpo, ma questa si ha compiutamente solo con la morte, allora la vera sapienza è al di là della vita terrena; per questo l'uomo è filosofo (68c), cioè amico della sapienza, e non sapiente (σοφός), in quanto non può mai attingere compiutamente alla verità suprema» (B. Centrone, *Platone. Fedone*, Laterza, Bari-Roma 1991, p. 61). Di converso, il testo ribadisce che, nel corso della nostra vita «saremo vicinissimi al sapere» (ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι) se avremo pochi rapporti col corpo e ci manterremo puri (καθαρεύωμεν, 67a5).

Tuttavia resta un dato: anche il filosofo è un essere umano e il suo legame alla terra non può mai essere rescisso. C'è quindi "un altro punto di vista", qui del tutto secondario, ma che non deve essere dimenticato.

Scopo di questo intervento è mostrare che Platone, forse proprio per evitare una lettura unilaterale del dialogo, ha moltiplicato i segnali che consentono un giudizio più articolato sulla dimensione umana e "terrena". Questi sono infatti molti, tanto che li abbiamo organizzati in tre parti. 1. *Il quadro emotivo*; 2. *Elementi filosoficamente cospicui che sottolineano il valore dell'umano e dell'empirico*; 3. *Il legame tra l'Aldilà e l'Aldilà*.

### 1. *Il quadro emotivo*

Nella tragicità della situazione la sfera emotiva gioca tutta a favore dell'umano, a partire dalle richieste iniziali di Echecrate, un pitagorico che vuole sapere cose precise (σαφές τι, 57b1; σαφέστατα, 58d2) sulla morte di Socrate, dalle ragioni per cui è morto tanto tempo dopo la condanna a chi erano gli amici presenti; solo alla fine accenna ai *logoi* che si svolsero in quell'occasione (59c7). Analogamente in seguito vuol sapere nel modo più preciso possibile (ὡς δύνασαι ἀκριβέστατα, 88e3) se Socrate era stato turbato dalle obiezioni di Simmia e Cebete e come aveva difeso il suo ragionamento.

Più in generale, tutta la narrazione da Fedone è svolta all'insegna della serenità. Fin dall'esordio egli si dichiara disposto a raccontare la morte del maestro perché ricordarlo è comunque «la cosa più dolce» (58d). Platone ci offre così una chiave per capire la bellezza di questo capolavoro. Parliamo di morte ricordando una vita eccellente che alimenta una speranza. Il narratore infatti continua dichiarando che non provava compassione per Socrate (58e), ma un misto di piacere e dolore (59a) come tutti i presenti.

Questo si collega ad alcuni dati testuali di grande rilievo. Il primo è che Socrate stesso esordisce con una riflessione poetica sullo stretto rapporto tra piacere e dolore (60b), la riproposizione di una tematica tipicamente platonica, quasi a dire che non possiamo dimenticarcelo nemmeno nell'ultimo giorno del filosofo.

Il secondo dato, che può apparire veramente sconcertante, è la presenza del "ridere/sorridere"<sup>9</sup>, un elemento talmente insistito che è difficile non considerarlo un segnale dell'autore, sottolineato subito da Fedone stesso, il quale afferma che «ora ridevamo (γελῶντες, 59a8), ora piangevamo».

<sup>9</sup> I termini di riferimento sono μειδιάω (sorridere) e γελάω/ἐπιγελάω, che hanno entrambi i sensi, ridere e sorridere; non sembra però possibile trarre qualche indicazione sulla base della scelta di uno di questi due ultimi termini. Il Riddell-Scott non evidenzia alcun vero stacco tra i due, a parte una certa relazionalità (di approvazione) in ἐπιγελάω.

Ride Cebete quando non capisce subito il discorso di Socrate (ἐπιγέλασας, 62a8), quando propone la figura del «fanciullino» (ἐπιγελάσας, 77e3) e ancora (γελάσας, 101b3) per il modo paradossale con cui Socrate presenta le spiegazioni dell'accrescimento. Ride anche Simmia, con una sottolineatura significativa:

E Simmia ridendo (γελάσας) disse: “Per Zeus, Socrate, anche se ora non avevo voglia di ridere (γελασασείοντα) mi hai fatto ridere (γελάσαι)” (64a10-b1).

Quanto a Socrate a volte sorride (μειδιάσας, 86d6, 102d2), a volte ride, ad esempio (ἐγέλασέν, 84d8) della preoccupazione di Simmia per il fastidio che gli provocano in questa “sventura”, e poi soprattutto (γελάσας, 115c5) sulla base di una sua strepitosa battuta, in risposta alle preoccupazioni di Critone su come dovevano seppellirlo:

Come volete, se pure riuscirete a prendermi e io non vi scapperò (115c4-5).

Un'altra battuta l'ha fatta precedentemente, quando sottolineando che tanti hanno paura che l'anima si disperda nel vento alla morte del corpo aggiunge:

soprattutto se ad uno capita di morire non con il tempo calmo, ma quando c'è una forte tempesta (77e1-2).

In questa chiave “affettuosa/affettiva” va letto anche lo scherzoso-e-serio scambio di battute sui “bei capelli” di Fedone, proprio colui che sta raccontando. La scena è analiticamente descritta: Fedone è vicino al letto, su uno sgabello, per cui risulta più in basso di Socrate, il quale, come altre volte, lo accarezza e scherza sui suoi capelli. Così il filosofo può mostrare di essere certo che domani il giovane non se li taglierà in segno di lutto<sup>10</sup>, arrivando a dire che

se il nostro ragionamento muore e se non siamo capaci di farlo rivivere (89b9-c1)

cioè se non riusciranno a vincere le obiezioni e a dimostrare che l'anima è immortale, lui stesso se li taglierà. Una battuta che non lascia dubbi sulle conclusioni del dialogo.

<sup>10</sup> Lo scherzo prosegue con il consiglio a Fedone di far voto solenne di non lasciarsi più crescere se non riescono a vincere e con le battute su un proverbio basato su un episodio mitico, Eracle che chiede aiuto al suo scudiero Iolao (con Socrate che lo accetta solo a condizione di avere lui il ruolo di Iolao che chiede aiuto a Eracle).

Tale atteggiamento tocca poi il vertice quando Cebete afferma che «c'è forse anche in noi un fanciullino» (77e6), che serve a mettere in campo il tema della paura della morte che deve essere superata con continui incantesimi<sup>11</sup>.

C'è poi l'evidenza di un tema fondamentale, quello della *philia*, sottolineato in particolare dalla presenza di Critone, che nei dialoghi di Platone è una sorta di “simbolo dell'amicizia” anche se risulta un debole pensatore. Egli appare infatti preoccupato di cose minime<sup>12</sup>: tuttavia, è a lui che si rivolge Socrate per mandare a casa Santippe che si dispera (60a), a lui solo è consentito di accompagnare il maestro a lavarsi per risparmiarle alle donne la fatica dolorosa della pulizia del cadavere (altro dato umanissimo) (115a); a lui il filosofo affida l'ultima richiesta, l'offerta di un gallo ad Asclepio (118a), che comincia con un “noi” («dobbiamo») e finisce necessariamente con un “voi” («dateglielo, non dimenticatevene!»); è infine Critone che chiude la bocca e gli occhi di Socrate morto (118a).

Non possono poi essere dimenticate tutta una serie di umanissime sottolineature: gli amici che, consapevoli della giornata, si trovano prima del solito (59d-e); Socrate che a questo punto della sua vita, per una sorta di scrupolo, dà una interpretazione “inferiore” al suo sogno ricorrente che gli impone di dedicarsi alla “musica” e compone un carme in onore di Apollo (61a) e mette in versi i racconti di Esopo; il filosofo che, come sottolinea Fedone, percepisce subito il turbamento prodotto negli amici dalle obiezioni di Simmia e Cebete e si impegna per rasserenarli ed esortarli a continuare a svolgere i ragionamenti (89a).

In questo quadro Platone ha inserito addirittura una scena collaterale ricca di umanità: il ministro degli Undici che non solo non teme, come altre volte è capitato, le maledizioni del suo “ospite”, ma ne fa una ultima lode:

“Io ho capito anche in altre occasioni durante questo periodo che sei il più nobile, il più mansueto e il più buono di quanti mai sono venuti qui dentro. E anche ora sono certo che non rimprovererai me, ma altri, perché quelli ne sono responsabili. Ora dunque, poiché sai che cosa sono venuto ad annunciarti, addio e cerca di sopportare meglio che puoi l'inevitabile”. E subito voltatosi piangendo andò via (116c4-d2).

<sup>11</sup> Questa ripetuta metafora (ἐπῳδεῖν, *Fedone*, 77e8; ἐξεπῳδησε, 77e9; ἐπῳδόν, 78a1, a5; poi ancora ἐπῳδεῖν, 114d7) nasconde in realtà una impostazione razionale. Infatti Cebete si rammarica perché stanno per perdere l'unico incantatore capace di fare l'incantesimo tutti i giorni; da parte sua, invece, il filosofo invita a cercarne un altro in Grecia o tra i barbari, ma soprattutto tra di loro (cioè tra i Socratici, Platone compreso).

<sup>12</sup> Socrate non deve eccitarsi troppo discutendo, cosa che avrebbe effetto sull'assunzione del veleno (63d-e); chiede che cosa fare per la sepoltura (115c); propone di ritardare l'assunzione della cicuta, visto che il sole non è ancora del tutto tramontato (116e).

Socrate stesso sottolinea la gentilezza di quest'uomo, che ha anche trovato il tempo di venire a parlare con lui in carcere, una persona eccellente che ora piange con animo sincero.

Per completezza, ricordo infine che in questo dialogo abbondano i riferimenti puntuali, soggettivi, direi persino "superflui": Socrate che si alza e si mette a sedere con le gambe a terra (61c-d); Cebete che fa un'esclamazione nel suo dialetto (62a); la sottolineatura della natura di questo amico tebano: egli non si lascia convincere subito e presenta sempre ragionamenti nuovi (63a); l'analoga operazione sul peso delle circostanze che frenano Simmia e Cebete rispetto ai dubbi che pure hanno e che alla fine rivelano (84d); lo smarrimento di tutti e lo sfogo di Echecrate che si mostra sconfortato sentendo queste obiezioni che rimettono tutto in discussione e che quasi lo fanno dubitare delle possibilità della ragione (88c-e)<sup>13</sup>.

Ma la cosa più importante viene manifestata con il solito strumento del "gioco", che rimanda all'attenzione del lettore. L'importanza di questo mondo di affetti viene da Platone confermata nella abilissima costruzione dell'ultimo giorno di Socrate. La magia dell'artista impone l'immagine "del filosofo" che affronta la morte discutendo razionalmente sulla immortalità dell'anima, ma l'"onesto allievo" racconta la verità dell'episodio. Se si ricostruisce "con l'orologio alla mano" la giornata si scopre che la discussione "sembra" riempirla, ma che in realtà non è così. La discussione ha impegnato Socrate per alcune ore; poi, lasciati gli amici che continuano a discutere tra loro, il filosofo va a lavarsi con Critone; dopo gli vengono condotti i figli e la moglie con le donne di casa, con cui si trattiene in un'altra stanza. Alla fine, Socrate li congeda e torna dagli amici.

Il sole era ormai prossimo al tramonto; infatti egli era rimasto *molto tempo* (χρόνον γὰρ πολὺν) nell'altra stanza (116b5-6).

Questo è l'ultimo giorno di Socrate, che ha dedicato "un certo" tempo alla riflessione filosofica sulla sua anima, il "necessario" tempo alla cura del corpo, e "molto tempo" alla famiglia, come è giusto e ovvio. Ha fatto quello che andava fatto.

Il grande poeta Platone ha dato all'Occidente l'immagine ideale del filosofo di fronte alla morte, ma senza dimenticare i dati della vita concreta, che anzi sottolinea in modo così delicato che il lettore frettoloso non li avverte. Si pensi "all'età dei figli": il testo ricorda che "erano due piccoli e uno grande", un dato non secondario visto che viene ricordato anche nel corso del proces-

<sup>13</sup> In effetti la prima risposta a questa "fase di dubbio" è costituita dalla riflessione di Socrate sui misologi e dal suo invito a non perdere fiducia nei ragionamenti (89d-91c).



so, con l'aiuto di Omero (*Odissea*, XIX 163) e con giusta sottolineatura della normalità:

Ho anch'io parenti, e vale anche per me il detto di Omero che io non sono nato né da quercia né da pietra, ma da esseri umani. Infatti, cittadini ateniesi, ho anch'io parenti e figli, ne ho tre, *uno giovinetto e due bambini* (*Apologia*, 34d3-7).

Socrate ha giustamente passato gran parte della sua ultima giornata con moglie e figli. Se non fosse così, sarebbe non un filosofo, ma – come ci ricorda Aristotele, *Politica*, I 2, 1253a29f – o una bestia o un divinità. Invece è solo un essere umano che affronta la morte restando fedele, per quanto è possibile alla sua multiforme natura.

## 2. Elementi filosoficamente cospicui che sottolineano il valore dell'umano e dell'empirico<sup>14</sup>

Platone inserisce alcune tematiche apparentemente stravaganti in un dialogo sull'anima. La prima è la lunga riflessione sui misologi, coloro che odiano i ragionamenti (89c-91c). La causa di questa, che agli occhi di Socrate appare una stranezza “visto che ci sono ragionamenti veri e solidi”, è ricondotta ad una coppia concatenata di errori “tanto umani” da permettere un parallelo con la *philia*. I ragionamenti vengono in odio perché: 1) si dà loro troppa fiducia e quindi si va incontro alla delusione; 2) il ripetuto disinganno porta a dubitare di tutto. Alla base c'è un errore:

è evidente che costui cerca di trattare con gli uomini senza avere competenza (ἄνευ τέχνης) sulle cose umane. Se infatti in qualche modo li trattasse sulla base di una competenza, giudicherebbe le cose come sono, cioè che sia gli uomini buoni sia quelli malvagi sono molto pochi e che i più stanno a metà strada (89e5-90a2).

<sup>14</sup> Non si dimentichi che il *Fedone* svolge un ruolo decisivo nella sequenza dei dialoghi platonici. Come giustamente afferma Ch. Kahn (*Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge 1999<sup>2</sup>; tr. it. di L. Pappacelli, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 3) «è solo a partire dalla visione morale e metafisica, definite nel *Fedone* e nella *Repubblica*, che si può propriamente comprendere l'intenzione filosofica di Platone nel comporre alcuni dialoghi come il *Lachete*, il *Carmide*, l'*Eutifrone* e il *Protagora*». Ma analogo peso ha questo dialogo anche per i successivi: basta pensare al fatto che qui abbiamo una *prima* proposta di dimostrazione dell'immortalità dell'anima, poi svolta in modo più articolato e significativo, in una sequenza protretticamente efficace, nei dialoghi successivi (cfr. in proposito M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., pp. 786-830).

Questo vale per tutte le cose umane<sup>15</sup>, conoscenza compresa:

Dunque, Fedone – disse – uno si troverebbe a subire una condizione deplorabile se, pur essendoci un qualche ragionamento vero e saldo (ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου) e che è possibile cogliere come tale, poi, per il fatto di essersi trovato davanti ragionamenti che a volte sembrano essere veri e a volte no, invece di individuare come causa se stesso e la propria incompetenza (τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν), finisce per il dolore con lo spostare la causa da sé ai ragionamenti e così continuasse a odiarli e a insultarli per il resto della vita, restando privo della verità e della conoscenza degli enti (τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης)? (90c8-d7).

L'errore non è nel ragionamento, ma nel soggetto:

Dunque, in primo luogo – disse – dobbiamo star attenti a questo e non permettere che entri nell'anima l'idea che nessun ragionamento è sano, ma dobbiamo piuttosto pensare che noi non siamo ancora sani e che dobbiamo comportarci da uomini e desiderare di essere sani (90d9-e3).

Di conseguenza, Socrate propone di procedere con grande rigore e con un forte atteggiamento critico, sottolineando ripetutamente che bisogna preoccuparsi solo della verità<sup>16</sup>.

Un secondo dato significativo riguarda la conoscenza sensoriale. Molti passi del *Fedone*, ragionando dal punto di vista di una visione assoluta e della perfetta conoscenza delle Idee, cioè di una sapienza che è solo della divinità, svalutano del tutto i sensi. Tuttavia Socrate «più tardi, nell'argomento della reminiscenza suggerisce un più rilevante, sebbene sempre limitato, ruolo dei sensi nell'acquisizione (o riacquisizione) della conoscenza»<sup>17</sup> secondo una linea analoga a quella espressa in *Fedro*, 278c4-d6. Il testo è anche provocante in quanto inizia da un individuo che ha una sensazione, «quindi conosce» (γνώ, 73c7) una cosa; da qui, per somiglianza e dissomiglianza, nasce il processo anamnastico, che raggiunge la vera conoscenza (τὴν ἐπιστήμην, 74b4, c8) di Idee superiori come l'uguale. Nel corso dell'analisi viene spesso riaffermato il ruolo della sensazione:

*se, vedendo una cosa, per la vista di questa hai pensato ad un'altra, sia simile sia dissimile, necessariamente questo è stata una reminiscenza (74c13-d2)*<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Si citano vero/falso, buono/cattivo, grande/piccolo, lento/veloce, bello/brutto, bianco/nero (!!).

<sup>16</sup> Il termine ἀλήθεια e derivati compare in questo brano ben dieci volte (89d6, 90b6, c7, c9, d2, d7, 91a8, b2, c1, c2).

<sup>17</sup> C. Rowe, *Plato. Phaedo*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 140.

<sup>18</sup> La cosa viene ancora ribadita più volte (74d-75e).

