

**Q**uaderni  
**M**aterialisti

Edizioni Ghibli

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di epistemologia ed ermeneutica della formazione dell'Università degli Studi Milano-Bicocca.

*Direttore:* Mario Cingoli

*Direttore responsabile:* Janiki Cingoli

*Coordinatori scientifici:* Vittorio Morfino, Marco Vanzulli

*Comitato di redazione:* Stefano Bracaletti, Guilherme Cavalheiro Dias, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Laura Di Martino, Manuela Galbiati, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Emiliano Vincenzo Toppi, Ferdinando Vidoni

*Comitato scientifico:* Etienne Balibar, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Ugo Fabietti, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel, Maria Turchetto, Jean-Marie Vincent

*Direzione e redazione:* Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64486825

Fax. 02-64486805

E mail: quaderni-materialisti@unimib.it

*Progetto grafico:* Enrico Delmastro

*Amministrazione:* Edizioni Ghibli

Volume II – 2003

Ogni numero: euro 15

© Edizioni Ghibli – via Carlo Pisacane, 3 – 20129 Milano

tel. (+39) 02/7389598

per urgenze (+39) 3393064643

e-mail: ghibli@edizionighibli.com

Sito Internet: www.edizionighibli.com

Distribuito da Associazione culturale Mimesis

Alzaia Naviglio Pavese, 34 – 20136 Milano

tel. 02/89403935

Per urgenze: (+39) 3474254976

e-mail: mimesised@tiscali.it

Sito Internet: www.mimesisedizioni.it

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002

## INDICE

UMANO E NON UMANO <i>di Augusto Illuminati</i>	p. 5
TENTAZIONI MATERIALISTICHE TRA GLI SCIENZIATI TEDESCHI DEL TARDO OTTOCENTO <i>di Ferdinando Vidoni</i>	p. 21
ALTHUSSER E MONOD: UNA «NUOVA ALLEANZA»? <i>di Maria Turchetto</i>	p. 45
CHI HA PAURA DELLA MOLTITUDINE? TRA INDIVIDUO E STATO <i>di Warren Montag</i>	p. 63
DIDEROT E LA RIVOLUZIONE FRANCESE. MITI, MODELLI, RIFERIMENTI NEL SEC. XXI <i>di Paolo Quintili</i>	p. 81
IL MANOSCRITTO LEIBNIZIANO <i>AD ETHICAM</i> <i>di Vittorio Morfino</i>	p. 107
LEOPARDI, KANT E IL PARALOGISMO DEL SUBLIME <i>di Massimiliano Biscuso</i>	p. 123
LEGGI E CONFLITTO SOCIALE IN VICO <i>di Marco Vanzulli</i>	p. 155
MARX DOPO LA NUOVA EDIZIONE STORICO-CRITICA (MEGA <sup>2</sup> ): LE EDIZIONI DEL PRIMO LIBRO DEL <i>CAPITALE</i> <i>di Roberto Fineschi</i>	p. 165
MARX E LA SCIENZA <i>di Mario Cingoli</i>	p. 185



## UMANO E NON UMANO

AUGUSTO ILLUMINATI

La riflessione sul rapporto uomo-animale ha spesso caratterizzato momenti di crisi acuta della civiltà, quasi collocandosi sull'orlo di una catastrofe per definire una differenza che avrebbe dovuto liberare l'essenza minacciata dell'umano, rischiando magari di offrire le coordinate di una discriminazione del non-umano, ahimé troppo facilmente applicabile agli uomini stessi.

1. Prendiamo un caso esemplare, il corso invernale friburghese del 1929-1930, cui Heidegger impose l'inquietante sottotitolo: mondo-finitezza-solitudine<sup>1</sup>. Come ben si sa, vi si sostiene che la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo. L'uomo non è soltanto parte del mondo, ma lo «ha». L'animale è «povero» di mondo nel senso che ne ha di meno dell'uomo (mentre per la pietra il problema neppure si pone). Non ha un vero e proprio accesso al mondo e per questo gli si può attribuire più un mondo-ambiente, una *Um-welt*, che un mondo, una *Welt*. Non ne è solo in questione l'ampiezza, ma la modalità di penetrazione, la maniera di accesso. La capacità di allargamento, approfondimento e accrescimento fa sì, invece, che si possa parlare per l'uomo di «formazione» di mondo, intendendo per tale la somma degli enti accessibili, con cui si ha commercio. Da questo punto di vista ogni animale, superiore o inferiore, ha una sua completa nicchia ecologica, cui si rapporta con gli stessi limiti di accesso, manchevolezza essenziale. Esso, a differenza dalla pietra che si caratterizza per la completa assenza di accesso al mondo, ha un suo tipo di accesso, ma soltanto sotto determinati riguardi: con la sua preda o il predatore, con il partner sessuale o il nutrimento. Manca il distacco rispetto all'ente, il tenerlo davanti senza un uso immediato, senza neppure avvertire l'elemento mediano in cui si situa e costantemente torna a rifugiarsi (l'aria, l'acqua). La *Umwelt* lo avvolge e imprigiona, in modo tale che non si può dire né che esso abbia un mondo, né che possa semplicemente farne a meno. In quanto esseri organici gli animali hanno capacità, che non vengono prescritte dall'esterno come a un artefatto meccanico, ma sorgono dall'interno, spinte in avanti dal piano autopoietico dello specifico organismo.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica*, trad. it. a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1992. Ci riferiremo soprattutto ai §§ 42-68.

Questo essere-capace si dice anche istintuale, secondo stimoli non meccanici che penetrano l'intero movimento e lo incitano, senza mai che divenga legittimo peraltro chiamare in questione una qualche forma di finalismo o coscienza. Il vedere e il poter-vedere dell'occhio animale non è solo relazionato a un ambiente particolare ma possiede un carattere di possibilità completamente diverso dal termine omonimo applicato all'uomo. La capacità, onticamente determinata nella più originaria struttura dell'animalità, produce l'organo al suo servizio; animale «organizzato» significa essere-abile, restare se stesso istintuale e dedito al servizio, articolarsi in capacità che creano organi. Altrettanto differente è il comportamento (che sa *sich benehmen*, non *handeln*, agire o *sich verhalten*, condursi) dell'animale (una «pratica» istintuale) rispetto alla condotta dell'uomo, che agisce, fa e si rapporta a... Il comportamento è un trattenersi-in e un coinvolgersi prendendosi senza riflessione e questo atteggiamento può anche chiamarsi stordimento (*Benommenheit*) – intendendo per tale non una condizione sussistente in modo permanente, ma piuttosto un momento essenziale dell'animalità in quanto tale, che afferra unitariamente la totalità del suo essere (cacciare, fuggire, digerire). L'ape, per esempio, è assorbita (*eingenommen*) dal cibo in modo tale che non riesce a porsi di fronte ad esso, a constatare che esso sussiste. Nello stordimento è sottratta, anzi non è neppure data una possibilità di apprensione dell'ente, da cui è solo assorbito in una pratica (succhiare, per esempio). Né esso né il suo ambiente sono manifesti in quanto enti, pur essendo lo stordimento una qualche forma di apertura. La pratica stordita coinvolge in un cerchio dove si è sospinti di istinto in istinto senza venirne mai fuori, in un perenne allontanamento che impedisce l'entrare in relazione, mantenendo piuttosto in un riferimento ad altro, in cui l'altro non è manifesto in quanto ente. Il comportamento si circonda di un cerchio di disinibizione, ovvero incontra soltanto ciò che lo colpisce mettendolo in moto. In *Uexküll*, che è la fonte di queste considerazioni, si distingueva lo spazio oggettivo (*Umgebung*) dal mondo-ambiente (*Umwelt*) costituito da elementi portatori di significato o marche (*Merkmalträger = das Enthemmende*, il disinibitore, *Enthemmungsring* in Heidegger), che sono i soli a interessare l'animale. La carica in tensione degli istinti richiede una disinibizione per diventare una pratica, ma il disinibente si sottrae alla relazione con quanto scatena, rendendo frustrante l'apertura per ciò che disinibisce: l'animale non si riferisce mai a cose sussistenti e al loro assembramento, bensì circonda se stesso con un cerchio disinibente, nel quale è prescritto, come occasione motrice, il suo comportamento e se lo porta in giro per tutta la durata della vita. Che l'animale resti inaccessibile a determinati stimoli non dipende da barriere che gli vengono innalzate contro, ma dallo stordimento originario per cui non è istintualmente aperto per quella particolare possibilità di distinzione.

L'animale, a rigore, non può apprendere e neppure avere percezione, perché gli manca la denominazione linguistica, in cui è insita da sempre la com-

preensione dell'ente. Il percepire (*vernehmen*) gli è sottratto, *genommen*. Il suo statuto ontologico è che il mondo gli è aperto (*offen*), ma non apribile-rivelabile (*offenbar*). Lo stesso adattamento dell'organismo, in polemica sottintesa con Darwin, non si «adatta», bensì si installa di volta in volta in un ambiente determinato. Il morire dell'animale (e forse il «si muore» inautentico ed esorcizzato) è piuttosto un «cessare di vivere». Il suo accesso a qualcosa che realmente è lo diciamo soltanto a partire dalla nostra esperienza e manifestazione dell'ente in quanto tale (soltanto in quanto noi uomini abbiamo un linguaggio, mentre agli animali è negato proprio quell'in quanto). L'animale non ha mondo nell'avere l'apertura del disinibente. La condotta umana è radicata nella quotidianità, attraverso cui possiamo destare i rapporti fondamentali dell'esser-ci con l'ente. In conclusione, l'uomo è uno *zôon lôgon êkhon*, l'animale invece è *álogon*. Il *logos* vela e disvela, lascia vedere ciò di cui si discorre. Una facoltà che in se stessa è il disporre di un riferirsi all'ente in quanto tale, in opposizione allo stordimento (che è un riferirsi assorbito) come capacità. Il progetto quale struttura originaria è la struttura fondamentale della formazione di mondo (rapporto degli enti con l'essere, noia profonda, libertà ecc.). Il progetto porta via il progettante lontano da sé e insieme lo rivolge verso se stesso, libera verso il possibile, lo vincola liberamente (§§ 72-76). L'uomo è storia o meglio la storia è uomo. Il riferirsi è un diretto-star-di-fronte, lo scoprire la differenza di essere e ente nell'essere vincolante del possibile. Non a caso, nella lettera del 22 ottobre 1927 a Husserl, Heidegger aveva già chiaramente affermato che il tipo di essere dell'esserci umano, nella sua diversità da quello di tutti gli altri enti (pietra e animale), racchiude la possibilità di una costituzione trascendentale, insomma della differenza ontologica. Differenza ontologica e differenza antropologica vanno di pari passo. Proprio per questo l'esserci non si riferisce a singoli enti, ma si muove in un orizzonte totale di possibilità, per cui in senso lato ha strumenti e perfino «le mani» – che l'animale non può avere, dato che non sono soltanto organi prensili, ma foggiate dal linguaggio che schiude il mondo, tali da prendere non solo le cose ma l'una l'altra – *Was heisst denken?* del 1954 – *Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand*. Non conoscendo la possibilità, l'animale non ha azioni in senso proprio, piuttosto istinti e al massimo abitudini che con esso confinano.

Nei corsi e testi successivi<sup>2</sup> Heidegger rimarca sempre più il ruolo antropogenetico del linguaggio, che fa sì che le cose appaiano in quanto unità di senso, coniugando al solito differenza ontologica e antropologica e soprattutto

---

2 Per cui utili riferimenti sono in G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, Milano, Guerini, 1998, in particolare i capitoli V e VI, e V. Costa, *Differenza antropologica e animalità in Heidegger*, «Discipline Filosofiche» 12 (2002), 1, pp. 137-166.

to fornendo la dimensione temporale (*Logik*, corso estivo del 1934), per cui il parlare va insieme alla capacità di esperire la morte come morte (*In cammino verso il linguaggio*, 1959). Gli animali non parlano perché non hanno nulla di cui parlare – per continuare con Scheler. Il linguaggio è il regnare del medium che è formatore di mondo e preserva l'esserci storico di un popolo (*Logik*). Della povera allodola cieca all'aperto abbiamo già detto. Nell'*Origine dell'opera d'arte* del 1936 è la celebre contrapposizione fra pietra, pianta e animale da un lato, contadina dall'altro. Immaginarci scriverà nella *Lettera* del 1949 che vegetali e animali non possono mai essere posti nella radura dell'essere, la mitica *Lichtung*. Il linguaggio qui evidentemente non è fenomeno fisiologico, ma la casa dell'essere, l'avvento diradante-velante dell'essere stesso, e il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo naturale.

Questo primato teo-antropologico dell'uomo è ben differente dall'ap-proccio di Husserl, per cui si danno soggetti e monadi non umane, che hanno una struttura egologica ed esperienziale e cui manca soltanto un mondo storico dunque anche la coscienza di quello naturale (spazio e tempo). Gli animali hanno memoria come ritenzionalità, intenzionalità meramente impulsiva e medesimezza come riconoscimento primario. Reagiscono ma non riflettono, non esercitano critica sulla vita anteriore né hanno rimorsi. Sono definiti dalla *povertà della coscienza temporale*. Anche qui la vera differenza consiste nel linguaggio. Siamo invece prossimi a Scheler, malgrado le polemiche contro il suo teomorfismo e dualismo corpo-anima (corso del 1923). Non è un caso che il corso heideggeriano del 1929-1930 si collochi a ridosso del 1927-1928, anni di pubblicazione di lavori come *Die Stellung des Menschen im Kosmos* di Max Scheler e *Die Stufen des Organischen und der Mensch* di Helmuth Plessner. In ogni caso questa tematica è centrale nell'elaborazione complessiva heideggeriana, fa anzi da piattaforma girevole della *Kehre*.

Obiezioni. Cominciamo da quello che manca (anche se a parole si rimedia nel corso estivo del 1942-1943 sul *Parmenide* e, più tardi, nella *Lettera sull'«umanismo»*) – la pianta. Perché manca? La prima cosa che viene in mente è la restrizione all'uomo del diritto ad avere una propria morte. Heidegger – si sa – fu impressionato (attraverso Rilke) dalla *Morte di Ivàn Il'ic* di Tolstoj, ben presente nelle celebri pagine di *Essere e tempo*, ma cancella quella dell'albero nelle *Tre morti*. Se invece la prendiamo dal lato storico-filosofico, balza agli occhi la differenza con Aristotele, che costruisce una diversa definizione del vivente, cominciando dall'attribuzione dell'anima alla piante e seguitando con quella all'animale della soglia della percezione. Non avrebbe mai negato la percezione animale o fatto discendere le mani dal linguaggio – qui Derrida, con la sua critica di logocentrismo e fon-



centrismo<sup>3</sup>, una volta tanto dimostra molto più buon senso degli heideggeriani pedissequi! Nemmeno l'allodola vede l'aperto – dichiara paradossalmente nel citato corso su Parmenide<sup>4</sup>, tanto per sottolineare quanto il proprio «aperto» – l'illatenza-latenza dell'essere – differisca da quello di Rilke.