La vera conoscenza “non deriva” dalla sensazione, da cui tuttavia sempre partiamo, perché lo stesso funzionamento sensoriale presuppone le Idee anamnestiche, cui possiamo riferire le cose che vediamo. Nel contempo noi recuperiamo la conoscenza di quelle per merito dei sensi. Vediamo qui un caso classico di *multifocal approach*: i sensi, che sono del tutto condannabili dal punto di vista dell’anima, non possono essere disprezzati dal punto di vista della conoscenza umana in quanto hanno un ruolo decisivo per attivare il processo anamnastico (73c; 75a-76e). A conferma della “apparente paradossalità” della situazione i riferimenti ai sensi non solo sono ripetuti e significativi, ma sono anche estremamente “brutali” (si parla ripetutamente di pietre e legni, 74a-b, d).

Ma il luogo in cui la dimensione “terrestre” ha la sua massima valorizzazione è quello (96a-102a)<sup>19</sup> in cui Platone, nella figura dell’evoluzione del maestro, propone “la logica” del suo percorso filosofico<sup>20</sup> che culmina nelle Idee dopo alcuni passaggi molto differenziati.

Il primo è costituito dall’“interesse per l’indagine sulla natura” (96a), una ricerca per

sapere (εἰδέναι) le cause (τὰς αἰτίας) di ciascuna cosa, ossia mediante che cosa (διὰ τί) ciascuna realtà si genera, mediante che cosa (διὰ τί) si corrompe e mediante che cosa (διὰ τί) esiste (96a9-10)<sup>21</sup>.

I temi accennati sono biologici (come la generazione degli esseri viventi e la sede del pensiero) e fisico-astronomici (come i processi di corruzione e i fenomeni del cielo e della terra). Poiché si evidenzia subito che una soluzione interna alla sfera fisica non regge le verifiche logiche e appare del tutto inadeguata, si ha il passaggio alla proposta di Anassagora: l’Intelligenza “ordina e causa” tutte le cose. Il testo sottolinea questo essere “causa” (αἰτία, 97c2, c4) dell’Intelligenza “ordinatrice” (ὁ διακοσμῶν, 97c2, κοσμοῦντα, 97c4; κοσμεῖν, 97c4) e la possibilità, su questa base, di

<sup>19</sup> Giovanni Reale ha dedicato a questo testo una lunga e articolata analisi (*Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”*, CUSL, Milano 1984 [poi Vita e Pensiero, Milano 2003<sup>21</sup>], pp. 137-213); per quanto ci riguarda cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., pp. 195-202.

<sup>20</sup> Ciò non deve portarci a escludere un parziale riferimento al Socrate storico, di cui Platone si riconosce “allievo”.

<sup>21</sup> Anche successivamente si afferma che questa indagine riguarda la causa (αἰτία, 96e7, 97a4, a7, b1) dei processi, indicati sempre (96c7, c8, e2, e4, 97a1, b4, b5) con *dia*, non con *hypo*. Il Liddell Scott (p. 389) attribuisce a *dia* un valore causale legato alla persona o alle cose per esprimere l’occasione o il fine, ad *hypo* (p. 1873) il valore di causa o agente, frequente con i verbi passivi e con gli intransitivi usati in senso passivo. Dunque, *hypo* esprime una causalità agente meglio di *dia*, che pertanto ho reso con “mediante”, “in ragione di”.

trovare la causa (τὴν αἰτίαν) di ciascuna cosa, ossia in che modo (ὅπη) ciascuna realtà si genera o perisce o è (97c6-7).

Non sfugga che la ricerca sulle cause si chiarisce qui come indagine sul “modo” con cui questi processi si realizzano e che la struttura del mondo appare già binaria, coinvolgendo sia il divenire (generazione/corruzione) sia l'essere. Dunque Socrate sperava che Anassagora avrebbe illustrato la causa (τῆς αἰτίας, 97d6) della realtà fisica: si citano forma e collocazione della terra, gli astri come sole e luna con i loro movimenti. Il testo aggiunge che l'Intelligenza deve disporre ciascuna realtà nel modo “migliore” (ὅπη ἂν βέλτιστα, 97c5-6; ὅπη βέλτιστον, 97c8); ciò comporta un rinvio necessario al Bene<sup>22</sup>.

La delusione successiva è completa: Anassagora non fa alcun uso del *Nous* come causa (αἰτίας, 98b9) per ordinare il mondo (διακοσμεῖν, 98c1), ma mette in gioco solo le concause materiali. Sarebbe come affermare che Socrate fa tutto con intelligenza (νῶ, 98c4), indicando poi come cause la sua struttura fisica o cose di questo genere<sup>23</sup>. In sintesi i fisici indicano una causa, ma non sanno cogliere la “vera” causa (ἀληθῶς αἰτίας, 98e5; τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, 99b3)<sup>24</sup> distinguendola dal mezzo senza il quale la causa non può operare (99b). L'errore è duplice e consiste nel pensare che 1) si agisce mediante queste cose (διὰ ταῦτα, 99a8) e 2) si agisce con intelligenza (νῶ, 99a8), ma non per la scelta dell'ottimo (τοῦ βελτίστου, 99b1)<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Tale dato viene poi ribadito (97d): la speranza è di trovare, con l'aiuto di Anassagora, la causa e la necessità (τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, 97e1-2) dei dati, cioè di poter affermare che sono il meglio (ἄμεινον, 97e2, e4) e di capire perché lo sono. A queste condizioni Socrate arriva a dire: «Se mi aveste mostrato queste cose, sarei stato disposto a non richiedere più un'altra specie di causa» (97e4-98a2). In breve Socrate dice e ridice che gli sarebbe bastato capire «esattamente in che modo (πῆ ποτε) per ciascuno è meglio sia agire sia patire quello che patisce. Infatti non avrei mai creduto che uno, il quale sosteneva che queste cose erano state ordinate (κεκοσμηθῆναι) dall'Intelligenza (ὑπὸ νοῦ), attribuisse loro una causa (αἰτίαν) diversa da questa, ossia che la cosa migliore (βέλτιστον) per loro era di essere così come sono. Dunque, credevo che egli, assegnando la causa a ciascuna delle cose e a tutte prese insieme, avrebbe esposto dettagliatamente la cosa migliore (βέλτιστον) per ciascuna di esse e il bene comune a tutte (τὸ κοινὸν ... ἀγαθόν)» (98a5-b3). Socrate sperava di trovare nei libri di Anassagora l'ottimo e il pessimo (τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον, 98b5-6).

<sup>23</sup> Il testo presenta un insistito uso di αἰτία (98c5-6, d5, d7, 99a4, b3, b4, b6).

<sup>24</sup> Troviamo qui la figura teorica basata sulla necessità di distinguere “un X”, che è X, dal “vero X”, che Platone utilizza, ad esempio, per il vero essere dell'uomo, “il vero se stesso” (αὐτὸ ταῦτό), in *Alcibiade I*, 129b1, per la natura più vera dell'anima (*Repubblica*, 611b1), per il “vero tecnico”, che, in quanto tale, non può fare errori perché, quando li fa, mostra di aver perso il sapere che lo qualificava, cioè di non essere più un tecnico (*Repubblica*, 340e) e in un certo senso anche per la vera forma della politica rappresentata dall'arte regia (*Politico*, 280a-b).

<sup>25</sup> Coerentemente con tale impostazione, i sostenitori di queste teorie fisiche formulano ipotesi sul rapporto tra cielo e terra, ma «non cercano quel potere (δύναμιν) per il quale hanno avuto la migliore disposizione che così ora hanno, e non credono che abbia una forza

Alla luce di questo fallimento si deve leggere il successivo passaggio: Socrate, visto che le cause non riusciva né a scoprirle da sé né ad apprendere da altri, decise di cambiare strada rifugiandosi in certi *logoi*, per vedere la verità delle cose che sono, prendendo di volta in volta quel postulato (ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον, 100a3-4) che gli sembrava più forte.

Così Platone ci ha dato un quadro di riferimento per capire la sua filosofia: le cause della realtà fisica non si trovano nella dimensione materiale, ma rimandano ad un secondo livello di dati ideali, che vanno sottoposti ad analisi critica per verificarne la validità. Gli elementi fisici agiscono, ma solo come concause.

Dunque l'orizzonte della filosofia platonica non è costituito dal solo mondo delle idee<sup>26</sup>, ma da un "intero" a due dimensioni: 1) il mondo fisico della nostra esperienza che "va spiegato", 2) una realtà superiore che fonda l'esistenza e l'articolazione della prima<sup>27</sup>. Di conseguenza, dobbiamo anche riconoscere che l'interesse per la realtà fisica non è tardivo, ma è il motore iniziale dello stesso processo di ricerca. Si può stabilire un parallelo con quanto detto a proposito della sensazione: non è il fondamento del conoscere, che va invece ricercato nella natura dell'anima, che ha in sé conoscenze a priori necessarie alla stessa sensazione, tuttavia la conoscenza muove a partire dai dati forniti dai sensi.

C'è infine un altro fatto che conferma l'attenzione alla condizione umana. Platone non rinuncia a svolgere indagini anche su questioni molto astratte

divina, ma ritengono di poter trovare un Atlante più potente e più immortale di questo, e più capace di tenere insieme tutte le realtà, e non credono affatto che il bene conveniente (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον) le colleghi e le tenga insieme veramente» (99c1-6). Dunque questi filosofi materialisti non credono che ci sia un "potere" di natura divina che ha disposto la realtà nel modo migliore possibile; ritengono invece che in natura ci sia un principio unico capace di spiegare l'intero cosmo, senza alcun bisogno di un Bene.

<sup>26</sup> Cadono quindi molte tradizionali posizioni unilaterali come quella di W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; tr. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1960<sup>2</sup>, p. 22: «quanto a Platone, tutto il suo sforzo era esclusivamente orientato verso l'ente [...]. Dalla teoria delle idee non si può dire che egli discenda alla molteplicità, al mondo empirico, perché la sua ricerca mira soltanto all'unità e al soprasensibile. La direzione della sua indagine parte dal mondo dell'apparenza e procede verso l'alto».

<sup>27</sup> Di conseguenza, non solo si deve parlare "con molta prudenza" di dualismo platonico ma bisogna evitare assolutamente di dividere l'intero quasi fosse costituito da due parti, una che non-è mentre l'altra è, perché l'essere non può dar ragione del puro non-essere. Questo non vuol dire ignorare o sottovalutare la differenza valoriale tra i due piani dell'unica realtà: «deve essere introdotta una distinzione che implichi una differenza di valore e, per così dire, una differenza di livello [...]. Siamo qui in piena metafisica: l'essere fisico è certamente una specie di realtà, ma una specie di realtà che non può esistere da sé sola e per sé sola, né può essere conosciuta o spiegata da sé stessa» (C.J. De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, E.J. Brill, Leiden 1986; tr. it. *Ripensando Platone e il Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 251).

o lontane dalla nostra sfera, e tuttavia lo fa sottolineando sempre “i limiti” che questa ricerca deve necessariamente riconoscere in quanto è “umana”. Lo evidenzia una prima volta Simmia:

Infatti, Socrate, a me pare, come forse anche a te, che avere una conoscenza chiara su tali questioni in questa vita, o è impossibile o è difficilissimo, ma che non mettere alla prova in tutti i modi le cose che si dicono a riguardo e rinunciare prima di aver esaurito l'esame da ogni punto di vista, è proprio di un uomo molto debole. Bisogna, infatti, su questi argomenti fare una di queste cose: o apprendere da altri come stanno le cose, o scoprirlo da sé oppure, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare e, saliti su quello come su una zattera, affrontare il rischio di attraversare il mare della vita, se non si può fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su una nave più solida, cioè su un qualche discorso divino (85c1-d4).

Qui si accenna a varie possibilità, a fronte di un tema difficile come quello dell'anima. Se non è possibile avere di meglio, ci si deve accontentare degli argomenti che risultano migliori e meno confutabili degli altri. L'unica possibilità esclusa è che si rinunci perché l'argomento è troppo difficile e lontano dalla nostra condizione concreta: bisogna accettare il rischio. In sintesi, Platone conferma che a certi livelli ci si deve accontentare di ragionamenti probabili, dell'ἔκός, come confermerà ad esempio nel *Timeo*<sup>28</sup>. Ma è Socrate stesso che nel *Fedone* conferma questo atteggiamento “rischioso” nel momento in cui ci si pone “anche” il problema del destino e delle sedi dell'anima dopo la morte:

affermare con certezza che le cose stanno così come io le ho esposte, non si addice ad un uomo intelligente; però sostenere che le cose che riguardano le nostre anime e le loro dimore sono o così o in un modo simile, *dal momento che l'anima è apparsa (φαίνεται) immortale*, questo mi pare che si addica e che valga la pena correre il rischio di credere che sia così – infatti il rischio è bello (114d2-6).

Tale posizione si presta a numerosi equivoci e forse proprio per evitare questi Platone mette in bocca a Simmia un giudizio negativo sugli argomenti che si basano «su una certa probabilità e una bella apparenza» (92d1-2). Bisogna distinguere tra i bei discorsi e quelli che hanno una certa consistenza, che sono più probabili di altri, più capaci di reggere alle critiche o che comunque rappresentano l'ipotesi migliore.

Si spiega bene, dunque, perché in questo quadro così consapevole dei limiti

<sup>28</sup> Cfr. in proposito M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., pp. 290-302.

umani Socrate possa invitare i due interlocutori a incantare se stessi con le credenze del mito, distinguendo ciò che è fantastico da ciò che è probabile (114d). Credere non è opposto a pensare, per Platone, anzi in qualche modo lo presuppone, in quanto anche il mito deve essere sottoposto ad un vaglio critico.

In questo orizzonte possiamo tornare, valorizzandolo meglio, sul racconto della composizione poetica di Socrate. Egli nel corso della sua vita ha creduto di obbedire al comando datogli da Apollo facendo filosofia, che è la migliore musica; ora, in prigione, ha deciso di scrivere poesia componendo un Inno per questo dio e mettendo in versi le favole di Esopo (60d-61b). Non è una stranezza: è il suo canto del cigno, fatto in perfetto parallelo e accordo con la discussione filosofica che chiude la sua vita:

E anzi, i cigni, credo, essendo sacri ad Apollo, sono indovini, e preveggendo i beni dell'Ade, quel giorno cantano e si rallegrano, più che nel tempo precedente. Ora, anch'io ritengo di essere compagno dei cigni nel loro servizio e sacro al medesimo dio, e di aver avuto da quel signore il dono della divinazione non meno di essi, e di non dover andarmene da questa vita meno allegro di loro (85b1-7).

Mito e *logos* vanno intrecciati e utilizzati nel loro specifico ambito. La consapevolezza dei limiti umani non comporta rinunce, come abbiamo già detto: le Idee e i Principi appaiono postulati che possono essere conosciuti «per quanto è al massimo grado possibile per un essere umano» (καθ' ὅσον δυνατόν μάλιστα ἀνθρώπῳ, 107b8). In sintesi, Platone non rinuncia mai a presentare questi due opposti elementi: il limite umano e la conoscenza somma, con la sottolineatura che detto limite deve essere forzato al massimo livello possibile.

Non a caso, dunque, tutto questo viene ribadito nella conclusione della prova. In primo luogo c'è la piena adesione di Cebete, che, come abbiamo ricordato, è quello che non si convince facilmente:

io, Socrate, non ho nessun motivo per muovere obiezioni a ciò che dici né per non aver fiducia nei ragionamenti (107a2-3).

Interviene poi Simmia:

In verità neppure io ho ragione di non credere, in base a quello che si è detto; ma per la vastità del tema di cui discutiamo e per la mancanza di fiducia nella debolezza umana, sono costretto a mantenere ancora, dentro di me, qualche dubbio sulle cose che abbiamo dette. (107a8-b3)

Chiude in modo inequivoco Socrate:

Non solo è giusto, Simmia, ma fai anche bene a dirlo. E anzi i primi postulati (τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας)<sup>29</sup> posti, anche se a voi sembrano degni di fede, dovranno essere esaminati con maggiore chiarezza. E se li approfondirete in modo adeguato, allora credo che potrete svolgere il discorso nella misura in cui sia possibile a un essere umano svolgerlo. E, se questo risulterà chiaro, non dovrete cercare niente più oltre (107b4-9).

Dunque la vastità dell'argomento, la debolezza umana soprattutto rispetto ad un tale tema metafisico comportano certamente un ulteriore approfondimento, ma la ricerca ha una sua conclusione, sempre necessariamente nell'ambito della sfera umana. Non siamo di fronte ad una posizione in qualche modo scetticeggiante o dubbiosa. In effetti non è possibile aver dubbi sulla giustezza di quanto Socrate dice: basta pensare al fatto che nel *Fedone* manca la dialettica, senza la quale una vera comprensione delle Idee platoniche è impossibile.

Questo però non turba Socrate: non solo egli afferma esplicitamente che ha voluto trattare delle dimore delle anime «dal momento che l'anima è apparsa (φαίνεται) immortale» (114d4), ma la sua stessa tranquillità finale conferma che per lui la prova è stata conseguita e che quindi può fare la sua ultima doverosa preghiera perché «la migrazione da questo mondo a quello si compia felicemente» (117c2-3).

### 3. Il legame tra l'Aldiquà e l'Aldilà

In un dialogo che parla dell'Aldilà e che cerca di dimostrare che l'anima è immortale non possono essere sottovalutati tutti i segnali che tendono a collegare strettamente i due piani del reale “anche” su questo terreno. Vanno quindi in particolare sottolineati due dati.

Il primo è costituito dall'indubbio e insistito impatto etico che questo testo, come tanti altri di Platone, mostra di voler avere. Basta pensare alla insistenza con cui Platone ribadisce che il filosofo non si preoccupa dei piaceri comuni (mangiare, bere, sesso), mentre la gente pensa che senza questi non valga la pena vivere (64d-65a). Ma la cosa che deve soprattutto interessarci è che questo “invito ad una vita virtuosa” è confermato e supportato da un intreccio tra questo mondo e l'altro, con un effetto di rinforzo legato alla teoria della metempsicosi.

<sup>29</sup> A differenza della maggioranza degli interpreti, a me sembra opportuno riconoscere la forza di questa espressione, che enfatizza il ruolo del τὰς πρώτας, con la ripetizione dell'articolo. In questo caso l'aggettivo acquista un valore non semplicemente temporale/locale (i postulati di cui abbiamo parlato prima) ma qualitativo: i Primi postulati, quelli Primi, cioè le Idee e i Principi.



Bisogna partire dalla figura dell'amante della sapienza, il quale ha tutte le virtù in modo vero e non già quella apparenza di virtù conquistata per ragioni spurie che è tipica degli uomini comuni (68c-69c). Alla morte la sua anima che è pura, cioè già staccata dal corpo per quanto è possibile in questa vita, va da ciò che è invisibile, divino, immortale e "intelligente" (φρόνιμον, 81a5) cioè presso la divinità, dove sarà felice. Le altre anime avranno un destino diverso, se non opposto; quelle cattive, essendo legate alla terra, rischiano addirittura di vagare come fantasmi intorno ai sepolcri (81c-e). Quando poi si tratterà di reincarnarsi le anime cattive si ritroveranno in animali inferiori, mentre quelle virtuose diverranno animali socievoli e mansueti e anche esseri umani. La cosa è talmente importante che Platone la riafferma e approfondisce ancora a lungo (fino a 84b).

A scanso di equivoci, questo legame che tiene insieme i due piani dell'esistenza viene poi riaffermato nella risposta a Cebete: bisogna dimostrare l'immortalità dell'anima, altrimenti sarebbe folle la speranza del filosofo che muore pensando di andare là dove starà bene proprio per il tipo di vita che ha condotto (95b-c). La cosa è così rilevante che viene riaffermata persino nel mito: l'anima saggia conosce la via per raggiungere le divinità, mentre quella cattiva e legata al corpo deve alla fine essere trascinata con gravi sofferenze e a viva forza dal demone che le è stato assegnato, per poi restare sola in uno stato di totale incertezza (108a-c).

Il secondo dato è costituito dal mito proposto nel *Fedone*. A noi non interessa qui capirne i singoli passaggi, ma evidenziare alcuni dati. Non deve infatti sfuggire la stranezza di questa descrizione "cosmica": la terra è nel cielo ed è stabile per il perfetto equilibrio del cosmo; essa è pura ed è in un cielo puro che si chiama etere; in essa ci sono delle cavità in cui si riversano aria ed acqua. Gli esseri umani vivono in queste illudendosi di essere sulla superficie. La loro situazione è simile a quella dei pesci che sott'acqua credono che il sole che vedono sia il vero sole e che la superficie del mare sia il cielo, perché non riescono e/o non vogliono mettere il muso fuori e capire qual è la realtà vera.

Troviamo qui confermato che i livelli della realtà sono due, diversi ma uniti: il parallelo con il mare è rivelatore. Si tratta di avere il coraggio di uscire fuori e di vedere, per quanto possibile, il vero cielo, la vera luce e la vera terra, cioè quello che "è e non è un altro mondo". La successiva descrizione ribadisce questo dato: i colori sono più belli di quelli che usiamo qui, sulla vera terra ci sono alberi, fiori e frutti, animali e anche uomini, tutto più bello e non rovinato come da noi; gli esseri umani sono sani, vivono più a lungo, ci superano in tutte le facoltà tanto quanto l'etere è più puro dell'aria. Il parallelo è portato avanti fino in fondo:

quello che per noi sono l'acqua e il mare per le nostre necessità là è l'aria, mentre quello che per noi è l'aria per quelli è l'etere (111a7-b2).

La novità più rilevante comincia a questo punto: su questa terra si aprono cavità e anche un enorme baratro, il Tartaro, vi sono grandi fiumi, il più grande dei quali è l'Oceano, mentre agli antipodi c'è l'Acheronte e la palude Acherusiade, dove giungono la maggior parte delle anime dei morti. Dunque l'unità del cosmo è portata al massimo livello: in qualche modo anche l'Aldilà è direttamente connesso con l'Aldiquà. Potremmo dire che viaggiando con alle spalle Oceano si giunge alla terra delle anime. A conferma il mito passa senza salti dalla delimitazione di questa terra al giudizio riservato alle morti.

Credo che Platone non poteva dirci nulla di più per proporre una visione unitaria del mondo, che rende impossibile una condanna della sfera terrestre, anche nella sua forma meno pura.

# DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

## LA DIDATTICA DELLA FILOSOFIA TRA PROGETTI E REALTÀ QUOTIDIANA: UNA BREVE ANALISI E QUALCHE PROPOSTA

di M. Imbimbo<sup>1</sup>

### 1. *Premessa*

Questo articolo ha un duplice scopo: 1) mettere a confronto qualcuno dei contributi degli ultimi anni al dibattito sulla didattica della filosofia con lo “stato delle cose”, ovvero come per lo più, di fatto, la disciplina viene presentata nelle nostre scuole. Il confronto dovrebbe servire a verificare se, a parere di chi scrive, in due testi presi in esame si possono trovare valide indicazioni per riformare la prassi didattica e il retroterra filosofico che la giustifica; 2) anche sulla scorta delle analisi e delle proposte contenute in quei testi formulare, a mia volta, una ipotesi di riforma di qualche aspetto dell’attuale didattica che sia, per quanto possibile, incisiva e realistica. A questo riguardo verranno prese in considerazione le *Indicazioni nazionali* del 2010, per comprendere se e in che misura rappresentino un effettivo cambiamento.

### 2. *Un dibattito annoso e “lo stato delle cose”*

Senza voler risalire tanto indietro, ovvero agli anni Sessanta e Cinquanta del secolo scorso, almeno da più di quarant’anni ha avuto inizio una riflessione sulla didattica della filosofia e, più in generale, sul senso stesso della sua presenza nel curriculum di una parte della scuola superiore. Una riflessione che si è tradotta in decine di articoli su riviste specializzate e in volumi, sia come raccolte di saggi che redatti da un solo autore. Per avere una idea, anche solo approssimativa, della vastità della letteratura sull’argomento rimando alla Bibliografia contenuta alla fine di uno dei testi sulla didattica usciti di recente, Gaiani (2012)<sup>2</sup>. Una produzione così vasta e persistente nel tempo testimonia,

<sup>1</sup> Liceo Scientifico “L. Da Vinci” di Firenze (mauroimbimbo1955@libero.it).

<sup>2</sup> A. Gaiani, *Insegnare concetti. La filosofia nella scuola oggi*, Carocci, Roma 2012, pp. 185-190.

qualsiasi opinione si abbia sul tema, un grande interesse degli addetti ai lavori, docenti universitari e docenti della secondaria superiore, spesso apertamente motivato dal bisogno di revisione critica della prassi didattica dominante e delle idee che la giustificano. Tuttavia, è molto significativo che solo nel 2010 questo bisogno di revisione della didattica abbia avuto un esito istituzionale, quando i cosiddetti “programmi del ‘44”, quelli varati dalla sottocommissione alleata all’educazione, presieduta dal pedagogista americano Carleton W. Washburne<sup>3</sup>, sono stati sostituiti dalle *Indicazioni nazionali*. Il nuovo ordinamento ha cambiato, come suol dirsi, le carte in tavola oppure no? Su questo fornirò una risposta più avanti. Tornando al dibattito sulla didattica, che ha prodotto una letteratura davvero copiosa, ci si potrebbe ragionevolmente chiedere: anche se i “programmi del ‘44” sono sopravvissuti per decenni, nel frattempo la prassi didattica prevalente sarà decisamente cambiata, saranno state individuate nuove metodologie, che ci mettano in grado di affrontare le sfide di una scuola di massa, espressione di una società in perenne mutamento, e così via. È andata così? Solo in parte, ritengo. Per chiarire cosa intendo sostenere, proverò a tracciare un identikit della prassi didattica prevalente oggi nelle nostre scuole. Tale identikit sarà piuttosto schematico e ovviamente non tutti si riconosceranno. Esso è frutto della mia esperienza personale diretta, accumulatasi in circa trent’anni di insegnamento, e delle discussioni fatte con tanti colleghi conosciuti in convegni e corsi di aggiornamento. Lo dividerò in due punti.

a) “Quadri di epoche ed enciclopedismo”: a fondamento della programmazione individuale e dipartimentale della maggior parte dei docenti v’è il presupposto che il primo dei nostri compiti sia di fornire “quadri” di epoche del pensiero, il più possibile esaustivi. Si tende, quindi, ad essere enciclopedici. Ognuna di queste epoche deve essere illustrata tramite vari protagonisti, dove più, dove meno. La conseguenza di tale impostazione è facilmente descrivibile. Prendiamo, come esempio, l’età moderna. Si parte con l’umanesimo: qualche ora bisogna dedicargliela. Poi si passa alla “rivoluzione scientifica”: si tratta di una questione di enorme rilievo, dobbiamo presentarla bene. Quindi tratteremo Copernico, Galilei, ma anche Bruno, rivoluzionario in modo diverso da Galilei, e poi Keplero, e forse altri ancora. Più avanti ci occuperemo del pensiero politico moderno: dovremo soffermarci su Machiavelli ma soprattutto ci starà a cuore Hobbes e dovremo dire qualcosa anche sul giusnaturalismo, almeno su Grozio. Naturalmente dovremo occuparci di Spinoza, di Pascal, dell’Empirismo, dell’Illuminismo e di Kant, il quale non può che essere trattato approfonditamente. Questo è l’*iter*, anzi dovremmo dire era l’*iter*, poiché, secondo le *Indicazioni nazio-*

<sup>3</sup> Riguardo alle circostanze storico-culturali nelle quali fu varato quel provvedimento si veda la breve ricostruzione che si trova in A. Gaiani, *Insegnare concetti*, cit., pp. 17-19.

nali del 2010, sarebbe necessario, a conclusione del secondo anno di filosofia, anche trattare l'*Idealismo*. Domandiamoci: è realistico ipotizzare che la lettura dei testi sia rilevante dovendo compiere un viaggio nel pensiero moderno così ricco di tappe? Lascio al lettore la risposta.

- b) "Autori dentro le epoche": posto che devo occuparmi di epoche del pensiero, lo farò, come si accennava prima, per lo più analizzando le teorie di singoli filosofi. È una impostazione nella quale continua a riconoscersi la grande maggioranza dei colleghi, nonostante molta ricerca didattica abbia messo in luce, da anni, l'opportunità, anzi la necessità, di lavorare anche e soprattutto per "temi", laddove "tema" è sinonimo, in questo caso, di questioni/problemi di metafisica, teoria della conoscenza, etica, etc. La tendenza dominante, a mio avviso, è in larga misura basata sulla convinzione che far conoscere agli studenti il pensiero di Platone o di chiunque altro sia il "fine" della nostra attività non il "mezzo" per cercare di comprendere, ad esempio, un certo problema di teoria della conoscenza o di metafisica. Si potrebbe obiettare: le teorie epistemologiche, metafisiche, etiche, ecc., sono sempre il frutto del pensiero di qualcuno e quindi sempre di filosofi bisogna occuparsi.

Se però al centro della nostra prassi mettiamo certi problemi, verità, bene, giustizia, bello, etc., abituiamo gli studenti a pensare la filosofia come "una famiglia di problemi" che attraversano le epoche, per affrontare i quali abbiamo bisogno del contributo soprattutto dei grandi pensatori. Se, invece, poniamo quasi sempre in primo piano un singolo filosofo, incastonato nella sua epoca, l'abitudine che si instaura è molto diversa. Tenderemo a credere che le teorie di Aristotele, Hume, Kant, o di chiunque altro, nascano e muoiano più o meno nel loro tempo. Questo esito, però, ha delle conseguenze difficilmente accettabili: dovremmo considerare, per esempio, il principio di non contraddizione come una tesi "di età aristotelica", per così dire, che oggi, nel XXI secolo, non avrebbe senso sostenere. Ci sentiamo di farlo? Se lo escludiamo, in questo caso e in casi analoghi, sarà necessario mettere in discussione la premessa secondo la quale le teorie dei filosofi "si identificano con il contesto in cui si sono generate". Se lo faremo, vi sarà un'altra conseguenza: la priorità del contesto storico, intesa in modo così cogente, verrà meno e di conseguenza il rapporto fra le teorie e il tempo storico andrà ripensato.

Se la descrizione precedente rispecchia, a grandi linee, l'effettivo stato delle cose, significa che più di quarant'anni di dibattito sulle nuove frontiere della didattica non hanno modificato la prassi della maggioranza dei docenti. Ciò, molto probabilmente, non è avvenuto solo perché la cornice normativa sui programmi è rimasta la stessa. Dentro quella stessa cornice tradizionale sarebbero state possibili scelte almeno in parte diverse, e le indicazioni della "commissione Brocca" già prospettavano nuovi approcci alla fine degli anni

'80. È ragionevole ipotizzare, perciò, che abbia avuto un forte peso la spontanea “resistenza” di molti colleghi ad avventurarsi in territori inesplorati, se mi si passa la metafora, abbandonando la via maestra della storia della filosofia.

Tuttavia, la difesa dello *status quo* appare sempre meno praticabile, almeno per due motivi. La notevole crescita degli iscritti ai Licei scientifici e, all'interno di tale crescita, il boom delle iscrizioni all'indirizzo di scienze applicate, mutano le dimensioni dell'istruzione liceale e la sua composizione qualitativa. Tali novità impongono, a me pare, una riflessione urgente sulla didattica di tutte le discipline del curriculum, e di conseguenza, anche sulla didattica della filosofia, allo scopo di individuare le modalità più efficaci per trasmettere oggi, in un contesto assai diverso anche dal passato recente, i diversi saperi disciplinari e trasformare tali saperi in competenze, queste ultime, va da sé, nelle forme adatte ad ogni singola disciplina.

Se questa è la sfida del momento, è opportuno esaminare, a mo' di esempi, alcune delle tesi contenute nella raccolta di saggi a cura di Luca Illetterati, uscita nel 2007<sup>4</sup>.

### 3. “Pensare con la propria testa”? Narrazione storica o argomentazione teorica?

Il volume a cura di L. Illetterati raccoglie un gruppo di contributi fra i più validi in circolazione sull'argomento. In questa sede mi occuperò solo di alcune idee contenute nell'*Introduzione* del curatore e in taluni dei saggi che si trovano nella prima parte del testo, più direttamente riguardanti la didattica della filosofia, in senso teorico e pratico<sup>5</sup>, mentre nella seconda parte troviamo saggi dedicati a come l'insegnamento della filosofia è stato concepito da alcuni dei suoi protagonisti, e nella terza viene esaminato il rapporto fra la filosofia e gli altri linguaggi, della scienza e dell'arte<sup>6</sup>.

Nell'*Introduzione*, redatta dal curatore, e in un saggio di E. Berti, si discute del motto kantiano “pensare con la propria testa”, ripercorrendo, per sommi capi, le osservazioni critiche che Hegel formulò negli anni '10 del XIX secolo. La loro conclusione, testi alla mano, è che non dobbiamo interpretarlo come un invito a non curarsi della tradizione di pensiero che ci sta alla spalle ma piuttosto come l'invito a farla propria, per poi andare oltre. Sia Illetterati che Berti mettono l'accento sui richiami di Hegel ad evitare il diletterantismo senza regole causato da una interpretazione per così dire “solipsistica” dell'esortazione kantiana. Del resto Kant stesso nella *Logik* sottolineava come

<sup>4</sup> L. Illetterati (a cura di), *Insegnare filosofia*, Utet, Novara 2007.

<sup>5</sup> Ivi, *Introduzione*, pp. IX-XXVII; Parte I, pp. 5-117.

<sup>6</sup> Ivi, Parte II, pp. 121-228; Parte III, pp. 228-282.

della tradizione non si possa fare a meno, a patto di intenderla come storia dell'uso della ragione. Sia Illetterati che Berti hanno condotto questo breve *excursus* su Kant ed Hegel per ragioni non tanto storiche quanto didattiche e, in una certa misura, meta-filosofiche. Le posizioni di entrambi mettono in luce i due spicchi indivisibili di quell'intero che dovrebbe essere la didattica: è necessario abbeverarsi alle fonti del pensiero ma quell'acqua deve servirci per diventare noi stessi capaci di ragionare autonomamente su determinate questioni di metafisica, di teoria della conoscenza, etc. In particolare, Illetterati nomina la parola-chiave della didattica del nostro tempo: "competenze".

Per quel che concerne la filosofia, egli ritiene si possano individuare cinque tipi di competenze: logiche, dialogiche, argomentative, sistematiche ed euristiche e attorno ad esse è possibile, a suo avviso, far convergere approcci diversi, a partire da quelli presenti nel volume da lui curato<sup>7</sup>. Se l'acquisizione di quelle competenze deve diventare il fine del nostro lavoro sarà necessario, ad avviso di Illetterati, rendere funzionali allo scopo principale le conoscenze via via apprese. Tuttavia, in sede conclusiva l'autore sembra ridimensionare la sua proposta, o, per così dire, metterla al riparo da conseguenze non desiderabili. Come evitiamo di finire nello psicologismo, nei pensieri in libertà, ecc., cosa probabile se si sposta tutto l'asse sull'acquisizione di una "pratica"?:

Quello che, soprattutto sul piano didattico, si tratta di riuscire a valorizzare del patrimonio che caratterizza il sapere filosofico è infatti la sua potenza interrogante e la sua capacità di articolare sempre e ulteriormente il problema con un rigore che è in grado di condurre verso risultati non predeterminati – come accade invece in altre forme di sapere che si fondano su pratiche argomentative – senza per questo essere sterile<sup>8</sup>.

Quella di Illetterati sembra una sorta di *excusatio non petita*. In altri termini: perché dovremmo temere una deriva psicologista nel momento in cui le competenze di cui sopra mettono radici sul solido terreno dei classici, a partire in primo luogo dai loro testi? I timori dell'autore avrebbero senso se la prospettiva didattica fosse molto diversa, basata, per esempio, sul dare priorità ai "problemi esistenziali", intesi in modo vago, senza un ancoraggio ai testi. Peraltro, non è chiaro quali siano le "forme di sapere" che conducono a risultati predeterminati: che io sappia ciò non accade né nelle scienze naturali, né in quelle sociali<sup>9</sup>.