C'è poi – grosso come una casa – il problema del darwinismo. Insomma, chi prende alla lettera quel testo di Heidegger deve per forza negare l'evoluzione, ben al di là delle riserve «stilistiche» che con varie smorfie l'autore lascia trapelare. Le specie sono fisse e gettate; non solo non si pone (e sarebbe legittimo) il problema di un passaggio per così dire «ontico», ma tale passaggio è proprio negato in via ontologica. Anzi, riesce evidente una certa affinità con la tradizionale impostazione teologica tomistica (ben nota attraverso Brentano), che almeno un suo valido presupposto creazionista ce l'aveva. Significativi risultano allora i prestiti da Scheler, contro cui pure aveva polemizzato accusandolo di troppo esplicito ontoteologismo. Il rifiuto in uno di Rilke e Darwin null'altro significa che una polemica con Nietzsche, apice (secondo lui) della metafisica. Rileggendola così, anche la celebre presa di distanza dal «preteso biologismo» di Nietzsche (corso del 1939) non fu soltanto una sconfessione dell'interpretazione nazista.

Sviluppiamo la differenza da Aristotele e l'inerenza invece all'aristotelismo scolastico, segnato dal creazionismo, che nega l'eternità ma riafferma la fissità delle specie e le include in una gerarchia teologicamente stabilita.

2. L'impostazione ilemorfica del rapporto corpo-anima in Aristotele è perfettamente naturalistica, soprattutto una volta ridimensionate le suggestioni trascendentali di probabile origine platonica implementate dai commentatori neoplatonici. La ricostruzione dettagliata del *De anima* in Alessandro di Afrodisia (che tiene conto degli altri scritti «zoo-cognitivistici» dello Stagirita) anticipa sorprendentemente (o si muove in analogia con) la naturalizzazione cognitivistica della mente, così come si delinea – in polemica con Searle e Fodor – nell'intenzionalismo non realistico di Dennett e nel connessionismo dei Churchland. Un Aristotele anti-cartesiano e anti-cristiano, *sans le savoir*. Il rapporto corpo-anima, che si disaggrega nei successivi livelli delle attività vitali (comuni a piante, animali e uomini) e percettive (comuni ad animali e uomini) in cui ogni perfezione fa da potenza alla sovrapposta, gioca sull'appropriatezza della materia alla sua forma e sul carattere di «programma» della potenza. Il corpo (e ogni singola sua facoltà) è ciò che è capace di fare (in relazione all'ambiente, sommariamente descritto come insieme di ostacoli, laddove noi oggi sottolineeremmo piuttosto appigli e occasioni),

3 J. Derrida, *La mano di Heidegger*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Bari, Laterza, 1991.

4 M. Heidegger, *Parmenide*, trad. it. a cura di G. Giurisatti, Milano, Adelphi, 1999.

la capacità è la sua forma (anima)<sup>5</sup>. È il regno della *práxis*, di una necessità condizionale orientata allo scopo da raggiungere, che è racchiuso nel programma, senza che ne risulti un prodotto esterno (come nella *poíesis*). La vita è come l'agire politico o virtuosistico. La facoltà linguistico-razionale (l'insieme delle azioni dell'anima che non sono senza linguaggio – *EN* 1102a 28 – e dei desideri e relazioni comportanti la persuasione o il sentito-dire, *EN* 1102b 29-1103a 3; *Rhet.* 1370a 18-27) sta in continuità con i livelli sottoposti della percezione (che è sempre *logos ti*, anche nel caso animale) e li complessifica retroattivamente. L'attività epilinguistica – la spontanea e inconscia riflessione che accompagna ogni atto verbale – moltiplica l'originaria inerenza, immediata o nel senso comune, dell'appercezione (*sunaísthesis*) a ogni percezione sensoriale preverbale specifica. Ci troviamo allora in una forma supe-

---

5 Riassumiamo qui le argomentazioni alessandriste (*De anima*, in I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum* II 1, Berolini, 1887, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria. Scripta minora, De anima liber cum Mantissa*, 65, 3-10; trad. it. *L'anima*, a cura di P. Accattino e P. Donini, Bari, Laterza, 1996. I corpi semplici agiscono e patiscono in virtù della loro forma (incorporea), causa del loro movimento unico e semplice. Nei composti alla complessità del sostrato corrisponde quella della forma, che compendia forme e capacità di movimento dei corpi semplici costituenti. Abbiamo allora una forma di forme e una perfezione di perfezioni, con tutta la varietà delle molteplici combinazioni possibili, per cui si passa dal semplice movimento verso il luogo naturale (alto o basso) di una pietra o del fuoco, alla nutrizione, sviluppo multidirezionale e riproduzione di un vegetale, all'appetizione e al moto locale dell'animale. Una minima differenza della forma produce differenziazioni crescenti, come la biforcazione delle strade da piccoli scarti genera un distanziamento crescente. L'anima, forma del corpo (capace di vita e articolato in organi adatti) e suo principio vitale, è inseparabile dal sostrato, senza di cui non potrebbe esercitare la sua attività, e svanisce con la risoluzione del congiunto o sinolo. Del pari incongrua è ogni concezione del corpo quale recipiente estrinseco o strumento. Le due parti (materia e forma) non sono indipendenti e vitali se non insieme; con la morte si sciolgono e non permangono per conto proprio. L'anima, potenza e perfezione complessa del corpo complesso che la possiede, si genera da una combinazione e mescolanza qualificata dei primi costituenti: non ne è semplice somma armonica, ma potenza che si genera da tale mescolanza che le fa da sostrato. Insomma, si comporta da «proprietà emergente» di un insieme senza ritrovarsi in nessuna delle parti costitutive. La forma comune dei composti, con un netto scostamento da Aristotele e un'insolita piegatura materialistica, risulta generata quasi accidentalmente dall'interno della complessità, a scapito del ruolo primordiale dell'anima quale causa. Emerge una proporzionalità fra gradi di struttura corporea e corrispondente gerarchia formale. L'anima, principio di movimento del vivente, deriverebbe spontaneamente dalla materia, senza alcun intervento trascendente, è *dúnamis* del corpo vivente, organato e complesso. Si definisce così una scala ascendente di forme incorporee evolutive, a partire dall'organizzazione del sostrato cui presiedono: dai vegetali, la cui relativa semplicità strutturale richiede un'anima capace soltanto di nutrizione, accrescimento e riproduzione, agli animali la cui maggiore varietà esige movimenti più articolati, con i sensi relativi, fino agli uomini, creature più complicate, in cui si produce anche l'intelletto potenziale, che ha per sostrati il senso comune e l'immaginazione.

riore di trattamento delle differenze, nell'autoriflessività che modella desiderio, cognizione e memoria negli animali politici (non solo semplicemente gregari, *Hist. an.* 487b 32-488a 13, ma linguistici, *Pol.* 1253a 7-30), nella *práxis* dell'agire con il concorso del linguaggio, *metà lógou* (funzione specie-specifica – *érgon* – dell'uomo, cfr. *EN* 1098a 12-14), nel vivere bene autotelico. Tatto, digestione, sensazione, immaginazione discriminante-anticipante sono gradini di una medesima scala, che culmina con la flessibile *frónesis*, dote acquisita con la piena maturità dell'esperienza nell'universo aristotelico, offerta in uno con la prontezza dei riflessi e il precoce cinismo in quello postfordista. Premio comunque – a breve o lunga scadenza – della neotenia, la ritenzione della gioventù e la prolungata capacità e necessità di apprendimento che caratterizzano quella scimmia neotenuca che è l'uomo...

La ripresa standard del sillogismo pratico di *DA* III 11 – la messa in opera dello *horektikós nóus* – viene fissata da ibn Rushd (Averroè), che distingue la *virtus cogitativa* (*phantasia logistiké* o *bouleutiké*), propria degli uomini, dalla *virtus aestimativa* (*phantasia aisthetiké*) degli animali<sup>6</sup>. Mentre l'*imaginatio* è comune a tutti gli animali, la *cogitatio* caratterizza solo quelli razionali; assenso e connessione sono già meccanismi razionali superiori, da animali calcolanti, e proprio il confronto e la scelta fra le immagini segnano la soglia fra uomo e animale: *existimatio enim est consensus qui provenit a cogitatione*<sup>7</sup>. Nell'ambito comunque di religioni monoteiste e creazioniste la filosofia deve fare i conti con una differenza ontologica e non meramente funzionale fra umanità e mondo naturale.

Nel commento di Tommaso d'Aquino al *DA*<sup>8</sup> si riprende l'interpretazione averroista evidenziando tutti gli spunti polemici antiplatonici e dissociandosi soltanto sul punto cruciale dell'unità dell'intelletto possibile, per le implicazioni teologiche, morali e politiche che motiveranno la sua notissima presa di posizione polemica contro gli averroisti latini. In particolare si ribadisce la consolidata dicotomia di *vis aestimativa* e *cogitativa* (§§ 397-398 ad *DA* III):

*In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid huiusmodi. Differenter tamen circa hoc se habent cogitativa et*

6 *Et omnis appetitus non est sine ymaginatione; omne enim ymaginans aut habet illam formam ymaginatam, a qua movetur, ex sensu, aut habet eam ex cogitatione; in homine autem habetur ex cogitatione, in aliis vero animalibus ex sensu* (comm. 56 ad 433b sgg., in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge-Philadelphia, 1953, p. 528). Il testo rushdiano fu scritto intorno al 1190.

7 Comm. 57 ad 434a 6 sgg., Crawford, pp. 529-530.

8 *In Aristotelis librum «De anima» commentarium*, a cura di A.M. Pirrotta, Torino, Marietti, 1936, rist. 1959.

*aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subjecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis; sicut agnus cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est ejus cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit ejus actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali.*

La struttura antropogenetica dell'in-quanto non è proprio una scoperta heideggeriana e presuppone (nell'Aquinate con coerente legittimità) un'originaria differenza teologica, che va molto oltre l'introduzione dell'assenso all'impulso e si fonda sul racconto biblico della creazione separata di uomini e animali e la conseguente opposizione di istinto e volontà che dura fino a Kant e Heidegger. Solo la *vis cogitativa* ha il dubbio privilegio di sottoporsi alla dialettica di corruzione e grazia, dannazione e salvezza – e naturalmente a tutti i luoghi correnti sulla noia profonda, radure dell'essere e differenze ontologiche; essa potrebbe anche definirsi *ratio particularis* (§ 396), in quanto *collativa intentionum individualium*. Qui si vedono i risultati della sofisticata elaborazione della dottrina dell'intenzione, appena abbozzata in Averroè, e la nascita di un razionalismo sistematico fondato sulle capacità generalizzanti della mente e non sul realismo delle astrazioni. Gli universali vengono infatti recepiti nominalisticamente, in funzione di intellezioni individuate e concrete, che partono comunque dai dati sensoriali e immaginativi – dominio necessario ma subalterno. Anche nel nostro caso la distinzione fra soggetto animale e umano è affidata alla differenza qualitativa fra l'oggetto «allattabile» e individuato secondo «qui e ora» – una tesi rovesciata nel pensiero più recente, a partire da Nietzsche, in base alla riconduzione dell'astratto all'intensità discriminante dell'immediato: sopravvivono e si riproducono l'agnello e l'uomo che sanno riconoscere il predatore. Ma, appunto, darwinismo e intenzionalità non vanno affatto d'accordo!

Si potrebbe anche ricordare l'evidente filiazione heideggeriana dal passo in cui Kant, anch'egli in presenza di una crisi storica radicale quale l'imminente Rivoluzione francese, reinterpreta la *Genesi*<sup>9</sup>. L'uomo, guidato all'inizio dall'istinto (voce di Dio), che gli permette o vieta determinate cose, è poi destato dalla ragione, estendendo le proprie conoscenze degli alimenti oltre i limiti segnati dall'istinto e creandosi desideri artificiali che lo precipitano nell'a-

---

9 I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1785-1786), trad. it. a cura di G. Solari e G. Vidari, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1956 e 1965, p. 195 e sgg.

vidità e nella lussuria. Scoperta in sé la facoltà di adottare un sistema di vita arbitrario, egli viene a trovarsi sull'orlo di un abisso, per l'infinità degli oggetti che lo mettono nell'imbarazzo della scelta: «dopo aver gustato la condizione di libertà, gli era impossibile ritornare nello stato di servitù, cioè sotto l'impero dell'istinto». L'istinto della generazione, non più periodico, ma costante e sovradeterminato dall'immaginazione quanto più l'oggetto è sottratto ai sensi, fa nascere in lui il pudore e l'amore. Infine conosce l'attesa dell'avvenire e l'inquietudine che gli è connessa fino alla consapevolezza anticipata della morte. Il passo successivo è quello che stacca definitivamente gli uomini e gli animali. La ragione fa comprendere ai primi che essi sono veramente lo scopo della natura e nulla di ciò che vive sulla terra poteva competere con loro. Questo è il senso dell'affermazione biblica (*Gen. III, 21*): la lana che tu porti la natura non te l'ha data per te, ma per me e dunque egli la spogliò e se ne vestì. L'uomo, dunque, «riconobbe di avere per natura al di sopra di tutti gli animali il privilegio di non più considerare gli animali come i suoi compagni nella creazione, ma come dei mezzi e degli strumenti abbandonati dalla natura al suo arbitrio per servirsene secondo i suoi scopi». Con la complementare e simmetrica proposizione secondo cui ogni altro uomo doveva invece essere considerato un eguale partecipante ai doni della natura, che insomma tutti gli esseri ragionevoli sono eguali, quale che sia il loro rango, e scopo a se stessi. Si compie così l'espulsione dal seno materno della natura – mutamento onorevole, ma pericoloso, tanto che non si cesserà mai di rappresentarsi la condizione edenica come un paradiso perduto, pur se lo era solo di ignoranza e di ozio. Il paradiso – come ribadisce Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, sez. III, 2 – è un parco, dove possono rimanere solo gli animali, non gli uomini, essendo i primi nella condizione paradisiaca di innocenza, in unità con Dio ma solo in sé. In realtà, questa storia che comincia con il male della caduta e della scissione nella natura, può essere forse una perdita per l'individuo, ma un guadagno per la specie, che accede alla cultura e al progresso. Va da sé che il saldo per gli animali è del tutto negativo, in pratica e nella teoria – almeno fino all'elogio dell'animale non storico nell'esordio della II *Inattuale* di Nietzsche.