Nel contributo di P. Parrini troviamo, invece, una difesa dell'approccio teorico-problematico alla filosofia, inteso come credibile alternativa all'ap-

<sup>7</sup> Ivi, pp. XIV-XXV.

<sup>8</sup> Ivi, pp. XXVI.

<sup>9</sup> Ivi, p. 18.

proccio storico tradizionale. Anche Parrini, come Illetterati, ritiene che lo storicismo “gentiliano” sia in crisi e, rispondendo ai difensori di quel metodo, ne mette in luce alcuni gravi limiti: a) il far coincidere l’acquisizione di certe disposizioni mentali – spirito critico, capacità argomentativa, etc. – con la conoscenza della storia della filosofia; b) la tesi secondo la quale la filosofia, come la letteratura e l’arte, sia disciplina intrinsecamente storica<sup>10</sup>. La filosofia è diversa dalle scienze e dalle arti, essa, per Parrini, è dalle origini elaborazione di teorie e visioni del mondo. Lo storicismo, al contrario, mette decisamente in ombra la natura teorica della filosofia. In cosa consiste il metodo teorico-problematico? Anzitutto non va confuso con il metodo “sistematico-istituzionale”; qui Parrini si riferisce, in realtà, a due approcci diversi. Uno è, molto probabilmente, quello della tradizione tomistica italiana, che risale alla Vanni Rovighi e a Bontadini, per la quale la filosofia parte dalla logica per approdare alla metafisica e più precisamente alla teologia razionale. L’altro, che Parrini cita esplicitamente, è quello in uso nelle università inglesi e americane, nelle quali la filosofia viene presentata tramite le “discipline filosofiche”, metafisica, epistemologia, etica, logica, etc. Mentre è comprensibile la presa di distanza dal neo-tomismo, lo è meno quella dallo stile anglo-americano, anch’esso teorico-problematico. È un tema che meriterebbe un discorso a parte, al quale qui si accenna soltanto. Il metodo teorico-problematico, invece, affronta la lettura dei testi per far emergere da essi i problemi da cui partono e le teorie che vengono elaborate. In tal modo, diventerebbe chiara l’oggettività dei problemi della filosofia. Parrini, d’altro canto, non esclude affatto l’uso di analisi e considerazioni storiche in sede didattica. Ciò che conta, però, è spostare l’asse dell’insegnamento dalla storia alle teorie. A sua volta, D. Marconi, chiamato ad illustrare come si insegna la filosofia analitica, lo fa descrivendo come viene redatto un testo di tipo analitico.

Gli ingredienti sono i seguenti: a) è sempre “argomentativo”, ossia difende una tesi, teorica non storica, concernente un dato tema, di fronte ad altre; b) si colloca, di conseguenza, dentro un dibattito già in atto, deve aver presente tutti i precedenti, almeno i più rilevanti, e deve essere anche quanto più possibile dettagliato<sup>11</sup>. Marconi, inoltre, riferisce delle sue esperienze di docente universitario, di quando somministra agli studenti prove dove questi dovrebbero anche cercare di formulare delle loro tesi sull’argomento in questione. Spesso tale compito risulta difficile, poiché agli studenti appare davvero strano che venga chiesto loro di esprimersi, quasi mettendosi sullo stesso piano di Aristotele o di Quine. Marconi riconduce questa ritrosia

<sup>10</sup> P. Parrini, *L’approccio teorico-problematico nell’insegnamento della filosofia*, in *ivi*, pp. 22-23.

<sup>11</sup> D. Marconi, *Come si insegna la filosofia analitica*, in *ivi*, pp. 45-46.



all'abitudine, ereditata dalla scuola superiore, a pensare che il "fine" degli studi filosofici sia conoscere il pensiero di alcuni grandi protagonisti e, se possibile, anche di qualche minore, ma non di "affrontare un certo problema"<sup>12</sup>.

A questo punto, concluso il breve esame, proviamo a mettere assieme le tesi di Illetterati, Berti, Parrini e Marconi, per capire se può scaturirne l'identikit coerente di una didattica significativamente diversa da quella attuale. È appena il caso di rammentare che Illetterati e Berti appartengono a un orientamento per il quale la storia della filosofia è imprescindibile, laddove le priorità di Parrini e Marconi sono teoriche. Illetterati, Berti, Parrini e Marconi condividono, comunque, la tesi che per fare filosofia sia necessario partire dalla conoscenza del patrimonio di pensiero accumulatosi dal mondo antico ad oggi. Condividono, inoltre, sia pure con accenti diversi, un'altra tesi: la conoscenza della tradizione filosofica è il mezzo tramite il quale veniamo in contatto con teorie riguardanti alcuni grandi problemi che ci riguardano tutti, come esseri umani. Devono essere le teorie il "centro di gravità permanente" della didattica, se mi si passa la citazione canzonettistica. Ciò è nettamente in primo piano per Parrini e Marconi ma lo è, sostanzialmente, anche per Illetterati e Berti. Di conseguenza, per tutti e quattro la lettura dei testi con lo scopo di enucleare le teorie in essi presenti ha una funzione centrale, con la differenza, presumo, che Illetterati e Berti continuerebbero a dare un peso non marginale all'analisi del contesto storico nel quale una certa opera è maturata, laddove, invece, per Parrini e Marconi tale contesto può rimanere sullo sfondo.

Una tale impostazione, presa sul serio, muterebbe "lo stato delle cose" in campo didattico. Vanno nella stessa direzione le *Indicazioni nazionali*? È il caso di spendere qualche parola sull'argomento.

#### 4. *Novità solo apparenti*

Il difetto principale delle *Indicazioni*, a mio avviso, sta nel non avere effettivamente eliminato quell'enciclopedismo che tanto caratterizza, in negativo, la prassi didattica corrente. Nelle tre pagine dedicate alla filosofia troviamo un elenco di buone intenzioni<sup>13</sup>, una per una condivisibili ma tutte assieme, temo, velleitarie. Ne cito solo due: far conoscere la filosofia soprattutto attraverso i testi e mettere in grado lo studente, alla fine del ciclo, di collocare le sue conoscenze nel quadro dei problemi dell'ontologia, della conoscenza, etc. Quando, però, si arriva ai contenuti, emergono le incongruenze. Nel secondo anno di studi l'elenco degli autori e delle tematiche che bisognerebbe

<sup>12</sup> Ivi, p. 50.

<sup>13</sup> *Indicazioni nazionali per i Licei*, pp. 31-33.

trattare è quasi identico a quello della prassi attuale e dunque eccessivo. La situazione è aggravata dalla pretesa di prendere in esame anche l'*Idealismo* ed Hegel. Chiunque abbia un minimo di esperienza nell'insegnamento sa che un tale proposito è irrealizzabile, a meno di non effettuare drastici "tagli" in precedenza, eventualità esclusa dalle *Indicazioni*, le quali ci invitano, invece, a dedicare del tempo a quasi tutte le manifestazioni del pensiero filosofico in età moderna. Dobbiamo, perciò, dar quasi per scontato che la trattazione dell'*Idealismo* verrà spostata all'ultimo anno. Il quale, a stare alle *Indicazioni*, sembra "alleggerito" per quel che riguarda l'Ottocento. Di sicuro vanno trattati Schopenhauer, Kierkegaard e Marx, ma si aggiunge che dobbiamo occuparci del Positivismo e dei suoi sviluppi e anche di Nietzsche. Quindi la carne a cuocere non è poca, come suol dirsi. Giunti al Novecento, gli estensori delle *Indicazioni* presentano un elenco di dodici "ambiti tematici" tra i quali scegliere "almeno quattro autori o temi". Nell'elenco c'è virtualmente tutto il Novecento filosofico o quasi. Citando un po' alla rinfusa, troviamo Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Freud, l'ermeneutica, la filosofia del linguaggio, l'epistemologia, il neo idealismo, gli sviluppi del marxismo, la filosofia analitica. Sorgono diversi interrogativi: a) la scelta tra quattro filosofi e quattro temi è un po' squilibrata, poiché i temi "contengono" più autori; b) peraltro, se si dice "almeno" quattro, dobbiamo dedurne che gli estensori del testo consiglierebbero un numero superiore; c) in quale momento dell'anno sarà, realisticamente, possibile iniziare l'esame del Novecento? Cominciando a Febbraio, i propositi contenuti nelle *Indicazioni* sarebbero realizzabili, forse. Iniziando dopo, l'impresa diviene quasi impossibile. Naturalmente, avendo simili propositi "quantitativi", la lettura dei testi rimarrà, in gran parte, una pia illusione. Spiace dirlo ma non è questa la strada che sarebbe necessario percorrere.

##### 5. Qualche proposta

In didattica della filosofia è necessaria, anzitutto, una "rivoluzione copernicana", tanto per rimanere in tema. Il primo passo di questa rivoluzione dovrebbe consistere nel ridimensionare in modo significativo la pretesa di fornire, nei tre anni, dei "quadri d'epoca". Fino a quando saremo dominati dall'imperativo della completezza, i lodevoli propositi di partire dai testi, di mettere in primo piano la portata teorica delle tesi filosofiche, saranno quasi sempre destinati a rimanere lettera morta. In cosa consisterebbe tale ridimensionamento? Proviamo ad ipotizzare una programmazione annuale per una Quarta liceo. Si potrebbero trattare solo tre argomenti in un anno: a) la Rivoluzione scientifica e la teoria della conoscenza nell'età moderna; b) la filosofia politica moderna dal giusnaturalismo al contrattualismo; c) la filosofia morale moderna tra ragione e sentimento.

Una scelta di questo tipo consentirebbe di leggere, ad esempio, le *Lettere copernicane* di Galilei, alcune parti del *Trattato sulla natura umana* o le *Meditazioni metafisiche*, parti del *Leviatano* e dei *Due trattati sul governo*, parti delle *Ricerche sui principi della morale* e della *Critica della Ragion pratica*. Ovviamente si tratta solo di un esempio, sufficiente, spero, a rendere l'idea. È un programma tutt'altro che "leggero" ma, al tempo stesso, non fondato su quella ossessiva ricerca della completezza alla quale prima si accennava. Un altro necessario passo riguarda il ruolo della filosofia come disciplina che più di altre possiede gli strumenti che insegnano ad argomentare. Non sarebbe il caso di introdurre, finalmente, nel nostro insegnamento elementi di logica elementare e di teoria dell'argomentazione? Pensare che possiamo accontentarci di trattare la logica e tutti i suoi addentellati solo quando l'argomento è molto presente in un autore o in una corrente indica, a mio avviso, una chiara sottovalutazione del posto che essa deve occupare in una formazione filosofica. Il momento in cui fornire gli elementi di base dovrebbe essere il primo anno. Personalmente, metterei l'accento soprattutto sulla teoria dell'argomentazione. Esistono delle ottime introduzioni<sup>14</sup>, uscite negli ultimi anni, dalle quali si potrebbe ricavare un breve corso. Naturalmente, ciò non vuol dire che tutto debba esaurirsi in Terza. L'acquisizione di quegli strumenti deve essere verificata nell'uso, ovvero nell'analisi dei testi e anche in prove più impegnative, dove si chiede allo studente di argomentare autonomamente una tesi riguardo ad un dato tema. Il terzo ed ultimo elemento di innovazione didattica concerne le cosiddette "discipline filosofiche". In Italia, per molti anni, su tale argomento è prevalsa una certa diffidenza, dovuta in particolar modo a due ragioni. Ad una di esse si è già fatto cenno riferendo delle riserve del prof. Parrini nei confronti dell'approccio sistematico-istituzionale. L'altra ha origine dalla visione storicistica della filosofia: separare i temi dal contesto storico impedirebbe di comprenderne la natura intrinsecamente contestuale. Tuttavia, le cose sono cambiate e ne fa fede il riferimento, sia pure breve, ad alcune delle discipline nelle *Indicazioni*. Personalmente, da qualche anno, prima di affrontare le origini storiche della filosofia, svolgo una introduzione non storica, presentando le principali tematiche della metafisica, dell'epistemologia, dell'etica e della filosofia politica. Nel corso del primo anno e negli anni successivi analizzo autori e correnti facendo sempre riferimento a quelle tematiche. I risultati sono incoraggianti. Spero che i manuali prossimi venturi si aprano a questa impostazione e si ponga un argine alla crescita davvero ipertrofica della loro foliazione. A cosa possa servire,

<sup>14</sup> Tra i diversi testi su questa branca della logica segnaliamo: P. Cantù e I. Testa, *Teorie dell'argomentazione. Una introduzione alle logiche del dialogo*, Bruno Mondadori, Milano 2006; F. D'Agostini, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

dal punto di vista didattico, un'opera di 2000 pagine riesce difficile comprenderlo. Quella dei manuali, però, è, come suol dirsi, un'altra storia, che merita un discorso a parte.

## RECENSIONI

A. Fermani, M. Migliori (a cura di), *L'inquietante verità nel pensiero antico*, «Humanitas», N.S. Anno LXXI, n. 1, Morcelliana, Brescia 2016.

«Il tema del vero e del falso è uno di quelli che obiettivamente fanno tremare le vene e i polsi». Sono le parole con cui Migliori (*Presentazione*, p. 5) apre il numero speciale di «Humanitas», che raccoglie otto contributi dedicati ad un tema, come quello della verità, di assoluta attualità e più che mai al centro del dibattito filosofico. Non a caso, tanto per citare un esempio, è proprio con il riferimento alla ineludibilità della dimensione veritativa che si apre *Emergenza*, il recentissimo volume di Maurizio Ferraris: «Prima o poi, dice il proverbio, la verità viene a galla. Come in un *cold case*, viene a galla, tra le molte cose [...] una verità che abbiamo sempre presupposto nei nostri più banali comportamenti».

Il tema della verità, dunque, si impone e si offre, a molteplici livelli, come oggetto del pensiero e come elemento imprescindibile della nostra esistenza: «Abbiamo commesso una serie di eccessi in nome della verità, ma la sua *radicale dimenticanza* costituisce un eccesso altrettanto pericoloso. Bisogna tornare a interrogarsi sulla verità per scoprirne valori e limiti, per individuarne i vari sensi, per riconoscerne l'intrinseca polisensibilità» (M. Migliori, *Presentazione*, p. 10).

D'altro canto, il vero non si dà mai separato dal falso, come gli antichi avevano compreso e ampiamente tematizzato («insieme [...] si impara il falso e il vero dell'intera realtà»; Platone, *Lettera Settima*, 344b) e come viene messo a tema, nello specifico, dai saggi di Francesca Eustacchi (*Vero-falso in Protagora e Gorgia. Una posizione aporetica ma non relativistica*), di Giulio Lucchetta (*Dire il falso per conoscere il vero. Aristotele*, *Fisica II, 1, 193a7*) e di Lucia Palpacelli (*Vero e falso si apprendono insieme. Il vero e il falso filosofo nell'Euti-*

*demo di Platone*), la quale declina – in modo interessante – le nozioni di verità e di falsità sul terreno della filosofia e dell'eristica.

L'importante coppia concettuale e storico-filosofica “vero-falso” viene scandagliata dagli autori del volume da vari punti di vista, con approcci e metodologie diversi, e viene intrecciata a numerosi altri temi “caldi”, tra cui quello dell'errore (a sua volta variamente innestato sul terreno linguistico, ontologico, gnoseologico-antropologico) e quello, per molti versi ad esso connesso, del limite (oggetto specifico del contributo di Maurizio Migliori, *Platone e la dimensione umana del vero*, in cui, tra l'altro, si punta l'attenzione sul fatto che, nella prospettiva platonica, «la scienza è costante allargamento dell'ambito conosciuto [...] un lavoro complesso, che fa sempre i conti con l'errore, con i limiti delle nostre forme conoscitive, con la polivocità del reale e delle stesse parole che usiamo»; p. 43), con le fondamentali nozioni di relatività, relativismo e antirelativismo.

Più nello specifico, a concentrarsi sulla centralità e la valenza euristica del falso per il processo conoscitivo e comunicativo (misurandosi con nozioni dense e polivoche quali quelle di *steresis*, di *phantasia*, di natura e di forma, in un ricco e intrigante itinerario storico-concettuale che parte da Parmenide ed approda ad Aristotele), è Giulio Lucchetta, che, come in un ideale “diario di viaggio”, ricorda come «dal linguaggio della Dea siamo slittati dentro il linguaggio dei filosofi, che deve correre il rischio di imbrattarsi del falso di cui fanno uso tutti i mortali» (p. 94).

Particolarmente delicata e “sentita” è la questione della distinzione fra relatività e relativismo, su cui insistono, in forme e con approcci diversi, Migliori, Fermani e Eustacchi. Quest'ultima, in particolare, mostra come l'etichetta di relativismo *stricto sensu* non possa essere applicata neppure ai grandi pensatori dell'orizzonte sofistico. Infatti, se

da un lato è vero che «senza la coppia vero-falso non è possibile operare una distinzione tra le opinioni che risultano tutte valide ed equipollenti» (p. 19), d'altro canto va anche sottolineato come «non per questo [...] la loro posizione può essere considerata relativistica (o amorale sul piano pratico): sia Protagora sia Gorgia manifestano l'esigenza di porre altri criteri, diversi da quello di vero/falso, per evitare l'esito relativistico sul piano teorico e per guidare efficacemente l'azione nella sfera della prassi umana» (p. 19).

All'intreccio tra il tema del vero e del falso e quello della prassi nella riflessione aristotelica, è dedicato il contributo di Arianna Fermani, *Aristotele e "le verità" dell'etica*. Si tratta di un titolo «volutamente "provocatorio" o, quantomeno, volutamente "ambiguo"» (p. 59) che, lungi dall'affermare la presenza di un atteggiamento relativistico nelle maglie della riflessione aristotelica, intende mostrare come «della medesima realtà si possono dire molte cose, anche opposte, e questo significa che molte affermazioni – anche opposte [...] – rispetto a quella medesima realtà, sono vere» (p. 58).