3. Ogni assunto che voglia far reagire materialisticamente modelli biologici e linguistici deve investire un livello preindividuale e transindividuale, senza bloccarsi nell'insularità individuale (il limite del cognitivismo pur «naturalizzato»). L'accesso reindividuante al fondo biologico-linguistico della specie e il passaggio attraverso l'esperienza culturale e relazionale collettiva, il ricorso alla potenza ancora non utilizzata, definiscono oggi la dimensione multitudinaria e danno ragione nel contempo della crisi latente che la percorre (nei singoli e nell'insieme). Anzi, realizzazione e crisi come sbocchi alternativi costituiscono la contraddittorietà specifica della moltitu-

dine (i versanti luminoso e oscuro della Forza), la doppia ricaduta datata all'oggi della permanente precarietà e sprovvedutezza dell'animale umano. Si potrebbe perfino dire che proprio oggi la sprovvedutezza o il «disambientamento» (Gehlen) come tratti costitutivi dell'animale umano hanno cessato di essere un generico sfondo antropologico per manifestarsi *direttamente* nei fenomeni sociali correnti, alimentando paure collettive e individuali, producendo elementi di blocco e ostruzione ai processi di soggettivazione politica della cooperazione sociale. Il modello biologico affiora di colpo dentro quello antropologico – ma lo fa nel momento stesso in cui è socialmente definito, venendo a corrispondere a una scadenza storica, a un contesto determinato. Leggibile perché situato. «Da sempre e proprio ora» – efficacemente recita il titolo della terza parte del più recente libro di Paolo Virno<sup>10</sup>.

L'intero modello ha il suo vertice nella mente, che anch'essa si è sempre saputa come potenza indeterminata, disposizione vuota in Alessandro<sup>11</sup>, capace in Pico di vedere tutto in quanto *undique conspicua*, nonché insediata *puncto insectili et individuo*<sup>12</sup>, insecabile e indivisibile come ciò che è informe perché luogo di tutte le forme, onniagente perché non dedicata ad alcuna azione specifica predeterminata, dunque perfettamente congrua all'immagine *indiscreta* (indistinta e pertanto produttrice di ogni distinzione) e alla natura proteiforme dell'uomo nell'ancor più famosa *Oratio*. Anticipazione, vorremmo dire, di una situazione pratica e teoretica di flessibile potenza e nuda esperienza delle regole, stocasticamente imprevedibile più che panoptica, angosciosa e bifida nell'eccedenza delle scelte possibili e per la complessità reattiva evocata. La *phrónesis* dei vecchi saggi diventa l'attitudine irriflessa dei giovani, le prestazioni dell'intelletto materiale dis-occupato dagli intelligibili si convertono nelle prestazioni lavorative dei tipici in-occupati, lesti ad acciappare qualsiasi occasione precaria. Là dove regna l'imprevisto ha successo evolutivo il polimorfismo. Che l'intelletto sia come la mano acquista ora un significato tutt'altro che artigianale: la mano che afferra e colpisce è anche quella che calcola scandendo e rendendo processabili le differenze, come un tempo le numerava con le dita – *to digitize*. La vecchia metafora che esprimeva il potere astrattivo intellettuale con la versatilità della mano risale notoriamente ad Aristotele<sup>13</sup>, che però aveva rovesciato il senso del molto da lui lodato

10 P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

11 Arist., *De anima* cit., 85, 24 - 87, 24 pp. 82-85.

12 Giovanni Pico della Mirandola, Lettera a Ermolao Barbaro del 5 giugno 1485, in *Filosofi italiani del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Firenze, Le Monnier, 1942, pp. 440-441 – sulla quale cfr. la relazione di F. Frosini per il colloquio Leonardo&Pico, Mirandola, 10 maggio 2003.

13 «Di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili» (*De an.* III 8, 432 a 1-3; cfr. *De*

Anassagora, la cui originaria formulazione (l'uomo, poiché ha le mani, è di tutti i viventi il più sapiente) poteva significare anche: la manualità produce l'intelligenza. Lo Stagirita, seguito in ciò senza esitazioni da Alessandro e Averroè, tende invece a un'interpretazione opposta, che fa leva piuttosto sull'essere il *noûs* pura potenza (in senso ilemorfico), assenza di forme, dunque illimitata capacità di acquisirne, impero del concetto su tutte le cose. Anassagora veniva accolto, ma trasfigurato in un finalismo anatomico che pone la mano onnivale al servizio del pensiero astratto.

Nel terzo dialogo dello *Spaccio della bestia trionfante* Giordano Bruno opera invece un netto ritorno all'Anassagora originario, in trasparente polemica con la tradizione peripatetica e fa sostenere a Sofia che gli dei donarono all'uomo intelletto e mani, in tal modo rendendolo capace non solo di poter operare «secondo la natura ed ordinario», ma anche «fuor le leggi di quella [...] formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebbe detta similitudine» e in tal modo «venesse ad serbarsi dio de la terra». Per questo è nell'ordine della natura che l'uomo «non contempe senza azione, e non opre senza contemplazione». Lo stimolano a uscir fuori dall'oziosa età dell'oro la «curiosa» Fatica e la «curiosa» Industria (cura è già *Sorge!*). Nel secondo dialogo della *Cabala del cavallo pegaseo* si argomenta che, se l'uomo fosse doppiamente illuminato dall'intelletto agente ma le mani gli fossero trasformate «in forma de doi piedi», quello splendore non gli servirebbe a nulla, perché ne verrebbe distrutta «la conversazion de gli uomini» e andrebbero in rovina famiglie, unioni, invenzioni e istituzioni che ne fanno il trionfatore sopra le altre specie: «tutto questo, se oculatamente guardi, se referisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi». La terminologia aristotelica non occulta il fatto – reso evidente dal costante riferimento alla «complessione», unità di anima e corpo segnata dalla specificità strutturale del secondo, micidiale rinvio alla terminologia alessandrista e pompognazziana – che Bruno sta ripristinando, per influsso dell'antropologia antifinalistica lucreziana, la vera lezione di Anassagora capovolta dallo Stagirita. La conformazione corporea, come in Democrito e Leucippo, determina il corso dei pensieri, la motricità ha effetti mentali e linguistici.

Riflettiamo meglio su quello strano argomento che oppone l'illuminazione da parte dell'Intelligenza Agente e il camminare a quattro zampe. Occorre riprendere in tal caso l'argomentazione avicenniana (direttamente nota o

---

*partibus animalium* IV 10, 687a 7 e sgg.). Galeno (*De usu part.* I 3) aveva commentato esplicitamente che l'uomo riceve le mani a compensazione della nudità del corpo (*pro corporis nuditate*), riprendendo tanto le considerazioni aristoteliche sul rapporto fra tatto e intelligenza quanto il noto rapporto protagoreo fra nudità dell'uomo e sua doppia dotazione culturale e politica (*Plat., Prot.* 320 d - 323 a).

meno al Nolano) sul rapporto materia-forma<sup>14</sup>. La materia (sublunare) è specificamente preparata (*hayula musta'iddah*) a ricevere una determinata forma: sulla linea di Alessandro di Afrodisia, la potenza è intesa specificamente come «preparazione», *isti'dâd* (*praeparatio* nell'*Avicenna Latinus*), corrispondente a *epitedeios*, la famosa idoneità della tavoletta cerata ad essere scritta. La complessione, *imtizâg* o *mizâg* (*commixtio* o *complexio*), orienta insomma la potenza ad essere potenza di questo o di quello, secondo gli effetti di cause determinatrici o appropriatrici (*muhasis*) dipendenti dal moto delle sfere celesti e dalla loro collisione interattiva con cause sublunari. Senza che mai la materia, anteriore temporalmente ma non essenzialmente, prevalga sulla forma, si genera tuttavia una situazione in cui i due aspetti si fronteggiano alla pari e vengono aggiustati, coadattati nell'ordine aristotelico soltanto con l'intervento di un terzo fattore trascendente, l'Intelligenza Agente (la decima, che presiede al cielo della Luna), che agisce non solo nel noto senso attivante dell'intellezione ma in generale conferendo le forme alla materia opportunamente preparata. Insomma, il *dator formarum* (*wâhib al-suwwar*), tramite del flusso divino (*fayd*), che fa esistere il sinolo e dà alla forma esistenza nella materia. La forma infatti non è causa autosufficiente ma solo parziale della materia, dato che la materia, pur esclusivamente ricettiva quindi non causa di esistenza (*non est causa essendi id ad quod est adaptatum*), è però causa di determinazione della forma, insomma ha una discreta e immanente propensione a esistere. Qui si manifesta una difficoltà per cui l'evocazione di una causa di secondo grado (il *dator formarum*) si manifesta classicamente come sintomo, irruzione del reale nell'ordine del simbolico, cui si fa fronte aprendo la strada all'occasionalismo e al miracolo – come risulterà evidente negli sviluppi ghazaliani.

Bruno estromette invece il *dator formarum* e salva la complessione, restaurando l'originario dettato naturalistico alessandrino. Ben poco potrebbe l'Intelligenza Agente senza la stazione eretta e la prensilità delle dita. Si ritorna così a una posizione vicina a quella degli atomisti o (per la cultura islamica) di al-Râzî – gli stessi obbiettivi polemici di Avicenna! Aristotele, nella terminologia della moderna filosofia della mente, potrebbe considerar-

14 Avicenna, *Metafisica* (fra il 1023 e il 1027), trad. it. a cura di O. Lizzini e P. Porro, Milano, Bompiani, 2002, Trattato II, sez. II 68 (pp. 158-159), sez. III 73-76 (pp. 168-175), sez. IV 83-85 (pp. 188-193); Trattato IV, sez. II 178-179 (pp. 396-399); Trattato V, sez. IV 224-225 (pp. 500-503); Trattato VI, sez. I 259 (pp. 576-577); Trattato IX, sez. IV 404-405 (pp. 926-929). Sulla complessa strutturazione delle cause in Avicenna e il rapporto con l'occasionalismo moderato ghazaliano, cfr. A. Bertolacci, *The Doctrine of Material and Formal Causality in the «Ilâhiyyât» of Avicenna's «Kitâb al-Shifâ'»* e O. Lizzini, *Occasionalismo e causalità filosofica: la discussione della causalità in al-Ghazâlî*, «Quaestio» 2 (2002), Annuario di storia della metafisica, a cura di C. Esposito e P. Porro, Turnhout-Bari, Bepols-Pagina, 2003, pp. 125 sgg. e 155 sgg.



si un precursore del dualismo delle proprietà (non delle sostanze, diversamente da Cartesio) e il suo intelletto produttivo giocherebbe il ruolo della «lacuna» di Searle, grazie a cui si manifesta la coscienza e il libero arbitrio, mentre Bruno anticiperebbe Dennett e i Churchland nel ricondurre gli stati mentali a quelli neuronali, soppressa ogni mistica *intentio*. Le informazioni esterne, elaborate perifericamente dal sistema nervoso, non sono assoggettate a una seconda trasduzione in un mezzo separato speciale, adibito alla rappresentazione del mondo nella coscienza; cadono così le qualità ineffabili interiori (i *qualia* che ripropongono le care *qualitates occultae* di una volta – *good old fashioned*) e la stessa rete, grazie alla sua intrinseca struttura, è coscienza, proprietà emergente ed egemonica di un congiunto di sistemi parziali, attenuando per di più il confine fra apparato di elaborazione dell'informazione e ambiente esterno. Psicologia e neurofisiologia procedono in modo coevolutivo, mentre l'intenzionalità è solo una proprietà linguistica degli enunciati che parlano delle azioni, un comodo modo di considerarli «come se» si svolgessero intenzionalmente e dunque fossero prevedibili e organizzabili. L'io consapevole è un'entità virtuale implementata dal mio cervello, una descrizione semplificata e incompleta (ma efficacemente selezionata dall'evoluzione) di processi cerebrali inconsapevoli, utili per dirigere più efficacemente il comportamento del corpo descritto come mio. Notoriamente è una diffusa malattia del pensiero – affermò Wittgenstein nel *Brown Book* – cercare (e trovare) dietro tutti i nostri atti uno stato mentale che ne sia l'origine, una sorta di serbatoio, mentre è assai più semplice far coincidere, per esempio, il cambiamento del gusto (l'intenzione) con il cambiamento della moda (l'azione tangibile, l'espressione).

Torniamo dunque alla mano della scimmia che, attivata dal monolito kubrickiano, verace *noûs poietikós*, impugna l'osso e si prende cura, a modo suo, di amici e nemici. Ma anche alla mano snodata del pianista, con la perfetta indipendenza delle dita. E naturalmente alla macchina dei marxiani *Grundrisse*, organo del cervello umano creato dalla mano umana, coalescenza di intellettualità e manualità nel lavoro vivo di singolarità intrinsecamente socializzate, *gesellschaftliche Einzeln*. Senza dimenticare Friedrich Engels, che nella *Dialettica della natura*<sup>15</sup> porrà la differenziazione della mano dal piede, con il conseguente passaggio alla stazione eretta, a base dello sviluppo del cranio, del cervello e del linguaggio articolato, che apre un abisso invalicabile fra la scimmia e l'uomo, fra l'animale, che agendo secondo un piano inconscio si limita a usufruire della natura, e chi al contrario la domina e deve

15 F. Engels, *Appunti del 1875-1876*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. XXV, a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 319 e sgg. (*Introduzione*) e 458 sgg. (*Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*).

affrontarne le vendette... In tale svolgimento la mano è allo stesso tempo organo e prodotto del lavoro, accende il fuoco che favorisce l'alimentazione carnea con una semi-digestione esterna al corpo e usa protesi estrinseche per incrementare la propria efficacia trasformatrice, fino alla macchina a vapore. Contrariamente a ogni concezione idealistica, che vede nella vita il prodotto del solo cervello, sono lavoro e linguaggio a stimolare l'evoluzione cerebrale e a permettere l'ingresso nella storia cosciente, cioè documentata e raccontabile. Complessione e conversazione bruniane trovano ora un'avanzata integrazione, mentre il prometeismo protagoreo, secondo cui il titano aveva donato il fuoco e le arti industriali all'uomo a compensazione della nudità, riceve la sua inquietante figura moderna.

4. Potremmo infine ricordare alcune considerazioni di Alberto Oliverio su linguaggio e motricità, in cui si osserva che, nell'uomo, il livello gerarchico più elevato viene occupato dalla corteccia motoria: la stimolazione elettrica delle aree della corteccia in cui sono rappresentate faccia, lingua e laringe e che controllano i muscoli implicati nel linguaggio è inefficace in tutti i primati, mentre nella specie umana vengono prodotte vocalizzazioni anche complesse. È quindi soltanto nella nostra specie che la corteccia assume un controllo degli schemi motori che portano all'articolazione del linguaggio. Le vocalizzazioni dei neonati durante il primo anno di vita sono molto simili a quelle che si notano nei primati subumani e consentono di esprimere diversi stati emozionali. In seguito si formano interazioni tra le aree prettamente linguistiche e quelle che si riferiscono al corpo, all'ambiente e al contesto in cui esso opera. In termini evolutivi il linguaggio può essere perciò considerato come il prodotto dell'affinamento e potenziamento di una serie di attività cognitive già coinvolte nelle funzioni sensoriali, motorie, nella memoria, nella comunicazione: le attività prettamente linguistiche, tuttavia, sono possibili in quanto esistono strutture nervose che si prendono carico delle memorie motorie implicate nella produzione dei suoni linguistici e delle memorie sensoriali attraverso cui una parola, parlata o scritta, viene riconosciuta e associata al suo significato. Annoso problema: la mente costruisce movimenti e li realizza attraverso i muscoli oppure la motricità contribuisce a costruire la mente? In altre parole, è l'io a produrre movimenti o sono i movimenti a produrre l'io? Lo psico-biologo conclude che quelle stesse memorie muscolari o corporee costituiscono il punto di partenza dei successivi apprendimenti linguistici, anch'essi fondati su sequenze motorie che non sono molto differenti dall'organizzazione dei movimenti della mano o della testa ma che servono per produrre una serie coordinata di suoni significativi.

Il linguaggio è parte di un *continuum* che dai gesti, risale alle situazioni e il linguaggio verbale si situa al vertice di una catena di acquisizioni fondate su dei momenti relazionali, dove gestualità e sensi garantiscono il contatto con la

realtà, la significatività delle parole e la memorizzazione delle stesse. Il neonato apprende gradualmente dalla logica interna dei movimenti e delle azioni i principi di sequenzialità e di causalità, essenziali per strutturare il linguaggio. Emozioni, sapere del corpo, dimensione linguistico-mentale stanno in continuità fra di loro e nella catena evolutiva, ovviamente intendendo l'ottimizzazione (*fitness*) in termini neodarwiniani, secondo schemi né cumulativi né unidirezionali – naturalmente anche questa è una scelta ben determinata.

Possiamo allora recuperare senza troppo pesanti ipoteche antropocentriche e logocentriche il motivo dell'indigenza e neotenia costitutiva dell'essere umano, dunque la sua storicità e la dimensione pubblica del linguaggio, anzi il linguaggio come organo biologico della prassi pubblica<sup>16</sup>. L'uomo deve vedersela con il mondo, un contesto vitale parzialmente indeterminato, non un ambiente prevedibile in ogni dettaglio, e la natura umana stessa consiste nell'aver sempre a che fare con l'origine dell'uomo in quanto specie carente e flessibile, infante prorogato nella costante *ripetizione dell'antropogenesi*<sup>17</sup>. Fra *Welt* e *Umwelt* vi è una differenza di natura, non di grado<sup>18</sup> – ma ciò va interpretato su due livelli distinti: quello logico (la *Umwelt* è una classe che non include se stessa, non avverte il proprio limite) e quello storico, dove la differenza sorge in relazione ai tempi dell'evoluzione di un ramo collaterale meno specializzato dei primati.

La penuria umana di inibizioni come condizione di possibilità e porta d'ingresso evolutivo per il linguaggio – quella che Mazzeo chiama mancanza di inibizione ad apprendere – apre la via all'insegnamento e alla tradizione storica, garantisce protezione biologica al cucciolo e all'adolescente lungamente neotenco, dissociando figura e sfondo, contesto e stimolo e fornendo un sistema di riferimento costituito da rimandi reciproci e attribuzione di significato. L'emergenza attuale in cui viene all'ordine del giorno la natura differenziale e incompiuta dell'animale umano è l'evidente trasformazione del lavoro e della relazionalità sociale, che fa del carattere indeterminato e non vincolato a una routine istintuale dell'uomo un'immediata risorsa produttiva sotto il titolo «flessibilità». La neotenia si istituzionalizza in educazione permanente e si funzionalizza al consumo. La tonalità biopolitica del processo chiama subito in causa il nostro retaggio senza testamento: storicità, linguisticità, coscienzialità – con il rovescio della differenza ipotizzabile o verificabile con gli altri animali, quelli non-linguistici. Lungi dal costituire un capo d'accusa contro il continuismo evolucionista e gli indirizzi materialistici delle scienze cognitive, tale constatazione mira piuttosto a riconsiderare le condi-

---

16 P. Virno, *Quando il verbo si fa carne* cit., p. 32.

17 Ivi, p. 77.

18 Ivi, p. 204.

zioni biologiche e politiche dell'individuazione e le contraddizioni che sovra-determinano la costituzione della moltitudine postfordista. L'uomo, certo, forma il mondo, ma lo fa in condizioni storiche determinate, in cui la storicità compendia anche la biologia. La formazione di mondo ha per contropartita la possibilità di perdita del mondo e di neutralizzazione e mercificazione di settori dell'esperienza. L'artificialità della sua natura implica la discrepanza andersiana fra uomo e tecnica e le varie conseguenti alternative di gestione della medesima.

## TENTAZIONI MATERIALISTICHE TRA GLI SCIENZIATI TEDESCHI DEL TARDO OTTOCENTO

FERDINANDO VIDONI

**L**o spettro maggiore che si aggira per l'Europa filosofica dalla metà dell'Ottocento è indubbiamente il materialismo. Le sue vere dimensioni non emergono se ci si limita ai materialisti professi, che per quanto riguarda la Germania vengono solitamente indicati in Vogt, Moleschott e Büchner, con qualche implicazione di Feuerbach e pochi altri. Qui si allargherà tale panorama prendendo in considerazione vari scienziati che – partendo da tematiche sorte dalle loro stesse ricerche specialistiche e magari anche mossi da spinte collegate al proprio ambiente sociopolitico e culturale – sono indotti a elaborare tesi di un sostanziale materialismo filosofico, anche se queste non confluiscono in una completa visione del mondo materialistica. E sarà poi interessante vedere come mai questa confluenza non si sia verificata e in particolare come di fronte al problema della scelta tra idealismo e materialismo la gran parte di questi personaggi abbia finito per preferire una soluzione più o meno «agnostica».

Per prima cosa occorre tener presente lo sfondo storico, in particolare la svolta profonda che avviene nel rapporto tra filosofia e scienza in Germania dall'inizio degli anni Trenta del secolo XIX, data che può essere collegata anche a profondi mutamenti in altri settori. Con il 1830 abbiamo l'inizio di consistenti agitazioni liberali anche nella semif feudale Germania. Subito dopo inoltre abbiamo la scomparsa di Hegel (1831) e di Goethe (1832), che può esser presa a simbolo della fine di un'epoca. In sintesi possiamo dire che, mentre all'epoca dell'idealismo tedesco e della *Naturphilosophie* la filosofia manteneva ancora una posizione di preminenza, di unificazione e per così dire di inquadramento razionale dei risultati delle scienze specifiche, comprese quelle naturali, intorno al 1830 invece si viene diffondendo anche in Germania un indirizzo scientifico-sperimentale e matematizzato che rifiuta la subordinazione alla filosofia. Sarebbe interessante vedere come questo sganciamento teorico si accompagni ad una lotta per la creazione di facoltà autonome di scienze naturali, mentre fino allora queste scienze erano incorporate alla facoltà di filosofia, tranne al massimo alcune (come botanica, zoologia e chimica) che facevano parte della facoltà di medicina<sup>1</sup>.

---

1 Cfr. K. Bayertz, *Naturwissenschaft und Philosophie. Drei Gründe für ihre Differenzierung*

Ad ogni modo lo sviluppo della nuova impostazione scientifica, quella meccanicistica proveniente dal newtonianesimo e dai suoi sviluppi nella scuola francese di Laplace, in Germania fu accompagnata da forti polemiche contro la filosofia (che allora si identificava in gran parte con l'idealismo) e particolarmente contro la *Naturphilosophie* legata alla cosiddetta scienza romantica. Un campione di queste polemiche è stato il famoso chimico Liebig. Ciò non vuol dire che non ci fossero alcuni illustri scienziati, come lo zoologo Oken, che si rifacevano ancora alla *Naturphilosophie*. Le nuove scoperte avvennero comunque soprattutto ad opera dei seguaci del metodo sperimentale. Oltre a quelle di Liebig nella chimica organica, possiamo ricordare quelle di Johannes Müller per quanto riguarda la percezione e altri campi della fisiologia, e ancora la teoria cellulare di Schleiden e Schwann sul finire degli anni Trenta, poi dagli anni Quaranta la grande serie di scoperte dei «quattro amici» (Helmholtz, du Bois-Reymond, Ludwig, Brücke), esponenti di quella che veniva chiamata la «fisiologia fisica», i quali svilupparono e diffusero autorevolmente l'impostazione meccanicistica anche in campo fisiologico.

La dimensione filosofica quale veniva concepita dalla gran parte di questi scienziati può essere esemplificata con un passo di du Bois-Reymond del 1872, che si ispira a sua volta allo storico discorso tenuto nel 1863 dal botanico Hugo von Mohl all'inaugurazione della prima facoltà autonoma di scienze naturali a Tübingen. Dice dunque du Bois-Reymond:

Riteniamo che la filosofia possa trarre vantaggio, in molti punti, dal metodo scientifico-naturale, ma non, inversamente, che la scienza naturale possa trarre vantaggio dal metodo della filosofia. Lo scopo della scienza naturale, e il cammino che vi conduce, si staglia con indubbia chiarezza e certezza: conoscenza del mondo corporeo e delle sue trasformazioni, e spiegazione meccanica di queste ultime mediante osservazione, esperimento e calcolo. Come giustamente osserva Hugo von Mohl, ciò non significa che la scienza naturale non svolga anche speculazioni. Lo fa però nell'ambito del proprio potere e con la riserva che le sue congetture [...] trovino conferma nell'esperienza<sup>2</sup>.

Lo scienziato dunque, secondo descrizioni di questo tipo, si presenta molto sicuro di sé, trova i propri metodi e linguaggi in modo totalmente autonomo e non accetta suggerimenti dalla filosofia; semmai sono le conoscenze scientifiche che possono fornire dei lumi per affrontare determinati problemi filo-

---

im frühen 19. Jahrhundert, in M. Hahn-H.J. Sandkühler (a cura di), *Die Teilung der Vernunft. Philosophie und empirisches Wissen im 18. und 19. Jahrhundert*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1982, pp. 106-120.

<sup>2</sup> É. du Bois-Reymond, *Reden*, a cura di Estelle du Bois-Reymond, Leipzig, Von Veit, 1912 (II ed.), I, p. 438.

sofici. Il metodo scientifico può suggerire anche un nuovo modo di filosofare, che rimane sempre ancorato a qualcosa di confermabile empiricamente. Certamente c'erano alcuni uomini di scienza che andavano oltre questo limite e – come ad esempio Fechner e Lotze – pensavano che, sia pur muovendo dal piano empirico delle scienze, la filosofia potesse elevarsi poi ad un piano superiore non più empirico, ad una metafisica che parlava per esempio dell'anima e di Dio. La gran parte però tendeva, secondo un indirizzo sostanzialmente positivistico, a lasciare da parte questa specie di cappello metafisico. Naturalmente ciò non toglie che di fatto la metafisica si insinuasse magari già nelle premesse di certe teorizzazioni degli scienziati. Oggi infatti non crediamo più tanto facilmente che la ricerca scientifica sia priva di quelle che parecchi epistemologi chiamano «premesse metafisiche» e che già Mach segnalò come presenti negli stessi concetti fondamentali della meccanica dominante a quell'epoca e messa alla base del generale programma di ricerca meccanicistico. Tale programma, portato ad una formulazione paradigmatica intorno al 1800 da Laplace, presupponeva che qualsiasi fenomeno (fisico, chimico, biologico...) potesse essere spiegato solo nella misura in cui veniva ricondotto alle leggi della meccanica che descrivevano i movimenti delle particelle elementari costitutive dei corpi.

È celebre l'immagine con cui Laplace esprimeva la sua visione integralmente deterministica: un'ipotetica «intelligenza» superiore (detta talvolta «il demone di Laplace»), che in un dato istante conoscesse posizioni e forze relative a tutte le particelle materiali e che fosse capace di immettere tutti questi dati in un unico grande calcolo, sarebbe in grado di prevedere tutti gli eventi dell'universo, dai più grandi corpi celesti fino all'atomo più leggero: «nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi»<sup>3</sup>.

Qui ci interessa in particolare vedere il nesso tra quest'impostazione scientifica e l'emergere di una nuova concezione del mondo, la quale comportava problemi come determinismo, rapporto tra materia e pensiero, origine del cosmo ecc. La visione del mondo meccanicistica, in quanto faceva derivare tutto dalle leggi della materia, dal movimento degli atomi, appariva spesso come un'alternativa alle visioni tradizionali a base metafisico-religiosa. Questo contrasto era rafforzato dal fatto che spesso gli scienziati condividevano tendenze politiche d'opposizione, generalmente di tipo liberale, facilmente unite a uno spirito laico e antireligioso.

Gli scienziati appartenevano per la maggior parte ad uno strato sociale borghese e intuivano che in un quadro politico favorevole allo sviluppo della borghesia industriale e mercantile poteva trovare maggiori spazi e sostegni da parte dello Stato la ricerca scientifica, la quale per altro, con la nuova impo-

---

3 P.S. Laplace, *Opere*, a cura di O. Pesenti Cambursano, Torino, Utet, 1967, p. 243.

stazione, sperimentale, aveva bisogno di mezzi assai più grandi di prima ed era sempre meno praticabile privatamente. L'importanza che viene ad avere il nuovo tipo di scienziato è insomma connessa anche allo sviluppo della tecnica e dell'industria che si va manifestando e che si accompagna all'avanzata della borghesia e agli ideali di unificazione nazionale, cui contribuisce tra l'altro l'attività dell'«Associazione dei naturalisti e medici tedeschi» (fondata da Oken nel 1822), che tiene ogni anno un congresso in una città tedesca<sup>4</sup>.

Alle lotte del '48 partecipano parecchi naturalisti e medici tedeschi, tra cui K. Vogt, R. Virchow, R. Remak, M. Traube, M. Schiff, R.A. Kölliker, J. Oppolzer, I. Semmelweis, W. Griesinger<sup>5</sup>. Simpatizzanti appaiono anche E. du Bois-Reymond e H. Helmholtz. Non di rado gli scienziati mostrano di sperare che la trasformazione politica comporti il riconoscimento d'una maggiore importanza delle istituzioni scientifiche in quanto fondamentali per il progresso nazionale<sup>6</sup>.

Se nel '48 il processo rivoluzionario era fallito sul piano politico, le trasformazioni cui mirava continuarono – come rileverà il filosofo Friedrich Albert Lange – sul piano degli interessi economici con lo sviluppo di attività industriali e su quello della battaglia culturale, che si manifestò in particolare col materialismo<sup>7</sup>. Il legame del materialismo col mondo scientifico è rivelato anche dal fatto che quasi tutti i sostenitori di questa posizione erano naturalisti o medici.

---

4 H. Querner-H. Schipperges (a cura di), *Wege der Naturforschung 1822-1872 im Spiegel der Versammlungen Deutscher Naturforscher und Aerzte*, Berlin-Göttingen-Hildesheim, Springer, 1972.