D'altro canto, se quello etico rappresenta un versante certamente meno scontato rispetto al nodo teorico vero-falso, è anche vero che «la ricerca e la scoperta della verità appare [...] uno strumento con cui riuscire ad essere più liberi, contrariamente a quello che molti pensano. In primo luogo ci permette di sapere chi siamo, dove siamo, come operiamo e come dovremmo farlo per migliorare [...] in sintesi ci permette di costruire una mappa, la migliore possibile, della nostra situazione» (M. Migliori, *Presentazione*, p. 10).

Fabian Mié (*Truth, Facts and Demonstration in Aristotle. Revisiting Dialectical Art and Method*) esamina, nello specifico, il versante epistemologico del tema della verità all'interno delle riflessioni dello Stagirita, soffermandosi sul complesso e dibattuto rapporto tra dialettica e scienza. L'autore si propone di mediare tra due consolidati filoni interpretativi sull'uso degli *endoxa* («I aim to offer a more balanced solution to the scientific use of *endoxa*»), in cui si fronteg-

giano autori come Smith e Brunschwig da un lato e Bolton dall'altro, mostrando, sulla scorta dell'attraversamento puntuale di alcuni passaggi cruciali dei *Topici*, degli *Analitici Primi e Secondi*, della *Fisica* e dell'*Etica Nicomachea*, che l'arte dialettica rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente per la conoscenza dei principi. L'indagine dialettica, infatti, ad avviso di Mié, atterrebbe ad uno stadio "pre-dimostrativo" della scienza aristotelica, dal momento che gli *endoxa* «are needed to establish facts, which are the explained by science» (p. 120).

*Sesto Empirico contro alcuni strumenti dogmatici del vero* è il titolo dello stimolante contributo di Emidio Spinelli, che esamina una sezione cruciale dei *Lineamenti pirroniani* (II, 213-228) in cui viene messa a tema la questione della verità e si confronta con le posizioni dogmatiche e con le controobiezioni di matrice scettica. La conclusione a cui approda l'*excursus*, che attraversa nodi fondamentali dal punto di vista sia storico-filosofico sia concettuale, tra cui quelli di divisione, intero-parte, genere-specie, è che «se è vero che del vero non si può fare a meno, allora è utile guardare alla realtà con occhi diversi, meno presuntuosamente definitivi o assoluti, e dunque declinare il proprio stare nel mondo alla luce di altri criteri, più deboli e meno affascinanti, forse, ma non meno produttivi, perché *primum vivere, deinde philosophari*...» (p. 148).

Alla rilettura (da parte di Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Asclepio) dei paradossi dell'*Ippia minore* di Platone, soffermandosi sui significati e le implicazioni della nozione di "falso", è infine dedicato il ricco contributo di Angela Longo (*I paradossi nell'Ippia Minore di Platone. La critica di Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Asclepio*), che mira, da un lato, a «rintracciare la formulazione esatta di alcune tesi che Aristotele attribuisce al dialogo platonico dell'*Ippia minore*, dall'altro a vagliare la loro tenuta sia rispetto alle critiche aristoteliche e tardo-antiche sia rispetto all'originario dialogo platonico» (p. 121).

Non resta, pertanto, che mettersi all'ascolto delle riflessioni contenute in que-

sto volume che, tentando di fornire alcuni strumenti utili per orientarsi rispetto alla questione – parimenti inevitabile, inquietante e “rivoluzionaria”, per dirla con Orwell – della verità, si configura innanzitutto come un volume “impertinente”, se è vero che «chi cerca la verità vuole rimanere attaccato alle cose reali rifiutando i vaneggiamenti del sognatore, ma nel contempo risulta sempre nemico dell'ovvio e del banale, inquieto e smarcato, dissidente e “impertinente”» (M. Migliori, *Presentazione*, p. 9).

Arianna Fermani

\* \* \*

F. Jourdan, A. Vasiliu (éd.), *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales», Hors-série 2015, pp. 562.

Dualismo si dice in molti modi. E molte sono le dottrine che, in differenti periodi storici e aree geografiche, hanno ricevuto questa denominazione. Il numero fuori serie della rivista «Chôra» dedicato ai dualismi, curato da Fabienne Jourdan e Anca Vasiliu, risultato di una serie di seminari organizzati alla Sorbona di Parigi negli anni 2012-2014 dal centro di ricerca LABEX RESMed, presenta un panorama amplissimo di dottrine religiose e tradizioni filosofiche che sono state definite, a posteriori, dualiste. Infatti, come spiega Jourdan nell'*Introduzione* (pp. 7-17), la nozione di “dualismo” è stata inventata agli inizi del diciottesimo secolo da Thomas Hyde, nella sua *Historia religionis veterum Persarum*, per connotare la dottrina persiana dei due principi che reggono il mondo, il bene e il male, ed è stata poi utilizzata retrospettivamente per interpretare modelli metafisici anche molto differenti tra loro. Bisogna infatti parlare di “dualismi” per rispettare la pluralità di configurazioni, e al contempo cercare di fare chiarezza sull'ambiguità della nozione, che a sua volta è stata definita in maniera diversa, proponendo eventualmente anche la sua messa al bando, per alcuni autori o tradizioni.

Il volume è una eccellente risorsa pluridisciplinare per una storia dell'idea di “dualismo”, dotto strumento per chiunque voglia cimentarsi nella comparazione, e accattivante tramite per una decodifica e decostruzione della nozione stessa, volta alla sua pluralizzazione. La nozione minimale di dualismo è quella che, secondo Jourdan (p. 14), prevede due principi opposti come principi ultimi della realtà. Questi principi devono rimanere irrimediabilmente opposti – viene quindi escluso il caso in cui uno possa venire assorbito dall'altro, giungendo a una configurazione monista (così come è stato evidenziato da Zlatko Plešne, nel capitolo *Dualism in the Hermetic Writings*, pp. 261-278), o anche che possano venire messi in relazione da un principio terzo, divenendo così una configurazione triadica. La caratterizzazione morale – il principio del bene e il principio del male – e la natura conflittuale dell'opposizione, secondo il curatore non sono tratti essenziali del dualismo *stricto sensu*. Come ho già introdotto, però, questa configurazione minimale, non è rintracciabile nella sua forma pura nelle tradizioni religiose e filosofiche definite come “dualiste” – non in quella zoroastriana considerata come la prima configurazione dualistica dal punto di vista storico, come evidenzia il capitolo scritto da Jean Kellens, *Les origines du dualisme mazdéen* (pp. 21-29), e neppure nella sua forma archetipica manichea, proprio spesso banalizzata come sostenuto da Iain Gardner nel capitolo *Dualism in Mani and Manicheism* (pp. 417-436). La definizione offerta da Jourdan, di cui apprezzo la chiarezza dell'elaborazione concettuale, potrebbe apparire una forzatura astratta, che rischia di creare fraintendimenti all'interno dello stesso volume che ha il merito, come ho già evidenziato, di dare voce alla pluralità delle sue configurazioni. Essa però svolge una funzione fondamentale nella decrittazione dei “dualismi”. Essa è infatti la cartina tornasole che mette alla prova i sistemi religiosi e filosofici considerati come dualisti ed eventualmente scartarli dalla lista se non ritenuti tali.

È questo il caso del famigerato “dualismo platonico”, trattato nel volume da Anca Va-

siliu, nel capitolo intitolato *Platon et l'invention aristotélicienne du dualisme platonicien* (pp. 141-163). Vasiliu sostiene infatti che ciò che Aristotele dice della filosofia di Platone nel libro lambda della *Metafisica* non corrisponde a ciò che si ritrova nei dialoghi. Il “dualismo”, cioè, sarebbe stato inventato da Aristotele attribuendolo a Platone. Non solo, secondo l'autrice, lo stesso Platone avrebbe avanzato una critica al dualismo nel *Sofista*, specificatamente nella *gigantomachia*. Oppure è il caso di quelle configurazioni che pongono un principio terzo di mediazione, come nel Medio Platonismo. Gli *Oracoli Caldaici*, trattati da Helmut Seng, nel capitolo *Πατρογενής ὄλη. Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques* (pp. 279-304), pongono infatti la mediazione tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile da un punto di vista etico (è l'uomo che compie la mediazione). Al contempo si può ritrovare una forma di monismo ontologico (la materia non è autonoma ma dipende dall'intelligibile) e una struttura triadica, ovvero la mediazione di due principi attraverso un terzo che compie la trasformazione. Questo fatto mi sembra essere esemplare di come sia difficile individuare una forma “pura” di dualismo e di come, al contempo, un'analisi testuale serrata possa far scoprire la ricchezza di un testo che presenta variazioni ontologiche che sfuggono alle categorizzazioni a posteriori – ricordo che il “dualismo” è appunto una categoria di questo tipo – o alle vulgate. Le vulgate hanno avuto un certo peso anche nella ricezione dualista di determinate teorie, penso alla ricezione cristiana dello gnosticismo (cfr. il capitolo *Gnose, dualism et les textes de Nag-Hammadi* scritto da Jean-Daniel Dubois). Credo quindi che la definizione di “dualismo” offerta da Jourdan vada valorizzata nella sua funzione epistemica, ovvero strumento ermeneutico di decifrazione dei “dualismi”, ma che non vada assunta come paradigma della configurazione esatta di dualismo, che pare non avere istanziazioni storiche. Questo esito che a molti potrà apparire negativamente “postmoderno” in realtà mi sembra essere il maggior risultato di un

volume riccamente informativo ed estremamente stimolante.

Il volume è composto da quattro sezioni principali, 1. *Origines et figures orientales*; 2. *Dans la philosophie grecque et latine*; 3. *Traditions “occultes”*; 4. *Dualismes dans les textes bibliques, gnostiques, chrétiens et hétérodoxes*; da un'Introduzione e un epilogo contenente anche due utili indici degli autori antichi e moderni. L'indice completo è disponibile in: <http://www.revuechora.com/revista/hs-2015.html>

Laura Candiotta

\* \* \*

A. Masullo, *Giordano Bruno maestro di anarchia*, Saletta dell'Uva, Caserta 2016, pp. 120.

È uscito, per le Edizioni Saletta dell'Uva di Caserta, *Giordano Bruno maestro di anarchia* di Aldo Masullo. Il volume raccoglie in una veste grafica agile ed elegante quattro contributi dedicati al filosofo nolano, già pubblicati tra il 2004 e il 2011. Nelle intenzioni dell'autore questo libro vuol essere un omaggio riconoscente alla città di Nola – dove anche Masullo è nato – e un invito, rivolto in modo particolare ai giovani lettori, a coltivare la propria consapevolezza civile alla scuola di un grande maestro.

In anticipo di due secoli sull'età dei lumi, Bruno ha promosso l'emancipazione dell'uomo dallo stato di minorità, e prima di Kant ha riconosciuto il nesso tra autonomia e responsabilità. Concependo l'esistenza di un universo infinito popolato da infiniti mondi, Bruno matura inoltre l'intuizione, cosmologica e politica insieme, di un ordine non accentrato che si realizza nell'unità armonica del molteplice. Se la visione policentrica è espressione di un pluralismo radicale, l'irriducibilità anarchica di ogni centro tra gli infiniti centri possibili previene il rischio di un'involuzione totalitaria, cui la democrazia – fin dai tempi di Rousseau – è costantemente esposta. L'armonia, pensa il Nolano, non consiste nell'uniformità, bensì nell'“ordine e analogia di cose diverse”. Contro l'assolutismo politico, la



cosmologia bruniana pone dunque le fondamenta della moderna democrazia liberale.

La figura di Bruno – ricorda Masullo nel primo contributo, dal titolo *Il confusissimo secolo* – è stata a lungo contesa tra opposte partigianerie. Da un lato la cultura laica militante, che fin dalla fine dell'Ottocento ha visto in Bruno un martire della scienza e del libero pensiero, dall'altra la cultura cattolica, che ha ribadito la condanna del filosofo “infedele, empio e ateo” – come ebbe a definirlo Elisabetta I Tudor –, irridendo alla “brunomania” che ne celebrava la memoria. All'inizio del nuovo millennio, la valutazione morale del rogo di Campo de' Fiori ha conosciuto un significativo mutamento di segno anche in ambito cattolico, come testimoniano le posizioni espresse dalla Civiltà Cattolica – autorevole organo della Compagnia di Gesù – in occasione della ricorrenza del 17 febbraio, sebbene la legittimità del processo non sia mai stata messa in discussione. Lungi dal voler attualizzare il pensiero di Bruno, Masullo ritiene però che tra la crisi della modernità, in cui la “nolana filosofia” affonda le proprie radici, e la crisi dei valori che l'Occidente sta sperimentando da un secolo a questa parte vi sia una fondamentale analogia di struttura. Da qui l'idea che Bruno «nel suo tempo ci è compagno nel nostro tempo» (p. 44).

Quale antidoto contro la “malinconia politica” del Cinquecento e il verbalismo sterile dei pedanti, Bruno intona il proprio “elogio della mano”, celebrando la *praxis* nei suoi molteplici aspetti: politico, morale, artistico e magico. Sebbene – come ha rilevato Fulvio Papi – il “prassismo” di Bruno sia antitetico all'apologia del buon selvaggio, cui Montaigne presta voce nei suoi *Essais*, la severa condanna dei metodi di conquista del nuovo mondo, contenuta nelle pagine de *La cena delle ceneri* (1584), dimostra come Bruno non approvasse la cosiddetta civilizzazione europea, tanto nei fini quanto nei mezzi. L'umanitarismo di cui il Nolano sembra farsi interprete in questa circostanza nasconde, in realtà, una posizione più profonda e articolata. Tra natura e cultura, infatti, non vi è contrapposizione, bensì continuità. In fondo,

secondo Bruno, la cultura non farebbe altro che esprimere le potenzialità implicite nella natura stessa. Ne consegue che tutti gli artifici culturali – tra cui anche le leggi – appaiono giustificabili a condizione che essi contribuiscano alla concordia tra gli uomini, in vista della quale sono stati concepiti. Ciò significa che la civilizzazione non può mai attuarsi a scapito dei diritti originari – diremmo oggi dei diritti umani – anche solo di “uno degli infiniti centri” cui la cosmologia bruniana riconosce pari dignità.

Il secondo contributo, *Il mondo rovesciato*, si apre con la citazione di una celebre pagina del dialogo *De l'infinito universo et mundi* (1584), in cui Bruno espone la necessità di rovesciare il mondo, in precedenza capovolto, affinché esso ritrovi la posizione che gli spetta. La parola rivoluzione sta qui a significare – nell'accezione astronomica propria della sua etimologia – la restaurazione di un ordine originario, che gli uomini hanno sovvertito. Nel medioevo ha avuto luogo, infatti, un capovolgimento, per cui il mondo è stato giudicato come qualcosa di immondo, opposto all'alto dei cieli. Operando un secondo capovolgimento, che consiste perciò in una negazione della negazione, la cosmologia bruniana ha riscattato il mondo e al tempo stesso secolarizzato il cielo.

Se il nichilismo – come afferma Emanuele Severino – è il destino dell'occidente, la filosofia di Bruno rappresenta il tentativo di sottrarre l'ente al proprio annientamento. L'incommensurabilità spaziale e temporale dell'universo non arrestano la vicissitudine eterna – in cui Bruno riconosce l'intima legge dell'essere – ma garantiscono che la “civile conversazione tra gli uomini” non venga mai meno, anzi, che possa illimitatamente espandersi. L'infinità dei mondi non andrebbe intesa, infatti, solo in termini riduttivamente astronomici ma anche come «infinità degli universi mentali, ovvero delle culture» in perenne dialogo tra loro (p. 67).

La giustizia – cui è dedicato il terzo contributo (*Convertiamoci alla giustizia*) – è un concetto cardine della filosofia morale bruniana. Il suo opposto, l'ingiustizia, sta alla

base della “confusione” che Bruno respirava nel proprio secolo. La conquista del nuovo mondo e le violenze che l’accompagnano, le guerre di religione, il passaggio traumatico dalle istituzioni medievali alle monarchie moderne accentrate, la rivoluzione dei paradigmi scientifici e l’irrompere nella storia di invenzioni come le armi da fuoco e la stampa hanno contribuito a generare un profondo senso di smarrimento. Pur riconoscendo il valore dell’ordine religioso e politico, Bruno constata amaramente che i due poteri – quello spirituale e quello secolare – hanno disatteso l’esigenza di giustizia alla quale avrebbero dovuto ispirare il proprio operato, privando così il genere umano di leggi “civili”, concepite cioè secondo ragione e finalizzate al mantenimento della pace tra gli uomini.

Fin dalle origini del pensiero occidentale la giustizia è stata identificata con l’ordine stesso della natura. Pur ponendosi in continuità con questa tradizione, che ha in Anassimandro e Plotino due illustri rappresentanti, Bruno introduce in essa un elemento nuovo, radicalmente moderno, l’idea cioè «che l’ordine del tutto non è statico bensì dinamico» (p. 89). In questa prospettiva, la giustizia rappresenta l’esito finale di un’evoluzione nel corso della quale l’uomo diventa progressivamente artefice del proprio destino, grazie all’esercizio della razionalità e della «corporea strumentazione di lingua e mano» (p. 92) di cui è parimenti dotato.

In *Il Bruno di Gentile e una critica di Sasso*, Masullo prende spunto dal saggio di Gennaro Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile* (Il Mulino, Bologna 1998), per condurre alcune riflessioni sulle contraddizioni emerse dalla recezione gentiliana del filosofo nolano. La ricerca di Gentile su Bruno risale ai primi anni dieci del Novecento e si colloca nell’orizzonte di pensiero del neoidealismo italiano. Fedele alla lezione di Bertrando Spaventa, Gentile guarda al Rinascimento come all’inizio di una nuova filosofia, «propriamente italiana», «un pensiero non più della trascendenza ma dell’immanenza».

L’indifferenza reciproca tra verità di ragione e verità rivelata, di cui il Nolano si fa

promotore, porta con sé in realtà una contraddizione che Gentile definisce «la tragedia immanente alla sua filosofia». Se da una parte, infatti, la filosofia è il momento ideale cui lo spirito tende all’infinito, dall’altra la religione assicura il rispetto delle leggi e la sopravvivenza dello stato, inteso come sostanza etica. Ciò significa che mentre l’umanità progredisce lentamente verso la verità filosofica, la legge esige il sacrificio di questa stessa verità in nome della tutela dell’ordine esistente – come il rogo di Campo de’ Fiori ha drammaticamente dimostrato. Per Gentile, poi, la tensione irrisolta tra *mens super omnia* e *mens insita omnibus*, sarebbe indice del fatto che la filosofia del Nolano, ancora irretita nel dualismo trascendenza-immanenza, non è giunta alla comprensione matura del Dio-spirito. Nell’interpretazione gentiliana di Bruno, Sasso ravvisa tuttavia una doppia contraddittorietà, stante, da una parte, nella svalutazione del momento soggettivo dello spirito – e nel conseguente ridimensionamento della filosofia rinascimentale a “fanciullezza” del pensiero – e dall’altra, nell’aver concepito l’atto del pensiero come una struttura eterna, chiusa in se stessa, incapace di svolgimento. Un’analisi questa che, pur nella sua pregnanza, Masullo giudica opinabile. La distinzione, presupposta da Sasso, tra logica e fenomenologia – per cui la prima non sarebbe altro che una «finzione rassicuratrice», mentre soltanto la seconda si atterrebbe all’accadere dei fatti – trascura la categoria di tempo, da cui lo spirito ricava movimento e vita. Eppure è proprio questo, sottolinea Masullo, il punto di partenza della speculazione bruniana: la coscienza che ogni cosa muta incessantemente nell’eternità del tutto.

Igor Tavilla

\* \* \*

D. Manca, E. Magri, A. Ferrarin (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, Edizioni ETS, Pisa 2015, 280 pp.

Lo sforzo volto a elaborare metodi di comparazione tra la filosofia di Hegel e la feno-

menologia trascendentale ha occupato la critica solo in tempi recenti. Come aggirare la propensione a stabilire rimandi estrinseci, date l'assenza di filiazioni storiche e l'impercorribilità dell'analisi comparata?

Inserendosi nel nuovo clima interpretativo, i saggi raccolti in *Hegel e la fenomenologia trascendentale* hanno il merito di declinare valide strategie di confronto, senza tuttavia sfumare l'irriducibilità delle posizioni filosofiche. Gli interventi si concentrano sul rapporto tra le filosofie hegeliana e husserliana ma non tralasciano altri proficui punti di intersezione tra dialettica e fenomenologia novecentesca (da Fink a Merleau-Ponty a Sartre). I nuclei tematici attorno a cui ruotano il volume e il suo rigoroso tentativo di mediazione vengono esplicitati nel susseguirsi dei 13 interventi.

Il contributo di Andrea Altobrando, *Unità e conoscenza. Notazione sulle epistemologie di Husserl e Kant* (pp. 25-43), si sofferma sull'alternativa husserliana all'*Io penso*. La nozione di identità, mediata in Kant dalle categorie a priori di unità e sostanza, è in Husserl prodotto della continua coincidenza dei dati intenzionati nel decorso temporale: l'*Io* husserliano non sintetizza a priori un materiale slegato ma si accompagna come unità della coscienza allo svolgersi del flusso di vissuti.

In *Sintesi e Dato. Husserl, Sellars e l'altro lato del "Mito"* (pp. 45-62), Daniele de Santis avvicina Kant e Husserl per muovere una critica a Sellars e al neo-hegelismo analitico. Per i primi non è possibile scindere il dato da una forma di sintesi. Riferendosi impropriamente a Kant per teorizzarne il carattere a-sintetico, Sellars limita invece il dato a materiale atomizzato, causa empirica delle rappresentazioni, escludendolo dal quadro trascendentale e dalla ragione sintetica husserliana.

Il contributo di Luigi Filieri, *La forma dell'oggetto. Hegel e Husserl sui presupposti della percezione* (pp. 63-80), si sofferma sul conoscere antepredicativo. In Husserl la percezione rimanda alle sintesi passive dell'associazione e dell'affezione, mentre Hegel mostra come essa si dia nel passaggio dall'apprensione passiva del dato alla sua discriminazione

attiva. La differenza è da rintracciare nella nozione di passività: funzione della vita fluente in Husserl, naturalità pre-soggettiva in Hegel.

Ne *Lauto-riferimento del corpo vivo. Sull'abitudine in Hegel e Merleau-Ponty* (pp. 81-100), Elisa Magri nota come quest'ultimo eviti la scissione tra naturalità e riflessione utilizzando una strategia assimilabile a quella hegeliana. Il corpo non è un automatismo cieco ma l'istanza pre-cognitiva su cui la coscienza articola l'intenzionalità (schematismo incarnato). Anche in Hegel l'abitudine svolge una funzione di abbreviazione rispetto agli stimoli esterni ma nel suo caso il corpo vivo non è che momento di un processo più essenziale.

In *Hegel e Husserl sull'immaginazione* (pp. 101-120), Alfredo Ferrarin mette a fuoco come entrambi i pensatori assegnino all'immagine un ruolo normativo, intrecciando essenzialmente realtà e idealità. Per Hegel l'immaginazione è il crinale tra l'interiorizzazione e l'oggettivazione del pensiero: negando la presenzialità del dato, l'immagine apre all'irrealtà dei nessi concettuali. In Husserl la normatività è più stringente: la "coscienza di immagine" è funzionale all'intuizione eidetica e afferra i rapporti ideali nella loro necessità.

Con l'intervento di Luca Illetterati, *Hegel e l'idea di filosofia come scienza rigorosa* (pp. 121-139), il focus si sposta dalla gnoseologia alla concezione della filosofia. Hegel e Husserl concordano sull'apoditticità del filosofare: contro il positivismo e la filosofia come *Weltanschauung* extrascientifica, entrambi conferiscono rigore a un'indagine speculativa irriducibile a presupposti esterni. La filosofia deve molto alle scienze empiriche ma spetta solo ad essa tradurre l'esperienza in nessi concettuali effettivi.

Il contributo di Danilo Manca, *Hegel e Husserl sull'intelligibilità della filosofia* (pp. 141-160), si concentra sul tema del senso comune. La filosofia muove dalla rappresentazione (Hegel) e dal mondo della vita (Husserl) per districare la coscienza dal naturale e dar luogo a una più alta intelligibilità del mondo. Le differenze emergono nell'ontologia della soggettività: Husserl ricerca l'ele-

mento umano nel costituirsi del mondo della vita, mentre Hegel insiste sul logico che informa un reale di cui il soggetto non è che la punta di massima intensità.

In *Fatto ed essenza. Idee per un confronto ontologico tra Hegel e Husserl* (pp. 161-177), Federico Orsini si chiede se quest'ultimo possa parlare a ragione di assenza di un "punto di vista" nella sua concezione filosofica. La priorità della sfera della coscienza sul dato mostra che è la fenomenologia a fondare l'ontologia. Per Hegel, al contrario, solo lo speculativo coglie l'essenza delle cose. L'inversione hegeliana porta Orsini a mettere in dubbio alcune assunzioni husserliane, a partire dall'originarietà di fatti ed essenze.

Anche l'intervento di Michela Bordignon, *Hegel e Husserl: due descrizioni antepredicative della negazione* (pp. 179-200), si serve della prospettiva hegeliana per muovere una critica a Husserl. In entrambi la negazione può essere ricondotta all'incompatibilità materiale quale modalità di costituzione delle cose stesse. Se Husserl si limita però a ricercare il fondamento delle forme logiche del giudizio di esperienza, Hegel è più radicale: le categorie, frutto di un processo interno di autogiustificazione, mettono in crisi la predicazione e l'ontologia che su essa si fonda.

In *Hegel contro Husserl. Sul tentativo adorniano di una critica dialettica alle Ricerche Logiche* (pp. 201-218), Giovanni Zanotti critica Husserl attraverso il filtro di Adorno. Questi contrappone alla "filosofia prima" husserliana l'assunto hegeliano secondo cui non esiste primo che sia realmente tale. All'assolutismo logico – un "in sé" privo di soggettività – la dialettica risponde con l'oggettività sociale di forme che si sviluppano sul terreno dei bisogni umani. Secondo Adorno anche Hegel avrebbe depotenziato la negatività: in quest'ottica, conclude Zanotti, Husserl potrebbe valere da monito per ciò che accade se l'idealismo trionfa sulla dialettica.

Il saggio di Stéphane Finetti, *L'idea di una dialettica fenomenologica. Per un confronto tra Fink e Hegel* (pp. 219-235), si concentra sul tentativo finkiano di mediazione tra fenomenologia e filosofia hegeliana. La ri-

duzione trascendentale husserliana non è che una *Aufhebung* (una doppia negazione) del mondo trascendente e dell'essere dell'uomo. Allo stesso modo, interpretando l'assoluto hegeliano alla luce della temporalizzazione originaria in Husserl, Fink può parlare di un divenire "me-ontico" che conserva gli opposti senza scioglierli in unità.

In *Etica dell'autonomia. L'idea di ragion pratica in Hegel e in Husserl* (pp. 237-253), Guido Frilli mostra come entrambi i pensatori muovano dall'autonomia kantiana per riformare il ruolo della sensibilità. In Hegel l'idea pratica coincide con il movimento di auto-realizzazione del soggetto nel mondo, il cui motore primo è il desiderio. Allo stesso modo, Husserl insiste sull'unità di ragione e di affezione emotiva quale complesso costitutivo dei nessi valoriali. Ne risultano, in entrambi, una ragione incarnata e una profonda unità di teoria e prassi.

L'ultimo saggio di Ilaria D'Angelo, *Solitudine e solipsismo: sulla critica sartriana a Husserl e Hegel*, (pp. 255-272), prende in considerazione alcune critiche di Sartre. Come Husserl è accusato di aver spostato il problema dell'alterità concreta sul piano trascendentale, così Hegel avrebbe mancato il rapporto da essere a essere, facendo del riconoscimento un mero potenziamento dell'autocoscienza. L'accusa di solipsismo così impostata sembra però essere vaga: non considera infatti la solitudine quale occasione positiva di dialogo con sé e di apertura agli altri.

Agnese Di Riccio

\* \* \*

G. Polizzi, *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la Natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.

Il libro di Gaspare Polizzi è frutto, come sottolinea l'autore, di un lungo percorso di studi, attestato da numerose pubblicazioni. L'intento dichiarato è portare la riflessione su Leopardi oltre le "trite" formule scolastiche e fare emergere il "naturalismo" leopardiano.

L'opera si suddivide in otto capitoli, ciascuno dei quali dedicato al rapporto di Leopardi con una diversa disciplina o con un argomento specifico, che Leopardi trattò, pronunciandosi in modo originale sulle questioni aperte dai grandi dibattiti dell'età moderna. Si tratta di una impostazione tematica che non trascura il criterio cronologico. Ogni capitolo, infatti, si articola nel tempo: con un procedere attento ai particolari e frutto di ampia documentazione l'analisi prende le mosse dagli anni della formazione e degli scritti giovanili per giungere all'esposizione del pensiero più maturo.

Pur nella suddivisione, si rilevano motivi ricorrenti: la condanna di un secolo roboante che identifica il progresso civile con quello tecnologico, la critica dell'antropocentrismo, l'adesione al sistema fisico newtoniano e l'apprezzamento del metodo sperimentale, la denuncia dei pregiudizi e delle illusioni, le esigenze della ragione, l'importanza dell'immaginazione.

Dei vari capitoli il più lungo è dedicato all'astronomia, scienza che, più di ogni altra, ha divelto «le ferree sicurezze del senso comune» (p. 4), mostrando la non centralità della Terra e la piccolezza dell'uomo, insignificante in un universo che presenta una pluralità di mondi e di fronte all'ipotesi di altri pianeti abitati. In effetti, la mutata visione fisica dell'universo comporta un cambiamento di prospettiva anche in metafisica. È questo il primo dei numerosi «capovolgimenti» evidenziati da Polizzi, che sapientemente riconosce il «ribaltamento speculare» come tendenza che «contrassegna spesso il modo di pensare leopardiano» (p. 115). Viene fatta emergere un'esigenza di coerenza tra conoscenza astronomica – e, in genere, scientifica e razionale – e le conseguenze metafisiche ed etiche che ne dovrebbero derivare, ma è altresì sottolineata l'amara constatazione del persistere dei pregiudizi, poiché non è bastata la teoria copernicana a distogliere gli uomini dall'illusione antropocentrica.

A più riprese Polizzi si sofferma sui vari aspetti della critica all'antropocentrismo, sviluppata in diverse prospettive e messa in

evidenza non solo in riferimento alla rivoluzione astronomica ma anche, ad esempio, per sottolineare la relatività di ogni punto di vista, la soggettività dello sguardo di ogni animale e l'assurdità della presunzione umana.

L'analisi non si limita agli argomenti razionali derivanti dalle scoperte astronomiche, ma prende in considerazione anche l'ispirazione poetica. Rientra in quest'ottica l'importanza, in più occasioni sottolineata, dell'immaginazione, che talvolta è in grado di giungere a una conoscenza più profonda della natura. Viene prospettato, in questo senso, un ulteriore capovolgimento: quello tra la conoscenza razionale dei moderni e le credenze degli antichi, che da «errori» per la ragione diventano in poesia fonti di ispirazione. Riconoscendo Leopardi come «poeta cosmico» e «grande poeta lunare» (p. 13), l'autore cita i riferimenti cosmologici di alcuni tra i più belli e fortunati versi leopardiani, soffermandosi, con un percorso non privo di suggestione, sul *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, personaggio che, pur «primitivo», non si fa scudo delle favole e guarda il cielo in modo disincantato, esprimendo la visione del poeta.

Non solo l'astronomia, ma altresì la nuova chimica e la biologia hanno un ruolo rilevante nella visione leopardiana. Se l'importanza della chimica (già ampiamente analizzata in «... per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Franco Angeli, Milano 2008) viene chiamata in causa per la visione «stratonica» dei «continui rivolgimenti della materia» e dell'opera di produzione e distruzione delle creature, particolarmente significativo è il capitolo dedicato alla biologia e alla riflessione sul vivente. In quest'ambito viene sottolineato un interesse, «mai venuto meno», per il mondo degli animali. Degna di nota è l'attenzione che, in questa come in opere precedenti, Polizzi dedica a questo tema, solitamente trascurato e pur tuttavia centrale nella riflessione leopardiana. Evidenziato è l'«animalismo» di Leopardi che, fin dall'infanzia, mostrò verso il mondo animale e la sua sofferenza una spiccata sensibilità, attestata già dagli scritti giovanili, tra cui particolarmente significa-

tivo è il *Balaamo* (1810), che ripropone la vicenda biblica dell'asina di Balaham (*Num.* 22), esprimendo, come sottolineato nel testo, «una inequivocabile partecipazione alla sofferenza del mondo animale, rintracciata in un'opera che spesso descrive invece il potere degli uomini sugli animali come elemento della predilezione divina» (p. 47).

L'interesse per il mondo animale si esprime anche nella partecipazione di Leopardi al dibattito sull'"anima" e l'intelligenza degli animali, argomenti su cui egli si pronunciò in più occasioni: dai giovanili *I filosofi e il cane* (1810) e *Dissertazione sopra l'anima delle bestie* (1811) a pensieri dello *Zibaldone* (es. 370/ 2 dic. 1820), per giungere infine alla radicalità materialistica dei *Paralipomeni della Batracomiomachia*, in cui è negata qualsiasi disparità ontologica tra animali e uomo. In un paragrafo, dedicato ai *Paralipomeni* e che riporta il titolo significativo *L'io del topo, del can, d'altro mortale*, sottolineata è l'importanza dell'aver scelto i topi – «bestie tra le più odiate dagli uomini» – quali protagonisti dell'opera e di «vedere il mondo a partire dal loro io» (p. 61). «Con due versi sprezzanti Leopardi cancella la malafede degli intellettuali del suo tempo», che «studiano l'essenza dell'intelletto umano dimenticandosi di confrontarne le funzioni con quelle degli animali e giungono a conclusioni che non potranno essere applicate alle facoltà animali e produrranno conseguenze assurde» (p. 61).

*Un'antropologia negativa* è il titolo dell'ultimo capitolo del libro. Se inizialmente Leopardi aveva aderito alla tesi di una primitiva umanità felice e virtuosa, di cui vedeva la testimonianza nell'esistenza di popoli «primitivi, ma non barbari», successivamente egli considerò la natura umana costitutivamente negativa. Ancora una volta la visione leopardiana corrisponde al ribaltamento speculare di un paradigma tradizionale o comunque di una visione generalmente accettata. Nella *Scommessa di Prometeo* il mito di Eschilo è capovolto e il personaggio di Prometeo da benefattore del genere umano diviene responsabile della creazione di un'umanità, per la quale non vi è alcuna possibilità di riscatto.

Senza tradire la serietà della documentazione e l'inquadramento storico, l'opera lascia emergere l'attualità del messaggio di Leopardi, interessante non solo dal punto di vista dell'ispirazione poetica, ma anche di un pensiero in grado di parlare ad ogni tempo. L'intento enunciato nella *Prefazione* è pienamente raggiunto: Leopardi appare un poeta ispirato e un pensatore rigoroso, attento alle innovative indagini della scienza e «alle ragioni della verità», uno scrittore non certo ripiegato sui propri malanni e sul proprio dolore, ma in grado di rivolgere universalmente il proprio sguardo al dramma non solo dell'intero genere umano, ma di tutti i viventi, rivelando, come l'autore aveva annotato in un precedente saggio, «l'evidente volontà di fornire una testimonianza di pensiero che segua le più genuine esigenze della vita».