5 Cfr. E.H. Ackerknecht, *Rudolf Virchow, Arzt, Politiker, Anthropologe*, Stuttgart, Enke, 1957, p. 15.

6 T. Lenoir, *Politik im Tempel der Wissenschaft. É. du Bois-Reymond und die Institutionalisierung der Experimentalphysiologie in Berlin*, «Wissenschaftskolleg zu Berlin. Jahrbuch 1983-1984», a cura di P. Wapnewski, pp. 195-206.

7 F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, II, p. 533 e sgg. Per quanto riguarda i principali scritti dei «materialisti tedeschi», cfr. K. Vogt-J. Moleschott-L. Büchner, *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, a cura di D. Wittich, 2 voll., Berlin, Akademie Verlag, 1971; alcuni brani si trovano tradotti in A. Negri (a cura di), *Il materialismo naturalistico dell'Ottocento*, in AA.VV., *Grande Antologia Filosofica*, Milano, Marzorati, 1976, XXIV, pp. 1-166, e in A. Pacchi, *Materialisti dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1978. Tra gli studi sull'argomento mi limito a ricordare F. Mondella, *La lotta per il materialismo in Germania*, in L. Geymonat et alii, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1971, IV, pp. 645-664; F. Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht, Reidel, 1977; G. Cognetti, *Materialismo, scienza e politica in L. Büchner*, «Annali della Fondazione Einaudi», 1980, pp. 379-410; A. Negri, *Trittico materialistico: Georg Büchner, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner*, Roma, Cadmo, 1981; H.J. Sandkühler, voce *Materialismus*, in *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, a cura dello stesso Sandkühler, Hamburg, Meiner, 1990, III, in particolare pp. 245-252.



Feuerbach spiega questa tendenza particolare dei medici al materialismo col fatto che constatano da vicino il condizionamento che la mente subisce da parte degli stati dell'organismo e soprattutto del cervello, per cui risulta loro inverosimile concepire il pensiero come prodotto di un'anima distinta dal corpo. Conclude perciò: «La medicina, la patologia innanzitutto, è il terreno proprio e la fonte del materialismo»<sup>8</sup>.

Il dibattito sul materialismo (*Materialismusstreit*) esplose nel 1852 con una polemica tra Karl Vogt, naturalista costretto all'emigrazione tra Svizzera e Francia per motivi politici, e Rudolph Wagner, professore di fisiologia a Göttingen, che aveva attaccato sulla stampa le critiche di Vogt a concetti come quelli di anima e creazione. Nello stesso anno per di più usciva il saggio materialistico di Jacob Moleschott *La circolazione della vita*, una specie di inno alla capacità di autotrasformazione della materia.

Nel 1854, visto che le tesi materialistiche guadagnavano terreno, Rudolph Wagner ritenne opportuno portare la questione al Congresso dei naturalisti e medici tedeschi, che in quell'anno si svolgeva a Göttingen. In pratica propose una divisione di campi, per cui lo scienziato avrebbe dovuto evitare di pronunciarsi su questioni che sfuggivano alla determinabilità empirica richiesta dal proprio metodo e quindi non avrebbe dovuto trarre conclusioni che negassero verità religiose o morali. Toccando queste infatti avrebbe rischiato di fare del male alla nazione, minando la moralità del popolo fondata su credenze come quella dell'anima immortale, senza di cui non sarebbe rimasto altro criterio di condotta che la sfrenata ricerca del piacere: «Mangiamo e beviamo perché domani siamo morti»<sup>9</sup>. Veniva così emergendo quel tema della responsabilità morale e civile dello scienziato che avremo ulteriormente modo di ritrovare: esso riguarda le ripercussioni che possono avere le teorie scientifiche al di là del campo specialistico, nelle concezioni dell'uomo e della società, nei comportamenti degli individui e delle masse.

Seguono altri interventi materialisti: nel '55 abbiamo il libro di Vogt *Fede da carbonaio e scienza*<sup>10</sup>, inoltre il best-seller di Ludwig Büchner *Forza e materia*, mirante a dare un carattere «popolare» alla trattazione di queste

8 L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo* (1866), a cura di F. Andolfi, Bari, Laterza, 1993, p. 126.

9 Wagner poneva ai congressisti la domanda: «Ritenete che lo stato della nostra scienza sia davvero sufficientemente maturo per risolvere [...] la questione della natura dell'anima? E se sì, siete disposti a mettervi al fianco di coloro che ritengono di dover negare una vera e propria anima?». Nel rispondere – ammoniva Wagner – i naturalisti avrebbero dovuto tener presente il loro dovere di fronte alla nazione, perché, venendo meno la credenza nell'anima immortale, sarebbe rimasto scosso il fondamento della morale individuale e civile (F. Klimke, *Der deutsche Materialismusstreit*, Frankfurt, Breer-Thiemann, 1907, p. 258).

10 Tale titolo allude a quanto Wagner aveva detto a Göttinga, che lui cioè, pur praticando in campo scientifico una scempi radicale, in campo religioso preferiva la fede semplice del carbonaio.

tematiche, nonché un saggio del medico-filosofo Heinrich Czolbe, *Nuova esposizione del sensismo*, che si agganciava a questi dibattiti anche se in forma un po' particolare. Vicino ai materialisti era Emil Rossmässler, che dedicò uno dei suoi libri di botanica a Moleschott e che collaborava alla rivista «Natur», l'organo più diffuso delle nuove tendenze sensistiche e materialistiche<sup>11</sup>.

In breve un pesante clima di diffidenza venne a circondare, in campo accademico, tutti quelli che sembravano compromettersi in qualche modo con queste idee (così come con il radicalismo politico). E tuttavia si può dire che a pochi anni dall'inizio del *Materialismusstreit* si andava ormai diffondendo l'opinione che gli studiosi di scienze naturali fossero sempre più decisamente inclini al materialismo. A dire il vero non erano tanti i materialisti professi che, basandosi anche sulle conoscenze scientifiche, propugnavano un'integrale concezione materialistica del mondo. Né si può dire che fossero scienziati di prima grandezza, pur avendo una certa rinomanza. Ma forse ancor più di costoro – del resto costretti presto ad andare o rimanere in esilio (come Moleschott e Vogt) o emarginati dall'ambito accademico (come Büchner) – suscitava apprensione, tra i sostenitori delle concezioni del mondo tradizionali a base metafisica e/o religiosa, il fatto che anche altri scienziati, e stavolta magari dei più importanti, pur non professando un materialismo esplicito ed integrale presentavano su certi punti teorie che favorivano il materialismo, in quanto venivano a mettere in crisi per esempio il concetto di anima.

Una denuncia di «quello che ormai si suole chiamare il materialismo delle recenti scienze naturali tedesche» viene fatta da J.M. Schleiden, pioniere della teoria cellulare in botanica e seguace di una forma di kantismo in filosofia, in un opuscolo intitolato appunto *Sul materialismo della recente scienza naturale tedesca*, del 1863. Questo nuovo materialismo, scrive Schleiden, è ormai talmente diffuso che la gente quasi non crede se un naturalista esprime ancora un'opinione contraria<sup>12</sup>. Esso non consiste tanto in sistemi completi, quanto in una serie di idee presenti anche in autori che non si proclamano materialisti. In particolare cita il celebre patologo Rudolph Virchow, che praticamente accantona il concetto di anima. Infatti – partendo proprio dalla teoria cellulare avviata dallo stesso Schleiden – dissolve l'individuo umano in un aggregato di cellule considerate come altrettanti organismi elementari, senza far più dipendere la vita mentale da un'anima<sup>13</sup>.

11 F. Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* cit., pp. 96 e 133.

12 M.J. Schleiden, *Über den Materialismus der neueren deutschen Naturwissenschaft, sein Wesen und seine Geschichte*, Leipzig, 1863, pp. 5 e 8.

13 Sui riflessi anche politici della teoria cellulare, cfr. R.G. Mazzolini, *Stato e organismo, individui e cellule nell'opera di R. Virchow negli anni 1845-1860*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» 9 (1983), pp. 153-293.

Va detto però che gli scienziati stessi che erano portatori, se non di sistemi, di qualche teoria di sapore materialistico, rifiutavano generalmente l'etichetta di materialisti, sia per l'ambiente reazionario con cui dovevano fare i conti sia per gli schemi poco raffinati cui talora si accompagnava il materialismo stesso. Preferivano parlare di «realismo» o di concezioni «positive», o comunque evitare di sbilanciarsi nei confronti del materialismo oppure dell'idealismo, dichiarandoli entrambi posizioni «metafisiche» estranee alla mentalità scientifica che si attiene semplicemente ai dati dell'esperienza. Helmholtz, nel suo celebre *Manuale di ottica fisiologica*, spiega che «siamo ancora molto lontani da una comprensione scientifica dei fenomeni psichici», per cui è arbitrario sia negare, con gli spiritualisti, la possibilità di tale comprensione, sia affermarla in assoluto come fanno i materialisti. Afferma quindi:

Non si deve dimenticare che il materialismo è – come lo spiritualismo – una speculazione metafisica ossia un'ipotesi, e che quindi non dev'esserli riconosciuto il diritto di decidere sul piano scientifico, a proposito di rapporti fattuali, senza un fondamento fattuale<sup>14</sup>.

Tutto ciò non toglieva che fosse largamente accettato negli ambienti scientifico-filosofici un *materialismo metodologico* degli scienziati nell'affrontare singoli problemi specifici, tra cui la ricerca di connessioni funzionali tra fenomeni psichici e fisiologici. In altre parole si accettava che lo scienziato cercasse di spiegare i fenomeni psichici in base a quanto avviene nel sistema nervoso e non ricorresse a concetti come quello di anima, almeno finché faceva appunto lo scienziato. Quello che si respingeva maggiormente era invece il *materialismo filosofico* in quanto si presentava come un'integrale concezione del mondo che toglieva ogni significato all'esistenza di qualcosa che non fosse materiale (cioè in un modo o nell'altro constatabile con i sensi). Questa concezione preoccupava, al di là delle questioni relative alle fedi religiose, per la distruzione che sembrava conseguirne di ogni spazio della libertà umana (visto che il materialismo appariva di solito come sinonimo di un determinismo meccanico assoluto). E se vien meno la libertà – così si ragionava – perde senso ogni idealità etica sia individuale che sociale.

Ad emarginare il materialismo cooperarono, oltre alle repressioni da parte delle autorità politiche ed accademiche, indirizzi filosofici come lo schopenhauerismo e il neokantismo, che dagli anni Cinquanta presero piede proprio anche per questa funzione che sembravano atti ad assolvere. Mi limito qui ad accennare alla notevole influenza che ebbe la *Storia del materialismo* pubblicata dal neokantiano Lange in prima edizione nel 1866, la quale si proponeva

---

14 Cit. dall'antologia a cura di S. Poggi, *Le origini della psicologia scientifica*, Torino, Loescher, 1980, p. 220 e sgg.

di mantenere aperto, al di là del piano della prassi scientifica, in cui poteva anche andar bene un atteggiamento di materialismo metodologico, un piano diverso sul quale collocare e salvare i più alti ideali e valori etici ed estetici.

Una soluzione che dal punto di vista degli scienziati sembrava venire opportunamente incontro a questi problemi era di adottare un atteggiamento filosoficamente neutro, lasciando da parte sia il materialismo che l'idealismo, i quali, come scriveva Helmholtz nel '77, quando si pongono come visioni generali sono a pari titolo metafisici (e, come tanti altri, questo scienziato dell'epoca intende la metafisica nel senso positivistico di conoscenza speculativa e non scientifica). La posizione che voleva mantenere una neutralità tra materialismo e idealismo era talvolta chiamata (come ho già accennato) *realismo*.

Ciò si vede particolarmente in Rudolph Virchow. Quest'illustre fondatore della «patologia cellulare», fornito però anche di vasti interessi politici e sociali, nel '48 si era presentato in pratica come materialista<sup>15</sup>. Ma poi appare vivamente preoccupato del clima di repressione che si è instaurato dopo il fallimento dei moti quarantotteschi e che si rafforza in occasione del *Materialismusstreit*. Le polemiche scatenate da coloro che intendevano far decisamente valere il nesso tra mentalità scientifica e materialismo gli facevano temere che da parte del potere politico (a sua volta legato alla chiesa di stato) si reagisse con una nuova restrizione degli spazi a poco a poco guadagnati in Germania dalla libertà della ricerca scientifica. Ciò spiega come egli torni a più riprese su questo problema, come cerchi di scrollarsi di dosso la nozione di vero e proprio materialista e d'impedire che la battaglia culturale alimentata dalle nuove scoperte scientifiche si spinga troppo oltre. Nella sua visione – quale si trova espressa nell'articolo *Empirie und Transzendenz* del 1854 – abbiamo da una parte l'empirismo scientifico, dall'altra le concezioni trascendenti, che non hanno niente a che fare col primo. La scienza infatti si limita alla ricerca di generalizzazioni sempre più ampie di fenomeni accessibili ai sensi. Le «leggi» che se ne ricavano possono poi essere sussunte sotto leggi di generalità superiore. Non si può però arrivare ad una legge fondamentale che unifichi e spieghi tutte le altre. Manca quindi – conclude Virchow parecchi anni prima che un tema del genere venisse sviluppato in Inghilterra da Spencer – un fondamento ultimo delle conoscenze scientifiche. Riconoscendo questo lo scienziato naturale può anche, se si sente incline a ciò, abbracciare soluzioni religiose per quanto riguarda la causa ultima del mondo. In ogni caso considererà senza ostilità coloro che adottano tali soluzioni<sup>16</sup>.

Per quanto riguarda in particolare il concetto di anima, Virchow dirà poi che da uno stretto punto di vista scientifico non c'è ragione per cui i processi psi-

15 E.H. Ackerknecht, *Rudolf Virchow, Arzt, Politiker, Anthropologe* cit., p. 205, nota 70.

16 In «Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie...», VII, pp. 2-29.

chici, avvertibili nella coscienza, vengano rapportati ad una sostanza unica, cioè appunto ad un'anima. Poiché, però, si tratta di un campo in cui la scienza sperimentale non ha possibilità di entrare, bisogna anche ammettere l'eventuale «esigenza personale del singolo di collegare questo fatto della coscienza con un'anima autonoma, con una forza indipendente, spirituale» e quindi «permettergli di formulare, su questa base, una sua credenza religiosa, come desidera secondo il suo modo di sentire». Questo è «il punto in cui la scienza naturale compie il suo compromesso (*Compromiss*) con le Chiese dominanti, riconoscendo che si ha qui un campo su cui ha competenza il singolo, sia in base alla sua elaborazione personale sia in base alle concezioni tramandategli, un campo che per gli altri dev'essere sacro e in cui la ricerca naturalistica non ha alcun diritto finché non ha trovato la via sperimentale per accedervi con sicurezza». È questa – così conclude Virchow quest'articolo di risposta a Schleiden, intitolato *Sul presunto materialismo della recente scienza naturale tedesca* – «la mia professione di fede come scienziato naturale» ed essa è «lungi dall'essere materialistica»; è invece, «in quanto parte da fatti reali, realistica nel più stretto senso della parola»<sup>17</sup>. Il parlare di realismo in questo senso appare dunque chiaramente diretto ad evitare quella più radicale posizione che è costituita dal materialismo<sup>18</sup>. Virchow intende insomma lasciare uno spazio a quanti vogliono ammettere qualcosa al di là della realtà sensibile, anche se lui non è personalmente interessato a simili ammissioni. Lo stesso si può dire di molti altri studiosi del suo ambiente, tra i quali si viene facendo strada in pratica quella posizione che in Inghilterra nel 1869 venne chiamata da Huxley «agnosticismo»<sup>19</sup> e che rappresenta anche una politica culturale volta a evitare il conflitto ideologico e le reazioni dell'*establishment*.