Vilma Baricalla

\* \* \*

P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 206.

I cinque saggi proposti da Gori costituiscono dei "percorsi di confine" tra epistemologia, teoresi e prassi che conducono il lettore al cuore della critica del Nietzsche maturo alla bimillennaria concezione metafisica della verità. Essa, nella sua accezione dogmatica – prima platonica e poi cristiana – costituisce l'idolo per eccellenza da infrangere con il martello della genealogia. A fondamento della malattia nichilista che affligge l'Occidente, Nietzsche riconosce la fede nell'oggettività delle categorie, nella corrispondenza tra enti e linguaggio e nella possibilità di accedere alla realtà in sé delle cose. Al pervicace "pregiudizio morale" relativo all'esistenza di verità sostanziali e anipotetiche, Nietzsche oppone una visione del mondo che non intende trascendere il carattere cangiante dell'apparenza: in questo senso il prospettivismo costituisce, per Gori, il concetto chiave per comprendere la diagnosi nietzscheana della *décadence*, e soprattutto per poter rea-

gire ad essa tramite un contromovimento di trasvalutazione.

Da profondo conoscitore del pensiero di Nietzsche, Gori innesta con puntualità analitica le riflessioni delle opere pubblicate e del lascito postumo del Filosofo nell'alveo del dibattito epistemologico a lui contemporaneo, interpretando lo svuotamento di senso conseguito al celebre annuncio della "morte di Dio" alla luce delle principali correnti filosofico-scientifiche del tardo Ottocento, dall'evoluzionismo darwiniano al neokantismo, sino al movimento pragmatista americano. Quest'ultimo, nell'ipotesi interpretativa sostenuta da Gori, richiamerebbe per molti aspetti il pensiero prospettico nietzscheano, rappresentando una feconda alternativa antimetafisica alla nozione di verità.

Nel primo saggio intitolato *Epistemologia evoluzionistica e critica della verità* Gori rende conto dell'ipotesi darwiniana secondo la quale in ambito gnoseologico le forme logiche avrebbero per l'individuo un valore a posteriori e non a priori, evolvendo al pari dei tratti biologici dell'organismo in relazione ai suoi bisogni e alle sue capacità. Prendendo le mosse dai due capisaldi dell'epistemologia evolutiva, ovvero dal parallelismo tra evoluzione dei meccanismi cognitivi e teoria dell'evoluzione biologica e dall'applicazione del modello evolutivo darwiniano all'affermazione delle teorie scientifiche, Gori convoca le posizioni di Popper, Campbell e Lorenz, riconoscendone le radici nel dibattito ottocentesco che coinvolse tra gli altri James, Spencer e Mach.

Con Mach Nietzsche condivide l'idea che i concetti non siano che schematizzazioni del reale funzionali ad un nostro orientamento nella complessità mai sintetizzabile del divenire. Rilevando come in questa prospettiva venga a cadere qualsiasi pacificante forma di corrispondentismo tra concetti, teorie scientifiche e realtà, Gori sottolinea l'influenza sul pensiero di Nietzsche della riflessione di Lange, il quale rigettò il carattere innato delle categorie kantiane in favore di una loro lettura psico-fisiologica. Dall'evoluzionismo Nietzsche mutua dunque la convinzione che

l'intelletto giochi un ruolo fondamentale per la conservazione della vita e che il suo non sia un valore "in sé", ma sempre e soltanto in relazione all'utilità e al vantaggio dell'organismo nella lotta per la sopravvivenza. Ad attestare il gradiente di verità di un concetto è dunque solamente la sua utilità per la vita, ed in questo senso il "traviamento della filosofia" consisté propriamente nel confondere il piano logico-concettuale con quello ontologico. Se Nietzsche avalla una posizione gnostica secondo la quale non ci è dato sapere quanto adeguatamente i nostri sensi e il nostro intelletto ci restituiscano il mondo esterno, l'elemento filosoficamente pregnante che distingue la sua posizione dal *côté* epistemologico a lui coevo e successivo consiste nel riconoscere nell'inaccessibilità della realtà una *chance*, un campo di possibilità per la sperimentazione di nuovi valori e nuove pratiche di vita, un orizzonte finalmente aperto.

È in questa prospettiva squisitamente pratica che Gori nel suo secondo saggio *Quali "fatti", quali "interpretazioni"?* Una lettura contestuale di NF 1886-87, 7 [70] rende conto del celebre frammento postumo nietzscheano «non ci sono fatti, bensì solo interpretazioni», emancipandolo da letture spesso troppo ingenuamente semplicistiche. L'impossibilità postulata da Nietzsche di attribuire al fatto una consistenza ontologica univoca non comporta una mera sospensione scettica del giudizio sulla realtà ovvero un nichilismo relativista e indifferentista, ma semmai un prospettivismo «costruttivo», che guarda con «gioiosa serenità» (*Heiterkeit*) al carattere interpretativo dell'esistenza. Ecco che la mancanza di fede nel fenomeno, nel *factum*, nel "mondo vero" assume una valenza morale e si estende anche alla nozione di soggetto, che a sua volta si rivela un'illusione ontologicamente inconsistente. A fronte dell'inservibilità di concetti come "io", "anima", "ragione" in quanto prodotti di una "metafisica del linguaggio" che ha inteso schematizzare il mondo in maniera del tutto arbitraria e funzionale all'uomo, Gori mette in luce l'importanza della posizione epistemologica del "fenomenalismo", che postula l'insensatezza e l'impossibilità persino di concepire il

binomio metafisico realtà-apparenza in favore di un'attenzione prospettico-interpretativa al fenomeno da parte degli organi di senso. Il luogo chiave di una riformulazione da parte di Nietzsche del problema della conoscenza viene riconosciuto da Gori nell'af. 354 della *Gaia scienza*, compendio di una gnoseologia prospettivista e antipositivista che Nietzsche muterebbe in parte dalla lettura di Teichmüller.

L'idea di una coscienza come frutto tardivo della lotta tra i nostri istinti, la quale non fa che falsificare e semplificare il mondo, viene ripresa da Gori nel suo terzo saggio dedicato a *Prospettivismo e morale gregaria*, in cui l'uomo supinamente obbediente a valori presunti universali che ne salvaguardano la sicurezza e la conservazione nel rassicurante gregge della società viene definito animale d'armento che abdica a sé svaporando nella collettività. A monte del soggetto, così come della comunità in quanto soggetto collettivo, vi sono tuttavia dei dinamici rapporti di potenza, lotte sotterranee tra istinti e pulsioni che ancora una volta rifuggono la sintesi. In questo senso Gori rimarca il centrale af. 34 di *Al di là del bene e del male*, in cui Nietzsche domanda: «non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più scure, dell'apparenza?». All'intelligenza del corpo che guarda con gaiezza all'inestricabilità dei processi pulsionali attestandosi alla superficie delle cose, l'uomo del gregge oppone un paralizzato spaesamento.

Nel suo quarto saggio, *Molti nomi per uno stesso modo di pensare*, Gori approfondisce il rapporto del pensiero di Nietzsche relativo al problema della verità con il pragmatismo americano facendo in particolare riferimento alla riflessione di James, di Kleinpeter, di Vaihinger e di Berthelot. Se il funzionalismo di Kleinpeter trova numerose affinità con l'idea nietzscheana di una logica come mera falsificatrice della realtà, lo stesso avviene con la posizione funzionalista di Vaihinger, la quale, prendendo le mosse dal neo-kantismo, si oppone ad una concezione corrispondentista tra realtà e teorie scientifiche in favore di un valore meramente strumentale della cono-

scenza umana. Berthelot riconoscerà poi nel pensiero di Nietzsche una forma di "pragmatismo artistico" che postula molte verità particolari, le quali sono tali solo in quanto strumenti favorevoli alla vita.

L'ultima posizione epistemologica convocata da Gori in questo contesto è quella del convenzionalismo di Poincaré, critico nei confronti del valore assoluto attribuito dalla fisica moderna al modello meccanicistico.

Il quinto e conclusivo saggio ha per titolo la domanda *Una concezione pragmatista della verità?*. In esso Gori mette in luce come per Nietzsche conoscere significhi essenzialmente interpretare, in una prospettiva in cui l'atto gnoseologico non replica l'oggettività delle cose, ma al contrario crea costantemente forme. Di qui il definitivo scacco al "mondo vero" postulato da Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli*.

Sfatando la vulgata di un Nietzsche romanticamente antiscientista, il libro di Gori costituisce un'analisi accurata ed indispensabile per la comprensione del dibattito scientifico tardo ottocentesco e primo novecentesco, prescindendo dal quale buona parte dell'epistemologia pragmatista contemporanea risulterebbe inintelligibile. Lungi dal rappresentare un mero compendio manualistico, i saggi di Gori rendono conto con lucidità di come la nietzscheana messa in discussione dei fatti inauguri una nuova stagione di pensiero, in cui il caos delle interpretazioni diviene occasione esistenziale e pratica di libertà.

Alberto Giacomelli

\* \* \*

M. Gisoni, *Una fede filosofica. Antonio Banfi negli anni della sua formazione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, 256 pp.

La chiarezza è la cortesia del filosofo, soleva ripetere Ortega y Gasset e, per l'appunto cortesemente, Gisoni spiega l'apparente contraddizione aggettivale proposta nel titolo del suo volume. Volumi di letteratura e filosofia hanno da sempre sostenuto il *Leitmotiv* della contrapposizione, della irriducibilità fra reli-



gione e filosofia, fede e ragione. E non a torto, a nostro avviso. Va detto, però, che un'attenta e argomentata analisi testuale può sgombrare il campo da facili fraintendimenti, soprattutto quand'essi si fanno strumento di una persuasione faziosa. Se, dunque, per "fede" s'intende la libera adesione interiore e dichiarata a idee, valori, persone alla base di quella certezza e convinzione propriamente definita "fiducia", allora appare assolutamente secondo ragione che Gisondi sottolinei come, per il giovane Banfi, il riferimento ad un'idea di fede non rinvii direttamente alla verità rivelata (oggetto comunque dell'ampia riflessione banfiana), bensì alla «ricerca ostinata e rigorosa della propria direzione spirituale» (p. XVI).

Nei cinque accurati capitoli che compongono il volume, l'autore ci offre, potremmo dire hegelianamente, la fenomenologia di quella personale ricerca banfiana del proprio senso e significato nel mondo, che continuamente si sviluppa e rinnova nello studio letterario prima e in quello filosofico poi, per approdare, in prima istanza, alla compiuta definizione teorica della sistematica della ragione nell'opera del 1926.

La solida ricostruzione del pensiero banfiano che «nasce, si sviluppa e ritorna alla vita» (p. XVII), come scrive l'autore, riguarda gli anni della giovanile formazione del filosofo, in un arco temporale che giunge sino ai primissimi anni Venti del Novecento, offrendo una ricchissima documentazione che rende possibile ancor più approfondire temi e problemi di certo già parte della bibliografia banfiana, ma che in questa sede assumono una veste più definita e suscettibile di ulteriori e nuove indagini.

Nell'ambito del tanto controverso dibattito, non solo storiografico, fra le categorie della continuità e della discontinuità, spesso veicolo di un giustizianesimo ingiustificato e ingiustificabile, l'ipotesi di lettura che Gisondi propone si muove all'interno di una prospettiva, possiamo dire, pienamente banfiana, ovvero, come progressivo sviluppo di un pensiero che continuamente s'interroga, non accontentandosi mai di una posizione fissa nella sua parzialità. È così che Gisondi

individua in un primato dell'etica il fecondo terreno in cui suggestioni vecchie e nuove si fondono nel giovane Banfi, lungo un personalissimo percorso che porterà il filosofo ad una concezione trascendentale della ragione critica, della personalità, della storia umana come «eticità costruttiva» (p. XVI). La stessa idea di "crisi", che fin da questo periodo occupa gran parte della riflessione del filosofo, è da decodificare come un momento solo apparente di discontinuità, perché di essa ha sì il carattere dirompente, ma solo rispetto ad una realtà che si vuole finita e definita; oltre questo modo d'intendere o di cristallizzare la realtà, il valore del rinnovamento si volge alle infinite possibilità d'essere. E tra queste infinite possibilità d'essere il piano etico del giovane Banfi da ideale si farà pratico, vestirà i panni della moralità come prassi – moralità immanente all'atto – e lungo la via della lotta per l'emancipazione e il riscatto sociale passerà il testimone da Hegel a Marx, per liberare insieme servo e padrone. Rispetto, dunque, alla coeva analisi di un constatato progresso che dal positivismo, via socialismo, porta alla democrazia, Banfi ricerca una via del tutto personale alla democrazia stessa, ricerca sottolineata dai numerosi materiali che Gisondi mette a disposizione del lettore. Il percorso è originale e segna il passaggio dal messianesimo idealista del dovere puro (formalmente sia kantiano che martinettiano) all'escatologismo di una fede non speculativa, ma pratica, capace di dirigere l'azione e non ridotta ad un'ennesima forma di aristocrazia morale.

La riflessione banfiana segue, dunque, il percorso che dal profondo senso religioso dell'educazione e della cultura familiare (religiosità), attraverso la personale ricerca di una fondazione razionale del dovere lontana da ogni forma di dogmatismo (etica) – conciliando coscienza storica e coscienza etica – giunga a trovare infine la ragione nella vita e con essa la persona come soggetto trascendentale e storico (storia), sinolo di etica e gnoseologia.

La stessa ricerca gnoseologica, in questi anni giovanili, infatti, risulta centrata sull'esigenza di riscoprire una funzione etica nello stesso processo della conoscenza:

in particolare è il periodo brandeburghese a rappresentare per Banfi l'occasione di un rinnovato linguaggio filosofico – tra la vitalità dell'idealismo e il rigore del criticismo – sicché, scrive Gisoni, *l'a priori* si presenta come «la capacità connaturata al singolo individuo di partecipare alla creazione del suo proprio mondo di percezioni e significati attraverso l'attività costante ed ineliminabile dell'autocoscienza personale» (p. 69). È in altre parole l'idea dell'uomo creatore, l'*homo faber* di umanistica e copernicana memoria, l'uomo che condurrà Banfi all'idea della stessa eticità marxista. In questo senso l'ideale si pone effettivamente come concettualizzazione dell'esperienza sociale reale, perché come “dover essere” non può presentarsi come diverso dall’“essere”, cioè dalla realtà determinata: al contrario, l'ideale è da intendersi come autocoscienza del reale (così come indica lo sviluppo della riflessione banfiana che si può rintracciare nei documenti e nella ricostruzione che ne offre l'autore), allo stesso modo in cui – aggiungiamo – la fede, così intesa, è l'autocoscienza del dovere.

Agli inizi degli anni Venti Banfi è già pronto ad affermare che la ragione rappresenta il momento di idealità dell'esperienza; fede è, invece, da intendersi come unità ideale dell'azione; il terreno del loro agire è la storia. La storia porterà il filosofo a superare la “crisi” personale e collettiva, facendo parte non solo per se stesso. Del futuro linguaggio, delle future suggestioni e speculazioni i prodromi, come dimostra l'autore, sono interamente frutto di un personale percorso di maturazione filosofica. Ma se la fede, filosoficamente intesa, rinnova il concetto di “dover essere” in quello di possibilità d’“essere”, se l'azione oggettivamente pratica si rinnova nella sua dimensione soggettiva, resta da chiedersi se in questi prodromi – in funzione di un generale mutamento del modello culturale internazionale di cui l'amico Caffi peraltro fu testimone – si possa ritrovare anche la traccia di quel percorso che dall'iniziale rigoroso pacifismo – a parità di linguaggio e riflessione – condurrà il filosofo ad una sostanziale giustificazione dialettica della violenza rivoluzionaria.

Irene Gianni

\* \* \*

L. Ramella, *Nel fuoco degli eventi. Linee per una nuova interpretazione di Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 2015, pp. 207.

Sono ormai numerosi gli studi sul pensiero di Augusto Del Noce apparsi dal 1989, anno della sua scomparsa, tra essi hanno complessivamente dominato o la tipologia ricostruttivo-cronologica oppure le analisi settoriali (l'interpretazione del fascismo, del marxismo, della società occidentale, ecc.); quest'ultimo lavoro, di Lorenzo Ramella, si propone un compito in parte inedito, quello di elaborare i presupposti teoretici del pensiero delnociano, di individuare uno “snodo speculativo” che ne illumini la componente teoretica e storiografica.

L'autore muove dalla convinzione che Del Noce non si sia pienamente avveduto delle implicazioni filosofiche contenute nelle tesi da lui esplicitamente pronunciate, un'affermazione piuttosto impegnativa che introduce ad un libro di non semplice approccio, in quanto presuppone da parte del lettore una conoscenza di fondo dell'autore analizzato. A rendere ardua la lettura contribuisce anche la sua struttura, una serie di capitoli che non seguono il percorso filosofico di Del Noce in ordine descrittivo-cronologico, ma sono tesi ad evidenziare i punti o “fuochi” problematici a cominciare dalla questione basilare, dalla quale tutte le altre vengono a dipendere. A giudizio di Ramella il problema cruciale dell'autore in esame consisterebbe nel tentativo di ricongiungere verità e storia e di rappresentare la trascendenza come «presenza efficace», una singolare espressione sulla quale vorrei tornare in conclusione di questa mia breve recensione.

La questione di natura teoretica sorge – come è noto a quanti hanno familiarità con il pensiero delnociano – da un piano squisitamente esistenziale, ossia il legame allo stesso tempo profondo e tormentato che questo pensatore ha avuto con la tradizione cristiana, nello specifico con la fede cattolica. Del Noce non ha seguito un *iter* abbastanza

frequente nella sua generazione, ossia il passaggio da una prima educazione familiare di stampo cattolico ad una delle forme di “inveramento” o “superamento” del cristianesimo, d’altro lato non è riuscito neppure ad acquietarsi in una forma di ortodossia nella quale si sentisse al riparo dalle forme ateistiche o “irreligiose” della filosofia moderna; è rimasto – per così dire – sulla soglia, vivendo appieno il dramma dei cristiani in un secolo iniziato con l’enciclica *Pascendi*: come confrontarsi con la modernità, come immergersi profondamente in essa senza essere assorbiti da una forma di modernismo? Di qui la sua particolarità, l’incompletezza ed anche il fascino di una riflessione che si è sviluppata nell’arco di un cinquantennio, nel pieno del XX secolo. È essa ancora in grado di offrire strumenti a quanti intendano pensare nel XXI secolo, in un contesto politico-culturale profondamente mutato? Questa domanda ci introduce ad un primo aspetto dell’analisi di Ramella, riguardante la portata “oggettiva” di un pensiero filosofico che mantiene – a volte suo malgrado – un forte legame con il piano esistenziale. Del Noce ha infatti vissuto in modo assai peculiare la stagione esistenzialistica, ritornando attraverso i filosofi dell’esistenza russi alla grande questione kierkegaardiana: come può un pensatore “esistente soggettivo”, immerso nella dimensione storica, rapportarsi e comunicare ad altri una verità che pretende possedere una portata oggettiva?

Un secondo aspetto dell’analisi coinvolge la dimensione della storicità: l’obiettivo di Ramella è di estrarre una teoria da un pensiero che si è autodefinito un «filosofare attraverso la storia»; a sua volta il fine di questa teoria è di ristabilire nel pensiero contemporaneo «la legittimità razionale del discorso sulla trascendenza». Il metodo con il quale cerca di addentrarsi in questa intricata questione passa attraverso delle nette distinzioni di piani: quello del soggetto con la sua dimensione di “rischio” legato alle scelte che necessariamente deve compiere; quella della storia, dove si fronteggiano tradizione cristiana e cultura moderna in un confronto che coinvolge a fondo la nozione stessa di “razionalità”; quel-

lo della metafisica dove da un lato si pongono le diverse linee del pensiero classico (dal platonismo alla metafisica cristiana), dall’altro emerge la radicale antimetafisicità di buona parte del pensiero moderno.

Riesaminando le complesse interazioni tra soggetto, storia e metafisica Ramella intende sondare le possibilità di una “nuova” metafisica; pongo tra virgolette il termine “nuova” proprio per sottolineare il punto focale del problema: se la metafisica si propone come affermazione di verità eterne, come si può parlare di novità nel suo orizzonte? Di qui la selva di difficoltà nelle quali si dipana il pensiero delnoceano stretto da un lato dalla forte propensione verso un platonismo cristiano, dall’altro sempre più attratto da un tomismo riletto in chiave esistenziale che gli perviene attraverso il contatto con Etienne Gilson. Attraverso una continua revisione e autocritica, si delinea in Del Noce una prospettiva dove l’eternità e la storia vengono poste in relazione attraverso i concetti di “tradizione” e di “virtualità”, ma questa ontologia rimane tuttavia sullo sfondo di una riflessione sviluppata per la maggior parte sul piano storiografico, sotto la peculiare forma di una “risposta a sfida”: ciò significa che egli ha reagito di volta in volta contro chi (dal regime fascista, al marxismo al libertinismo di massa della società occidentale contemporanea) ha cercato di “togliergli” o “sfilargli la fede”. A questo suo confronto o – come ebbe a dire in un’intervista – a questa sua «fuga senza fine» egli deve la sua notorietà, in quanto gli stessi avversari hanno riconosciuto in lui una singolare capacità di cogliere i limiti strutturali e le contraddizioni interne alle posizioni filosofiche prese in esame. Ramella vuole portare a fondo l’analisi di questa sua capacità, cercare di capire su quale metodologia si fonda, mettendo giustamente in evidenza il particolare ricorso alla categoria di “essenza filosofica” tipica della storiografia di Del Noce, dove ciascun autore di volta in volta analizzato viene inserito in un orizzonte più vasto, quello di una particolare essenza che sviluppa le sue virtualità. È una curiosa applicazione di una impostazione aristotelica

sul piano storiografico: una essenza o forma ha un suo *telos*, una sua linea di sviluppo che tende al compimento, esplicitando le sue virtualità, e ciò vale anche per le “posizioni filosofiche” di fronte alla realtà. Ciò significa che il pensiero filosofico ha una sua logica di sviluppo più forte delle intenzioni soggettive del singolo pensatore, che lo porta a conclusioni anche a lui insospettate, fino al limite della vichiana “eterogenesi dei fini”.

È questo un esempio tipico della interdipendenza del piano ontologico e storiografico sulla quale Ramella vuole gettare luce, in quanto appare evidente che, mentre si muove orizzontalmente su un piano di storiografia filosofica, Del Noce è mosso dalla convinzione di una struttura oggettiva dell'essere della quale tuttavia fa esperienza solo in forma negativa: quasi come un demone socratico che impone un freno, egli non riesce ad abbandonare la sua posizione cristiana perché coglie le contraddizioni, i rovesciamenti, le decomposizioni delle posizioni avversarie, direi in particolare di quel neidealismo italiano che egli ha a lungo costeggiato.

Una filosofia incompiuta, quella di Del Noce, come significativamente intitola Ramella l'ultimo capitolo del suo lavoro, una filosofia che offre spiragli metafisici, che coglie acutamente le criticità del pensiero contemporaneo, ma nel contempo sembra non offrire basi stabili per la costruzione di una solida alternativa al dilagare del nichilismo. Questo volume – come già accennato – è mosso dal desiderio di estrarre degli strumenti o dei “dispositivi” dei quali possa avvalersi chi voglia incamminarsi in una direzione analoga a quella di Del Noce. Il tentativo è legittimo, per quanto assai arduo, in quanto si scontra con una difficoltà che mi sembra strutturale dell'intera tradizione cristiana. Per esprimerla ritornerai a Kierkegaard, uno degli esponenti, insieme a Pascal, di quell'esistenzialismo cristiano moderno che rimane come una spina nel fianco del platonizzante Del Noce.

Kierkegaard ha colto nella figura di Abramo il tratto originario di tutta la tradizione ebraico-cristiana: la trascendenza che diventa “presenza efficace”, ossia agisce, in-

terviene nella dimensione storica ed esistenziale entrando in dialogo con il singolo. Se si assume come punto di riferimento questo paradosso assoluto la natura del filosofare acquista una valenza profondamente diversa dalla tradizione ellenica. Del Noce se ne avvedeva in uno scritto giovanile che Ramella giustamente cita: «il problema filosofico si presenta in questo senso per me come un problema vitale, la riconquista del mio essere, la mia posizione nell'essere (e non la *visione* della mia posizione nell'essere)». Il testo citato è del 1948 quando, suggestionato della filosofia dell'esistenza, Del Noce intravede la possibilità radicale – e sconvolgente per la consueta impostazione filosofica – del singolo individuo sospeso al mistero operante nella storia. Può essa fornire le basi per una “visione” o “teoria” nel senso più strettamente filosofico? Non vi è qui una sorta di strutturale impossibilità a “fissare” dei punti sul piano metodologico e ontologico? Non posso esprimere, nel contesto di una recensione, una mia opinione riguardo a questioni di così grande portata, sono comunque persuaso che il contributo più importante di questo lavoro di Ramella sia di rimettere a fuoco dei punti essenziali per alimentare un dibattito di straordinario interesse. Egli mette infatti bene in evidenza le possibilità, attraverso il pensiero delnociano, di riproporre sotto nuove angolature problemi ingiustamente considerati “superati” da tanta parte del pensiero filosofico contemporaneo.

Andrea Paris

\* \* \*

AA.VV., *I Percorsi dell'immaginazione. Studi in onore di Pietro Montani*, a cura di Adriano Ardivino e Daniele Guastini, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2016, pp. 552.

È uscito per i tipi di Luigi Pellegrini il volume collettaneo *I percorsi dell'immaginazione. Studi in onore di Pietro Montani*, la *Festschrift* a cura di Adriano Ardivino e Daniele Guastini che apre un vivace dialogo attorno al profilo intellettuale del filosofo Pietro Mon-

tani. Docente di Estetica presso l'Università "La Sapienza" di Roma, Montani è uno dei più originali interpreti italiani dell'estetica contemporanea. Essa – e in ciò Montani si pone nel solco tracciato dal suo maestro Emilio Garroni – è da intendersi non tanto nei termini hegeliani di una "teoria dell'arte" ma piuttosto come una "filosofia non speciale" che si interroga sull'*aisthesis* nei diversi significati della sua etimologia (la sensazione, il sentimento, la percezione, il sentire) e sul modo in cui questi significati convivono.

È in tale cornice teorica, feconda proprio perché non limitata nel suo raggio d'azione, che si muove il testo, seguendo i "percorsi" intrecciati in una ricerca ibrida e aperta all'urgenza e alla contingenza del reale. Attraverso cinque sezioni (Filosofia; Semiotica e Teoria dei linguaggi; Cinema; Teoria delle Arti; Tecnica e Media) che coprono le macro-aree degli interessi teorici di Montani, gli amici, i colleghi, gli allievi del filosofo tentano di ricostruire lo spazio interstiziale, di incontro tra le discipline e i problemi, che è sia il metodo che il merito del filosofare di Montani. Ne risulta un volume ricco di riferimenti, di spunti, di coordinate teoriche che dialogano tra loro restituendo lo stato dell'arte di un dibattito dal respiro internazionale attorno a una filosofia dell'esperienza (diversi sono i contributi di studiosi stranieri, da Herman Parret a Richard Grusin). Ai numerosi problemi teorici che emergono, inoltre, si affiancano i colloqui con gli artisti che su quei problemi lavorano: i registi Costanza Quatriglio e Franco Maresco, il montatore Roberto Perpignani, gli artisti Alfredo Pirri e Mario Sasso. Nonostante il fiorire di suggestioni diverse, il volume mantiene una solida coerenza interna, seguendo, attraverso i "percorsi" in cui si irradia, il filo rosso dell'immaginazione.

Il tema dell'immaginazione è centrale in tutto il percorso teorico di Montani e trova la sua impronta originaria nella *Critica della facoltà di giudizio* di Immanuel Kant, sotto il profilo della problematica relazione tra la sensibilità e l'intelletto che l'immaginazione è chiamata a mediare. Già negli anni '80,

con *Il debito del linguaggio* (Marsilio, Venezia 1985), tale relazione viene declinata da Montani sul versante del linguaggio, attraverso l'annosa questione del riferimento, in quello che Riccardo Finocchi e Alessio Scarlato, introducendo la sezione "Semiotica e Teoria dei linguaggi", definiscono «un intenso confronto [...] circa il problema estetico del nesso tra autoriflessività del linguaggio e apertura, "debito", appunto, con qualcosa che ci precede» (p. 139). Parola e immagine (sulla cui "comprensione estetica", tra Kant e Wittgenstein, si spende Silvana Borruti nel suo intervento) vengono indagati dunque nella loro capacità di fare senso, traghettando Montani verso la problematica del "narrativo" – ma in una chiave che non smette di pensare al ruolo dell'immaginazione (*L'immaginazione narrativa*, Guerini, Milano 1999). Essa – e questo è ancora un modo di leggere lo schematismo nella terza Critica – muovendosi avanti e indietro dal "dato" al "senso", rinviene già, nella datità del mondo, prima ancora del lavoro di schematizzazione, una sensatezza. Tale struttura dell'esperienza, precategorialmente orientata al senso, abita una dimensione originaria della narratività, che è, come ricorda Isabella Pezzini nel suo contributo, «il nucleo trasformativo astratto di ogni articolazione di senso». Si tratta di un territorio, quello in cui si muove l'immaginazione, che è "tra" le cose, negli intervalli, negli scarti, negli incontri, lo stesso territorio in cui, come nota Roberto De Gaetano nel suo saggio, si trova la vita indiscriminata, la "vita da sola" di cui parla il protagonista di *Pierrot le fou* di Jean-Luc Godard (1965). Ed è proprio lo spazio della vita quello sul quale il cinema, riferimento principe di tutto il percorso di Montani, «[...] tra dato e senso, realtà e finzione, riprodotività e costruzione, [ha esemplarmente lavorato]», come si legge nella *Prefazione* alla sezione "Cinema" di Alessia Cervini e Luca Venzi (p. 223).

Montani rinviene nel cinema la messa in mostra di un tale lavoro dell'immaginazione soprattutto attraverso due autori di riferimento: Ejzenštejn e Dizga Vertov. Nel primo (della cui "dialettica aggressiva" discute

Georges Didi-Huberman) la narrazione si fa capacità di trasformare attraverso il montaggio ciò che è passivamente dato in una configurazione di senso attivamente prodotta; nel secondo, scrive Antonio Somaini nel suo saggio, la narrazione si configura come «capacità di intervenire, attraverso un “cinema non-recitato” animato da un intento al tempo stesso politico e conoscitivo, sui movimenti, i rapporti, le tensioni, di una “vita colta sul fatto”» (p. 247). La vita è l'altro dall'immagine che il *Kinoglaz* di Dziga Vertov (il cineocchio che tutto registra e riprende) contribuisce a formare, organizzando la realtà sensibile ed entrandovi a far parte, come occhio che si vede e si vede vedere. Riecheggiano qui i sopracitati temi dell'autoriflessività del linguaggio e del suo potere referenziale: la possibilità che il discorso (parola, immagine o, come vedremo tra poco, il “montaggio” delle due) possa riferirsi alla realtà viene affrontato da Montani in una chiave che vuole, spiegano Dario Cecchi e Martino Feyles nell'*Introduzione* alla sezione “Filosofia”, «evitare gli opposti di un'opzione ingenuamente referenzialista – che non coglie la problematicità della nozione di realtà – e di un'opzione esasperatamente costruttivista – che si indirizza verso ambienti “immersivi”, che non lasciano spazio per alcun “fuori campo”» (p. 18). Montani ritiene necessario dar conto della realtà attraverso un'istanza testimoniale (è la dimensione etica del “debito” della parola e dell'immagine verso la realtà) ottenibile per mezzo di un incrocio tra l'elaborazione finzionale e la restituzione documentaria: un lavoro che è ancora una volta specifico dell'immaginazione, e che viene definito “intermediale” (*L'immaginazione intermediale: perlustrare, rifigurare, testimoniare il mondo visibile*, Laterza, Roma-Bari 2010). Autenticare le immagini per restituire il loro valore testimoniale nell'epoca della riproducibilità tecnica è una possibilità che si gioca di nuovo in un “tra”, nel lavoro di montaggio tra i diversi formati mediali dell'immagine. Qui il percorso filosofico di Montani approda ai problemi della tecnica e del rapporto che essa intrattiene con il sentire del soggetto,

inaugurando una vera e propria riflessione tecno-estetica che ha il suo più compiuto punto di partenza con *Bioestetica*, Carocci, Roma 2007. È ancora all'arte e al cinema che Montani, kantianamente, si affida per rinvenirci l'“esibizione” di un'eccezione di senso che è il lavoro creativo dell'immaginazione, denunciando però un contesto in cui essi, come scrivono Alessandra Campo e Manuela Pallotto nell'*Introduzione* alla sezione “Arte”, sembrano aver «perso la capacità di mostrare [il] lavoro con cui l'immaginazione inaugura modelli per la definizione di una sensatezza condivisa» (p. 312). Il passaggio per la dimensione della tecnica non è epifenomenico. L'interrogazione sull'immaginazione che si esternalizza in una tecnica e che insieme è da quella tecnica rimodellata conduce a una decisiva rimodulazione delle funzioni che Kant riconosceva a questa facoltà: alle dimensioni produttiva e riproduttiva si aggiunge una funzione più propriamente “interattiva” dell'immaginazione. Come ricordano Elisa Binda e Angela Maiello presentando l'ultima sezione del libro, “Tecnica e Media”, questa relazione radicale tra la sensibilità umana e le sue ipotesi tecniche – che è al centro dell'ultimo libro di Montani (*Tecnologie della sensibilità*, Raffaello Cortina, Milano 2014) – si gioca sul bilico tra il rischio di un impoverimento della contingenza (e dunque un'an-estetizzazione dell'esperienza) dovuto al pre-processamento del mondo attraverso i nuovi dispositivi, e la sfida di una nuova configurazione della creatività tecnica e “quindi” umana. Quale futuro dunque, per l'immaginazione e per l'esperienza?

Questa e altre domande che animano la parte conclusiva del libro risultano di stringente attualità e restituiscono l'inquietudine e la curiosità che guidano una ricerca come quella di Montani. La capacità di averne fatto risuonare tutto il peso, restituendo, attraverso le voci di alcuni dei suoi più autorevoli protagonisti, lo stato dell'arte di un dibattito così vasto e poliedrico, è forse il più grande merito di questo volume.

Tommaso Matano

## **S.F.I.**

Società Filosofica Italiana

*Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR*

“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Tel. Segr. tel. e Fax: ++39.06.8604360; e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

### **SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.**

Francesca Gambetti (Segretario-Tesoriere)

Paola Cataldi, Francesca Gambetti

Recapito Presidente: Emidio Spinelli

Dipartimento di Filosofia, Sapienza-Università di Roma

Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma (RM)

Tel.: 06-49917235

e-mail: emidio.spinelli@uniroma1.it

### **Recapito Segretario:**

c/o ILIESI/CNR

“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Tel.: 06.8604360

e-mail: gambettif@gmail.com

### **AVVISO IMPORTANTE**

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

**Società Filosofica Italiana – Segreteria (c.a. Francesca Gambetti)**

**Via Carlo Fea 2, 00161 Roma**

**Tel., segr. tel., fax 06/8604360** (martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all’invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l’aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l’ammontare della quota di iscrizione è di € 25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

**Società Filosofica Italiana**

**c/o Villa Mirafiori - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma**

Si rinnova alle Sezioni l’invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.