17 R. Virchow, *Über den vermeintlichen Materialismus der heutigen Naturwissenschaften*, «Amtliche Berichte der Versammlungen Deutscher Naturforscher und Aerzte», 1864, p. 41 e sgg.

18 Una certa presa di distanza dal materialismo si nota addirittura in Büchner, quando nella Prefazione del 1867 all'edizione italiana di *Forza e materia* (Milano, Brigola, 1868, p. 32) dice che ormai non interessa tanto agitare la bandiera del materialismo, che pure anni prima ha avuto una «missione con il dimostrare l'unità di forza e materia, di spirito e organismo», superando il tradizionale dualismo. Quello che importa è realizzare il passaggio, preconizzato da Comte, dalla religione e dalla metafisica alla «moderna filosofia positiva», che di per sé non è né idealistica, né materialistica, bensì «realistica». Più che di materialismo, Büchner preferisce quindi ormai parlare di positivismo e di realismo. Qualcosa di simile emerge anche dalle sue *Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie*, Leipzig, T. Thomas, 1868.

19 Oltre a non essere personalmente interessato al trascendente, Virchow non esclude nemmeno che un giorno la scienza, col suo materialismo metodologico, possa «trovare la via sperimentale per accedere con sicurezza» a quel campo che per ora sembra doversi lasciare alla «coscienza del singolo». Ciò dimostra che per lui la zona franca metafisico-religiosa non ha dei confini assoluti, sicché non è escluso che prima o poi vi faccia irruzione la scienza. In pratica però ciò resta una remota possibilità e per ora è opportuno riconoscere decisamente tale zona franca.

Già parecchio tempo prima di Virchow anche il fisiologo berlinese Émile du Bois-Reymond<sup>20</sup> aveva fatto un discorso tattico analogo circa la questione dell'anima. Questa appariva compromessa dalla sua teoria sulla natura elettrica della conduzione nervosa (non a caso ampiamente citata e lodata dai materialisti Moleschott e Büchner), la quale favoriva la convinzione che alla base di fenomeni psichici come la sensazione e lo stesso pensiero, tradizionalmente attribuiti all'anima, ci fossero fattori essenzialmente fisici. Du Bois – pur senza mai smentire le conclusioni dei materialisti – si era mantenuto estremamente cauto sulle conclusioni da trarre dalla sua teoria in ordine all'esistenza o meno di un'anima, lasciando anche lui questa tematica alle interpretazioni soggettive dei «singoli»<sup>21</sup>.

Insomma, da una parte questi scienziati erano alieni da concezioni spiritualistiche e teistiche, il che dovrebbe bastare per farli considerare materialisti; d'altra parte essi non intendevano appiccicarsi addosso questa etichetta. Si preoccupavano di rassicurare circa la propria intenzione di lasciare a tutti lo spazio per credere quel che volevano e quindi facevano capire anche ai governanti che non avrebbero creato troppi problemi con conflitti ideologici.

Il dibattito sulle conseguenze filosofiche materialistiche che potevano avere le nuove scoperte scientifiche venne ulteriormente alimentato dal darwinismo, che dopo l'uscita dell'*Origine delle specie* nel 1859 si propagò rapidamente anche in Germania. Si può dire che in Germania le polemiche circa il darwinismo (cioè il cosiddetto *Darwinismusstreit*) furono relativamente ridotte per quanto riguarda l'accettazione o meno del principio evoluzionistico sul piano propriamente scientifico, fors'anche perché il tema era meno nuovo, essendo stato già sollevato un certo dibattito in proposito dalla «filosofia della natura». Le contese riguardarono assai di più la possibilità che si facessero passare tesi evoluzionistiche nell'insegnamento e nella divulgazione.

Quello che ci può maggiormente sorprendere è che, tra gli stessi scienziati sostenitori del darwinismo o almeno privi di preclusioni di principio nei suoi confronti, si notano cautele, dovute non solo all'opportunità di non esasperare troppo la tensione con i tradizionalisti e di non far intervenire le autorità, ma anche al timore che gente di scarsa ponderatezza, come gli studenti o il popolo, possa interpretare le teorie evoluzionistiche in modo da trarre conseguenze pericolose per l'etica individuale e sociale. La rinuncia a far valere una

20 É. du Bois-Reymond, assieme a H. Helmholtz, K. Ludwig ed E.W. Brücke, forma il gruppo dei maggiori esponenti della cosiddetta «fisiologia fisica», su cui cfr. ad esempio K.E. Rothschuh, *Geschichte der Physiologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer, 1953.

21 Cfr. l'*Introduzione* allo studio fondamentale di E. du Bois-Reymond, *Untersuchungen über thierische Elektrizität* (I, Berlin, Reimer, 1848), riportata col titolo *Über die Lebenskraft* nella raccolta di suoi discorsi *Reden* cit., I, p. 9; cfr. inoltre il discorso del 1851 *Ueber tierische Bewegung*, nella stessa raccolta, p. 45.

generale concezione materialistica, ossia quello che si usa anche chiamare un materialismo militante, viene collegata all'atteggiamento ritenuto proprio della figura dello scienziato autentico e soprattutto di quello tedesco. Di tale figura sarebbe parte essenziale (oltre alla preparazione specialistica e alla laboriosità) la virtù, per non dire missione, consistente nell'ispirare un senso di prudenza, moderazione, non-unilateralità.

Il «popolo tedesco» – dice Helmholtz nel 1869 alludendo in realtà soprattutto agli scienziati e avendo verosimilmente sullo sfondo soprattutto la questione dell'evoluzionismo – sa evitare di trarre le conseguenze più radicali di certe tesi scientifiche, se ciò rischia di essere inteso male o di essere di danno alla coscienza della nazione<sup>22</sup>. Di qui – come lo stesso Helmholtz ribadisce nel suo discorso del '77 già sopra citato – la necessità di evitare ogni «unilateralità» filosofica e di porsi al di sopra delle parti, evitando sia l'idealismo, o lo spiritualismo, sia il materialismo. Proprio il '77 è l'anno in cui, in occasione del Congresso dei naturalisti e medici tedeschi, tenutosi a Monaco, si aprì un gran dibattito sul darwinismo, o meglio sull'opportunità del suo insegnamento. Qui Virchow si oppose al progetto, sostenuto soprattutto dallo zoologo dell'università di Jena Ernst Haeckel, d'introdurre nell'insegnamento scolastico il darwinismo come base degli studi biologici<sup>23</sup>.

L'uscita di Virchow sorprende, dato che era stato sempre possibilista riguardo al darwinismo sul piano scientifico. Ora però evidentemente sono in gioco altri fattori. Quest'insegnamento, egli dice, oltre a basarsi su un'ipotesi non del tutto verificata, potrebbe avere pericolosi effetti «nella testa di un socialista» e rischia quindi di contribuire ad alimentare «gli orrori che teorie simili hanno provocato in un paese a noi confinante»<sup>24</sup>, dove è chiara l'allusione alla Comune parigina che aveva terrorizzato le classi dirigenti d'Europa. Come pure è evidente che il darwinismo, in quanto suscettibile di interpretazione materialistica, viene ricollegato idealmente a quelle dottrine materialistiche che sono viste alla base del ribellismo sociale dei movimenti rivoluzionari soprattutto francesi. A tali timori contribuiva non poco l'aver notato il grande interesse che la teoria dell'evoluzione cominciava a riscuotere tra i socialisti. Potrei ricordare vari scritti in cui si mettevano in luce

22 H. Helmholtz, *Opere cit.*, p. 490.

23 Su questa storica polemica: D. von Engelhardt, *Virchow et Haeckel et la liberté de la science*, in J. e J.L. Poirier, *Médecine et philosophie à la fin du XIXième siècle*, «Cahier de l'Institut de Recherche Universitaire d'Histoire de la Connaissance, des Idées et des Mentalités» 2 (1981), pp. 117-25; K. Bayertz, *Darwinismus und Freiheit der Wissenschaft*, «Scientia» 77 (1983), pp. 267-81, trad. it. a cura di S. Poggi, *ivi*, pp. 283-295.

24 K. Sudhoff, *Rudolf Virchow und die Deutschen Naturforscherversammlungen* (con discorsi di Virchow), Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1922, p. 191.

convergenze tra evoluzione biologica e trasformazione storico-sociale, ma basta che ricordiamo la lode che nel *Capitale* Marx tributava a Darwin<sup>25</sup>.

Erano segni che la teoria dell'evoluzione tendeva ad uscire dal puro ambito degli studi biologici per diventare tra l'altro un'idea-guida della visione del mondo dei socialisti<sup>26</sup>. Du Bois-Reymond, pur essendo un sostenitore del darwinismo ben più convinto di Virchow, si mostra sulla sua stessa posizione di cautela circa l'insegnabilità scolastica di quella teoria. Anzi egli esprime pubblicamente tale posizione vari mesi prima del suddetto intervento virchowiano del 22 settembre 1877. In un discorso su *Storia della civiltà e scienza naturale*, del 24 marzo dello stesso anno, du Bois afferma tra l'altro: «Il darwinismo, di cui peraltro io sono seguace, deve restare lontano dal ginnasio»<sup>27</sup>. Secondo du Bois il darwinismo va bene per i livelli superiori di cultura, non per gli studenti ginnasiali né tanto meno per le masse popolari. In quell'epoca infatti sono molti a pensare che esso può favorire il materialismo (inteso spesso banalmente come materialismo etico, come un edonismo da bruti) in quanto fa risalire l'uomo in tutti i suoi aspetti ad uno sviluppo del mondo animale. Gli immaturi e gli incolti potrebbero esser tratti a pensare che, essendo tutta la realtà determinata unicamente da leggi e processi della materia, non ha senso alcun ideale superiore per cui impegnarsi e sacrificarsi, sicché rimarrebbe solo la dimensione animalesca.

La sottolineatura darwinista dell'animalità dell'uomo potrebbe insomma contribuire a giustificare le pretese di soddisfacimenti materiali e quindi le rivendicazioni economiche delle masse popolari fomentate dai socialisti. E per contraccolpo ci sarebbe il pericolo che il potere statale reagisca all'avanzata delle masse, favorita dalle nuove dottrine, con un inasprimento generale del clima politico interno<sup>28</sup>. Occorre quindi cercare di non provocare una chiusura degli spazi faticosamente ottenuti alla libertà della scienza e della cultura.

È sintomatico che il discorso di Virchow del '77 sia intitolato *Sulla libertà della scienza nella moderna vita statale*. Il suo messaggio principale è che lo scienziato deve guardarsi dal divulgare concezioni che, in certi ambienti popolari, possono venire «ingrandite» e travisate in modo da fomentare idee poco favorevoli al senso di disciplina e al rispetto di importanti valori sociali. Gli scienziati devono sapersi imporre una «rinuncia alle passioni personali», cioè una rinuncia a trarre dalle scienze le conclusioni più coerenti sul piano

25 Cfr. F. Vidoni, *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, con presentazione di P. Omodeo, Bari, Dedalo, 1985.

26 Cfr. R.J. Geary, *Difesa e deformazione del marxismo in Kautsky*, nel vol. dedicato alla *Storia del marxismo contemporaneo*, «Annali dell'Istituto G. Feltrinelli» 1973, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 101 e sgg.

27 E. du Bois-Reymond, *Kulturgeschichte und Naturwissenschaft* (1877), in *Reden* cit., p. 617.

28 K. Bayertz, *Darwinismo e libertà della scienza* cit., p. 289.



della concezione del mondo; devono saper evitare di provocare allarmismi come quelli che potrebbero derivare da un'applicazione totale del meccanicismo a ogni campo del reale o da un'insistenza sulla teoria dell'evoluzione. Di qui il richiamo al vecchio tema del senso di responsabilità e autolimitazione dello scienziato. Diversa era la tattica di Haeckel, che si batteva a spada tratta per l'introduzione generalizzata del darwinismo, in cui individuava la base di una completa visione del mondo, della società e della politica<sup>29</sup>. In pratica Haeckel cercava di far vedere che, anche se l'evoluzionismo poteva presentare una visione materialistica o quanto meno (nel suo linguaggio) «monistica» e irreligiosa, ciò non comportava i temuti riflessi etico-sociali. Secondo lui non c'era pericolo di collusione della teoria evoluzionistica col socialismo, al quale anzi essa, nel suo significato genuino, era diametralmente opposta. Infatti, diceva, «la teoria della selezione insegna che nella vita dell'umanità, come in quella delle piante e degli animali, solo una piccola minoranza privilegiata arriva sempre e dovunque a vivere e a svilupparsi», il che implica semmai un principio «aristocratico», anche se non nel senso della nobiltà tradizionale<sup>30</sup>. E questa tesi, che non riesce subito a sfondare, viene sviluppata dal suo collaboratore Oskar Schmidt<sup>31</sup>.

Da questa delineazione del dibattito sul materialismo e poi di quello (connesso) sul darwinismo emerge che nel giro di pochi lustri, in Germania, le posizioni materialistiche vennero praticamente emarginate, anche se dalla Francia Paul Janet nel 1864 aveva espresso la convinzione che la Germania fosse ormai sulla via del materialismo ed E. Caro, nel 1868, aveva ritenuto di dover dire: «La Germania idealista sta diventando, ad ogni ora che passa, assai decisamente materialista»<sup>32</sup>. Tra i motivi della restrizione del fronte materialistico non è certo secondario lo choc provocato nelle classi di tutta Europa dalla Comune parigina del '71, che determinò un clima di sospetto verso tutte le idee che in qualche modo potevano avere implicazioni rivolu-

29 Il «monismo» di Haeckel equivaleva in pratica ad un materialismo (se non fosse per il fatto che nella materia, negli stessi atomi, inseriva una dimensione «psichica», postulando in tal modo, con linguaggio goethiano, una unità spirito-materia). Ad ogni modo la lotta per il materialismo rimaneva in pratica una bandiera del movimento operaio, il cui rapporto con Haeckel d'altronde era alquanto contraddittorio. Socialisti erano molti lettori di Haeckel, il quale però si preoccupava di sganciare l'evoluzionismo da ogni connessione col socialismo, anzi di mostrarne la totale incompatibilità.

30 E. Haeckel, *Freie Wissenschaft und freie Lehre* (1878), in *Id.*, *Gemeinverständliche Werke* cit., V, p. 270.

31 O. Schmidt, *Darwinismus und Sozialdemokratie. Ein Vortrag gehalten bei der 51. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Cassel*, Bonn, E. Strauss, 1878.

32 P. Janet, *Le matérialisme contemporaine en Allemagne. Examen du système du docteur Büchner*, Paris, Baillière, 1864; E. Caro, *Le matérialisme et la science*, Paris, Hachette, 1905, p. 73.

zionarie, connessioni con il socialismo e cose simili. I pensatori legati al mondo delle scienze naturali comunque in genere non tornano all'idealismo. Si attestano invece per lo più – come già detto – su una posizione agnostica, spesso basandosi sull'affermazione di una serie di *limiti* più o meno invalicabili della conoscenza scientifica. A questo proposito occorre richiamare un ulteriore dibattito, vertente stavolta appunto sui limiti della conoscenza scientifica, passato alla storia come *Ignorabimusstreit*.

Per entrare nel contesto della discussione è intanto da ricordare che, siccome l'avanzare delle scoperte scientifiche poteva sembrare ormai in grado di spiegare fino in fondo la formazione del cosmo, della vita, dell'uomo, del pensiero, e quindi sembrava soppiantare le concezioni del mondo tradizionali, a sfondo metafisico-religioso, un modo di reagire da parte di quanti temevano questa prospettiva tendenzialmente atea e materialistica fu di riprendere la tematica, già affrontata da Kant, dei limiti della conoscenza scientifica. All'incirca dalla metà dell'Ottocento il richiamo a tali limiti in Germania diventa sempre più forte e crescono gli scritti dedicati a questo tema. L'insistenza su di esso è dapprima una caratteristica di spiritualisti come Lotze o di seguaci, a vario titolo, del criticismo kantiano e di Schopenhauer (tra i quali è interessante notare Nietzsche). Ciò non doveva essere particolarmente sorprendente.

Un'enorme sorpresa invece fu provocata da du Bois-Reymond, personaggio divenuto importante anche per la politica culturale del nuovo Reich in quanto segretario dell'Accademia delle Scienze. In una relazione su *I confini della conoscenza della natura* al Congresso dei naturalisti e medici tedeschi tenutosi a Lipsia nel 1872, questo scienziato, fino allora considerato sostanzialmente vicino ai materialisti, dichiarò impossibile per principio che la scienza naturale giungesse a spiegare i propri concetti fondamentali, materia e forza, nonché, in secondo luogo, il sorgere della coscienza nel vivente. Il primo di questi due «enigmi» è motivato da du Bois col fatto che la concezione meccanica, considerata ancora la base di tutta la scienza, suppone l'esistenza di atomi materiali con certe caratteristiche e tenuti insieme da forze. Se ci mettiamo però a indagare che cosa sia veramente in se stesso l'atomo che costituisce la *materia*, andiamo incontro a una serie di aporie insolubili. Per esempio: esistono veramente atomi nel senso di particelle indivisibili oppure è gioco forza sostenere che la materia sia divisibile all'infinito? E come si fa a immaginare veramente una forza che agisce a distanza tra gli atomi? Meglio perciò considerare le entità teoriche (come oggi si usa chiamarle) di cui parla la meccanica come delle finzioni, utili finché possono aiutare il lavoro scientifico e dare risultati, senza pretendere che siano vere, ossia che corrispondano a delle realtà<sup>33</sup>. La cosa viene espressa da

---

33 Oggi il problema si è spostato dall'atomo alle entità subatomiche come l'elettrone: si deve

Du Bois anche contrapponendo l'*atomo fisico*, che va bene nella misura in cui si rivela utile, all'*atomo filosofico* che contiene, potremmo dire, implicazioni ontologiche indimostrate e indimostrabili. Il secondo enigma deriva dal fatto che, anche se spiegassimo fino in fondo con le leggi della meccanica quanto avviene nelle molecole del sistema nervoso durante un fenomeno di «coscienza» (nel senso di un qualsiasi fenomeno psichico, a cominciare dalla più elementare delle sensazioni), non avremmo con ciò dato una vera spiegazione della coscienza stessa. Comprendiamo infatti che un movimento meccanico possa determinare un altro fenomeno meccanico, secondo le leggi fisiche, ma non che possa determinare qualcosa di così eterogeneo rispetto ai movimenti fisici come ciò che proviamo ad esempio nella sensazione di un colore o di un suono.

Concludeva du Bois:

Di fronte agli enigmi del mondo materiale lo studioso della natura è da lungo tempo abituato, con virile rinuncia, a pronunciare il suo *Ignoramus*. [...] dove egli ora non sa, per lo meno in certe condizioni potrebbe sapere, e saprà forse, un giorno. Ma di fronte all'enigma, che cosa siano materia e forza, e come esse possano essere capaci di pensiero, deve, una volta per tutte, piegarsi al verdetto molto più duramente rinunciatorio: *Ignorabimus*<sup>34</sup>.

Fu questa conclusione – ribadita da du Bois in successive occasioni, particolarmente nel discorso dell'80 su *I sette enigmi del mondo*<sup>35</sup> – a dare il nome all'*Ignorabimusstreit*: una grossa serie di discussioni e prese di posizione in ambienti scientifici, filosofici, religiosi<sup>36</sup>.

Particolarmente significativa la favorevole accoglienza che quelle tesi agnostiche di du Bois incontrarono presso molti teologi, uomini di chiesa, filosofi spiritualisti e idealisti. Ciò appare dovuto al fatto che – pur senza che egli

---

pensare che abbiano anche un'esistenza nella realtà? È un problema ancora molto discusso dagli epistemologi, p. es. da I. Hacking, *Conoscere e sperimentare* (1983), trad. it. a cura di E. Prodi, Roma-Bari, Laterza, 1987.

34 E. du Bois-Reymond, *I confini della conoscenza della natura*, a cura di V. Cappelletti, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 47.

35 In questo discorso il numero degli enigmi viene ampliato a sette, comprendendovi anche problemi come la finalità in natura, l'origine della vita e del pensiero, la libertà del volere. I nuovi enigmi ora aggiunti (tranne forse la libertà) non sarebbero però «trascendenti», cioè inspiegabili in assoluto, per principio (cfr. ivi, pp. 49-80).

36 Su questo dibattito F. Vidoni, *Ignorabimus! Émile du Bois-Reymond e il dibattito sui limiti della conoscenza scientifica nell'Ottocento*, con presentazione di L. Geymonat, Milano, Marcos y Marcos, 1988 (da cui ho preso vari materiali per questo lavoro); con parecchie varianti l'edizione tedesca: *Ignorabimus! Emil du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris, Peter Lang, 1991.

smentisse la *propria* impostazione, di fatto materialistica – la sua accettazione di limiti invalicabili della conoscenza scientifica, oltre ai quali regnerebbe il mistero, sembrava perlomeno lasciare una zona franca per chi volesse mantenere alcuni capisaldi metafisico-religiosi. Al «verdetto rinunciatario» emesso da du Bois non mancarono però nemmeno gli oppositori, tra cui figurano grandi scienziati e filosofi, dal botanico Carl Naegeli e dal già ricordato Haeckel, che polemizzò nel libro intitolato significativamente *Gli enigmi del mondo* (1899), ai marxisti, a Eugen Dühring, a Mach e ai neopositivisti. Questa controversia era alimentata anche dal fatto che la concezione meccanicistica era andata incontro a molti fallimenti sia nella ricerca concreta in vari campi sia sul piano dell'analisi filosofica, dove rivelava parecchi, ingiustificati presupposti metafisici. La constatazione di queste difficoltà portò alcuni ad uno scetticismo circa i fondamenti della scienza in generale e ad una tendenza a ridurla ad una serie di operazioni praticamente utili, ma senza un valore di conoscenza obiettiva della realtà. Anche in du Bois-Reymond si può trovare una tesi simile: e infatti nel discorso del '72 sui *Confini*, prima ancora dei più noti sostenitori del carattere pragmatico o strumentale o economico delle teorie scientifiche chiama l'atomo semplicemente una «utile finzione», anche se non sembra intravedere la possibilità che questa finzione sia sostituita<sup>37</sup>. Sarà poi particolarmente Mach ad unire questa convinzione che concetti e leggi scientifiche hanno un valore utilitaristico a quella che il meccanicismo riduzionistico deve ormai lasciare il passo ad un nuovo quadro teorico capace di risultati maggiori.

Esisteva senz'altro tutta una serie di problemi interni alle teorie scientifiche, che potevano motivare prese di posizione critiche sui limiti del modello meccanico di spiegazione dell'universo. E tuttavia se esaminiamo il clima degli interventi in proposito, per esempio di quello citato di du Bois-Reymond, è difficile evitar di concludere che urgesse non certo di meno un'altra preoccupazione. Proprio in un momento in cui gli scienziati sentivano di avere le basi per farsi portatori di una visione generale (e quindi in pratica filosofica) più adatta alla società moderna e sostitutiva delle vecchie visioni a base religiosa o metafisica, ormai indebolite, in questo stesso momento tali uomini di scienza erano preoccupati per la prospettiva che la loro visione pandeterministica della realtà, se messa in mano al popolo impreparato,

---

37 Cfr. G. Cimino, *La mente e il suo «substratum»*, «Quaderni di storia e critica della scienza» 11 (1984), p. 96: «[...] du Bois-Reymond non mette in dubbio il paradigma scientifico della meccanica classica, non comprende che possano esserci altri 'modelli di scientificità, altrettanto validi quanto quello di Laplace, seppure diversi da esso'; bensì [...] denuncia l'infondatezza di un'asserzione circa la realtà ultima», cioè, direi, nega che il modello in questione (pur considerato l'unico attraverso cui la scienza possa pensare il mondo) esprima l'essenza ultima della realtà.

fosse scambiata per una concezione del mondo integralmente materialistica. Bisognava tenere ben presenti le conseguenze che gente sprovvista poteva trarre il pensare che non esistesse libero arbitrio né responsabilità umana, per cui perdeva senso ogni idealità etica, ogni spirito di sacrificio per la nazione e in generale – potremmo dire con Freud – ogni sublimazione richiesta dalla civiltà. Si sarebbe così lasciata invece via libera alle tendenze «edonistiche» e conseguentemente alle rivendicazioni delle masse.

Tutto questo appariva evitabile se si intendeva la spiegazione meccanica dei fenomeni solo come una costruzione utile, senza pretesa di esprimere la realtà. Come aveva scritto nel 1868 Huxley, se «è certo che non abbiamo conoscenza né della materia né dello spirito», poiché non sappiamo veramente che cosa siano, allora «la posizione materialistica, che nel mondo non c'è nient'altro che materia, forza e necessità, è così completamente sprovvista di giustificazione, come i più vacui dogmi teologici». L'unica cosa giustificata, per la sua utilità, è operare in campo scientifico con i concetti relativi alla materia, alla forza ecc. E infatti lo stesso Huxley mantiene ancora, in questo campo, il quadro meccanicistico, del quale viene citato come tipico esponente (accanto a du Bois-Reymond) per esempio nell'*Evoluzione creatrice* di Bergson. Non è giustificato invece il supporre che tali concetti rappresentino dei fondamenti reali unici, ultimi e assoluti della realtà (come supporrebbe, è sottinteso, la metafisica materialistica). Secondo Huxley, se ci mettiamo dal punto di vista agnostico ora illustrato, che in pratica dà un valore puramente strumentale all'immagine meccanicistica del mondo, non è da temere che i suddetti concetti scientifici portino ad un «materialismo e necessarismo» distruttore della morale<sup>38</sup>.

Che una molla essenziale del ricorso di du Bois ad una posizione agnostica fosse una preoccupazione etico-sociale emerge particolarmente da un suo discorso dell'80. Si accetta facilmente, dice, la necessità meccanica in tutti i fenomeni naturali e anche in ciò che riguarda l'uomo; questo però fino a che non viene investito il campo delle azioni moralmente e personalmente più significative, in cui si tratta di stabilire la responsabilità degli individui. Perché questa sia salva, gli uomini devono almeno esser *convinti* di essere liberi. Du Bois mostra interesse per la tesi di Galiani secondo cui, pur essendo il mondo retto da necessità, basta che l'uomo *si creda* libero perché possa esserci coscienza, rimorso, ricompensa o pena<sup>39</sup>. In ogni caso lo scienziato non deve togliere queste convinzioni morali diffondendo tra persone spro-

38 Th.H. Huxley, *Le basi fisiche della vita* (1868), nella raccolta di suoi saggi *Il posto dell'uomo nella natura*, a cura di E. Padoa, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 79-108.

39 Cfr. il discorso *I sette enigmi del mondo*, in É. du Bois-Reymond, *I confini della conoscenza della natura* cit., p. 72, nota 36.

vedute e facili a malintesi l'idea di un mondo governato da cima a fondo da una cieca necessità meccanica.

È probabile che personalmente du Bois-Reymond mantenesse una tendenza materialistico-meccanicistica, come si potrebbe rilevare da alcuni passi. Si veda in particolare uno dei suoi ultimi discorsi, quello *Sul neovitalismo* del 1894, ove ribadisce la concezione della natura come di un tutto che, da sempre, è retto unicamente dalle sue forze e leggi intrinseche, senza di che la «visione del mondo» del naturalista finirebbe per «gettarsi nelle braccia del soprannaturalismo». Se lo stesso Leibniz, pur mantenendo la creazione, era arrivato a considerarla come un atto puramente iniziale, dopo di che il mondo si sviluppa da solo in base alle proprie leggi, ora «si può fare ancora un passo avanti – ma allora si passa *dal soprannaturalismo al materialismo* – pensando che la materia infinita, con le sue attuali proprietà, si muova dall'eternità nello spazio infinito»<sup>40</sup>. Con tutto ciò du Bois non ama attribuirsi la connotazione di materialista e si chiama semmai *monista* (pur con modalità diverse da Haeckel), in quanto rifiuta di ammettere una seconda realtà, spirituale, distinta da quella materiale constatabile. Nemmeno il monismo peraltro secondo lui è adatto ad essere diffuso tra il popolo, e questo non perché sia una posizione rozza ma perché sono rozze le masse, le quali non sono in grado di reggere concezioni simili senza perdere il controllo dei propri comportamenti<sup>41</sup>. Si ha insomma non di rado l'impressione che le tesi agnostiche da lui formulate ad un certo punto, più che un vero e proprio abbandono di una concezione del mondo materialistica, rappresentino una specie di misura cautelativa dovuta a fattori ideologici e in particolare al timore che un materialismo elevato a visione totalizzante e diffuso a livello generale concorra ad eliminare quei fattori di contenimento sociale che sono determinate idealità etiche.

Da questo punto di vista l'agnosticismo, in pratica una forma di scetticismo (*pirronismo*, lo chiama du Bois), togliendo valore realistico alle entità postulate dal modello meccanicistico, al quale allora era legato il materialismo, poteva in pratica restituire spazio all'«idealismo» morale (come du Bois stesso lo chiamava), pur col rischio di offrire appigli alle tradizionali concezioni metafisico-religiose, le quali infatti cercarono subito di inserirsi negli spazi che in tal modo sembravano venirsi a riaprire. Possiamo quindi dire che ancora una volta era determinante – in questi dibattiti che, partendo da temi legati alle scienze, mettevano in subbuglio il mondo culturale e politico tedesco – la questione della responsabilità morale e civile dello scienziato, soprattutto nel momento in cui questi ambiva ad entrare nelle

40 É. du Bois-Reymond, *Reden* cit., pp. 513 e 515 (corsivo mio).

41 É. du Bois-Reymond, *La Mettrie* (1875), in *Reden* cit., pp. 513 e 515.

sfere del potere politico, come mostra di star facendo du Bois quando per esempio nel '70 chiama l'università di Berlino «il reggimento spirituale della casa Hohenzollern»<sup>42</sup>.

Che in questo periodo egli fosse effettivamente preoccupato da problemi etico-sociali è confermato dalla polemica che conduceva contro il realismo, inteso stavolta non nel senso gnoseologico ma in quello di materialismo edonistico volgare. Quanto frequente fosse allora l'equivoco accostamento tra posizione filosofica materialistica e immoralità, si intuisce anche dalle precisazioni che i materialisti si erano spesso visti costretti a fare per evitare che il loro materialismo teorico venisse scambiato per un «materialismo morale». Insomma vivevano ancora presupposti analoghi a quello di Rudolf Wagner, che molti anni prima sulla questione dell'anima aveva fatto solennemente appello alla responsabilità degli scienziati di fronte alla nazione. Sicuramente du Bois non era un Wagner, ma per lui stesso erano imprescindibili certi valori etico-sociali, anche se non più trattati in chiave religiosa.

Quello che fa le spese di questa polemica è essenzialmente il materialismo, che viene banalmente scambiato per un materialismo morale, un edonismo volgare. La rude schematicità di questa polemica è legata alla preoccupazione per l'avanzare delle masse sulla scena politica, per la loro partecipazione sempre più vasta in tutti i campi, soprattutto per la loro crescente indocilità, anche se du Bois ostenta una sprezzante indifferenza per le lotte di classe: fenomeno sempre esistito, dice, ma che non ha mai vinto e non è mai riuscito, con le sue grette pretese realistico-materialistiche, a distruggere la «civiltà»<sup>43</sup>. Dalle allusioni che fa emerge chiaramente che anche lui (come molti intellettuali europei) era stato scioccato dalla Comune di Parigi, primo tentativo storico di attuazione di idee socialiste. Eventi del genere nella propaganda antisocialista venivano spesso demonizzati come attentati alla civiltà, identificata al solito con i valori dell'ideologia dominante<sup>44</sup>.

Troviamo in du Bois – ma si potrebbe vedere lo stesso anche in parecchi altri autori – una serie di (equivoci) nessi concettuali di questo tipo: il materialismo (quello filosofico, s'intende, non semplicemente quello metodologico, che va bene in campo scientifico) si collega all'edonismo, che a sua volta marcia insieme con la partecipazione popolare, con la democrazia e, al limite, con il socialismo, che rappresenterebbe la distruzione della civiltà. Alla dife-

42 É. du Bois-Reymond, *Der deutsche Krieg* (1870), ivi, p. 418.

43 É. du Bois-Reymond, *Kulturgeschichte und Naturwissenschaft*, ivi, p. 603.

44 Sul nesso che ci sarebbe tra il comunismo moderno e l'«epicureismo» o edonismo generalizzato cfr. ad esempio quanto scriveva E. Zeller, *Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit*, nella sua raccolta *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig, 1865, p. 79); cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 257.

sa della civiltà da simili presunti processi di imbarbarimento si sentono particolarmente adatti gli scienziati, con il loro abito di serietà e prudenza, il loro senso di disciplina e di responsabilità di fronte alla nazione.

Anche questa preoccupazione si ricollega alla funzione di guida ideale che ad un certo punto gli uomini di scienza pensano di poter rivendicare nella società. Dobbiamo tener presente il prestigio culturale che hanno ormai raggiunto talora a livello mondiale, la loro ascesa anche ad alti vertici del mondo accademico e l'avvenuta conciliazione di molti di essi con la monarchia dell'epoca di Bismarck, che coinvolge borghesia e intellettuali nella politica di grandezza nazionale (con rapida accelerazione di questo processo dopo la vittoria del '66 della Prussia sull'Austria e la successiva vittoria del '70 sulla Francia), mentre il ruolo di opposizione tende a passare, in ogni campo, prevalentemente al movimento operaio. La funzione trainante di cui si sentono investiti gli scienziati deriva inoltre dal maggior peso economico che vengono ad assumere nella nuova società industriale (e ciò vale soprattutto per fisici, chimici ecc.) come pure dalle conoscenze che detengono sull'uomo e che possono fornire una concezione più scientifica circa i comportamenti e gli ordinamenti sociali (e ciò vale soprattutto per fisiologi, patologi, antropologi, psicologi, criminologi), o infine (e ciò vale per tutti) perché si sentono come i più autentici intellettuali della nuova epoca, dappertutto più o meno contrassegnata dallo spirito positivistico.

Si può dire che quel riconoscimento del ruolo della scienza e dei suoi esponenti, che nel clima quarantottesco parecchi scienziati avevano sperato di ottenere dalla formazione di una Germania unita sotto l'egida del liberalismo, ritengono ad un certo punto di poterlo ottenere (e in parte l'ottengono) sotto la monarchia nazionale autoritaria propugnata da Bismarck. Nel nuovo clima instauratosi intorno al 1870 molti scienziati si considerano in pratica portatori dell'ideologia più adatta al nuovo Stato germanico, che da una parte (vedasi il *Kulturkampf*) pone all'occorrenza un freno agli ambienti religiosi tradizionali, dall'altra comincia a dover fronteggiare la nascente minaccia del socialismo. Da una parte si tratta quindi di ridimensionare, grazie alla diffusione del modo di pensare «positivo» affermatosi negli ambienti scientifici, l'influenza delle vecchie ideologie teologico-metafisiche; dall'altra parte si tratta di evitare (grazie alla cautela propria dell'atteggiamento scientifico) quella caduta nel materialismo che teoricamente si presenta come una generalizzazione eccessiva, analoga ai precedenti abusi metafisici, e che praticamente appare pericolosa perchè giustificherebbe l'edonismo e quindi le rivendicazioni delle masse.

Il prudente agnosticismo filosofico, che rifiuta idealismo e materialismo come parimenti metafisici e alieni dalla mentalità scientifica, si fa avanti dunque come una posizione al di sopra delle parti, appropriata ad esprimere il ruolo di conciliatori nazionali e di nuovi ideologi sociali che gli scienziati dell'epoca tendono ad assumere.



Se il dibattito sull'*ignorabimus* ha avuto tanta ampiezza e intensità, ciò non è dovuto certo soltanto alle questioni teoriche interne (che pure c'erano, come abbiamo accennato) riguardo ai principi e fondamenti della scienza naturale. Il versante ideologico della discussione – legato a preoccupazioni esterne alle questioni scientifiche come tali, ma spesso notevolmente intrecciato con queste – risalta meglio se inquadrato in quella più ampia serie di dibattiti che vennero suscitati dalla minaccia del materialismo che appariva sollecitato dagli sviluppi delle scienze. Se il materialismo filosofico presentava ancora qualche «rozzezza», si preferì affrettarsi ad archiviare (magari insieme all'idealismo per non apparire parziali), invece che cambiare, come avrebbe voluto per esempio Engels<sup>45</sup>, la sua «forma» onde adeguarlo ai profondi cambiamenti introdotti da nuove, rivoluzionarie concezioni scientifiche. La tendenza a criticare il materialismo identificandolo col meccanicismo si può vedere dal modo in cui il chimico-filosofo Wilhelm Ostwald (seguace di Mach) presenta la propria critica al modello meccanicistico, in un lavoro il cui titolo originario è significativamente *Il superamento del materialismo scientifico* (1895)<sup>46</sup>. Siccome, dice, certi nuovi settori della scienza fisica come l'elettromagnetismo non possono essere interpretati in base alla meccanica, bisogna dichiarare superata la usuale concezione materialistica del mondo, secondo lui fondata appunto sul meccanicismo. In altre parole, se gli atomi non sono la vera realtà, se non esistono particelle ultime che siano qualcosa di solido e indivisibile, non esiste la «materia» e quindi non ha senso il materialismo.

Attraverso operazioni come queste veniva praticamente liquidato il materialismo, che in effetti in questo periodo, abbandonato sempre più dal pensiero borghese, finisce per diventare più che altro una bandiera filosofica di classe del movimento operaio. In quest'ultimo ambiente il materialismo militante diviene il naturale e coerente complemento filosofico della scienza intesa come base di una nuova concezione del mondo (e a questo punto sarebbe interessante documentare come fosse forte tra i socialisti la convinzione di avere nella scienza il fondamento obiettivo e sicuro appunto per una *Weltanschauung* alternativa a quelle tradizionali a sfondo metafisico-religioso)<sup>47</sup>. Si comprende

---

45 F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. a cura di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 36. Potremmo forse dire che il primo cambiamento di forma del materialismo avrebbe dovuto riguardare la sua diffusa componente necessitarista (Engels si limita a ricordare fugacemente, come elemento da trattare, una dialettica caso-necessità) per andare nella direzione di quello che L. Althusser chiamerà un *materialismo dell'aleatorio* (della contingenza, dell'«incontro»): cfr. V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico*, «Quaderni materialisti» 1 (2002), pp. 85-108.

46 Trad. it. in D. Lecourt, *Lenin e la crisi delle scienze*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 127-140.

47 Un lavoro di sintesi su questo tema è K. Bayertz, *Naturwissenschaft und Sozialismus: Tendenzen der Naturwissenschafts-Rezeption in der deutschen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts*, «Social Studies of Science» 13 (1983), pp. 355-394.

la preoccupazione di Lenin quando vide penetrare anche in questo mondo culturale socialista dottrine agnostiche o addirittura idealistiche, come, secondo lui, veniva ad essere il machismo. Questo spiega il suo drastico intervento col libro *Materialismo ed empiriocriticismo* del 1909, nel quale l'abbandono di una posizione autenticamente materialistica viene bollato come premessa di un cedimento su tutta la linea ideale che contraddistingue filosoficamente il movimento operaio. Quest'ultimo finirebbe così per essere risucchiato di nuovo nelle tradizionali posizioni spiritualistiche e religiose, che per lo più hanno smorzato o derivato la coscienza sociale e politica dei lavoratori e il loro spirito di lotta contro il sistema dominante.

In definitiva possiamo dire che nell'ambiente che abbiamo preso in considerazione, cioè nel mondo degli scienziati o anche dei filosofi che fanno riferimento alle scienze nel tardo Ottocento in Germania, pur permanendo ancora delle posizioni idealistiche o spiritualistiche (alle quali ho solo accennato) abbiamo d'altra parte un emergere di posizioni materialistiche, cui si può affiancare talvolta il cosiddetto monismo. Ma oltre a questi due poli contrapposti abbiamo una terza posizione che si viene sviluppando particolarmente in questo periodo, la quale vorrebbe rappresentare un superamento sia dell'idealismo che del materialismo e che si presenta di volta in volta come *positivismo* (termine a dire il vero poco usato in Germania) o come *realismo* o come *agnosticismo* (anche magari senza usare questo termine). Talora a dire il vero la collocazione in queste categorie è un po' problematica: per esempio il neokantismo, che in certa misura fa presa nel mondo degli scienziati, può essere considerato (specialmente in alcuni autori) come un idealismo, ma per altri versi anche come un agnosticismo (in quanto sostiene l'impossibilità di conoscere la realtà in sé, pur ammettendone l'esistenza) e in effetti ha avuto spesso una valenza agnostica<sup>48</sup>, per cui non è troppo strano il discorso di Engels quando in una prefazione del 1892 all'opuscolo *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* parla anche dell'«agnostico neokantiano»). Ma la forma di agnosticismo più diffusa tra gli scienziati dell'epoca, che spesso non erano gran che interessati a Kant, è più o meno vicina a quella lanciata in Inghilterra con questo nome da Huxley (ispirandosi a Hume) e condivisa da personaggi come Darwin, Spencer, Tyndall; è anche quella che in Francia si può trovare per esempio nel notissimo fisiologo Claude Bernard<sup>49</sup>; e che in Germania, suppergiù nello stesso periodo, si è formata in occasione dei vari dibattiti sul materialismo o sui limiti della conoscenza scientifica. L'agnosticismo viene così ad essere la più diffusa e tipica posizione filosofica degli scienziati di quell'epoca, mentre il materialismo, dalla maggior parte di

---

48 Sul nesso criticismo-agnosticismo, cfr. G. Cimino, *La mente e il suo «substratum»* cit., pp. 213 e sgg.

49 Ivi, pp. 95, 204 sgg., 212 e sgg.

essi come pure da molti filosofi, viene relegato ad un atteggiamento metodologico all'interno della prassi scientifica.

A questo tipo di discussioni, che dalla fine dell'Ottocento si prolungano fino agli inizi del Novecento, va collegato tra l'altro il discorso engelsiano-leniniano sul *materialismo spontaneo degli scienziati*<sup>50</sup>. Nelle loro ricerche gli scienziati seguono in pratica un atteggiamento materialistico; quando poi però si vogliono dare uno sfondo filosofico finiscono magari nell'idealismo o più spesso ancora nell'agnosticismo. Già Engels aveva detto che l'agnosticismo è un «materialismo che si vergogna». Lenin intende precisamente contestare la dicotomia tra materialismo nella prassi scientifica e agnosticismo in filosofia. A suo avviso quegli scienziati che si presentano filosoficamente agnostici rifiutano di adottare una filosofia coerente e di dare alla scienza un significato anche in ordine a una generale concezione del mondo.

Occorre inoltre togliere un fondamentale equivoco teorico su cui fanno leva gli antimaterialisti e sganciare per questo il materialismo dallo stato delle conoscenze specifiche sulla materia che si hanno in un determinato momento storico (in questo caso, in particolare, dal meccanicismo). La validità del concetto filosofico del materialismo non dipende dal fatto che le entità elementari, per esempio gli atomi, di cui parla la scienza dell'epoca costituiscano la realtà ultima, per così dire i mattoni di cui è fatto il mondo. Lenin è convinto che prima o poi si scenderà con l'analisi anche a livello subatomico e che quindi i limiti della conoscenza in questo campo si sposteranno oltre, senza mai giungere a elementi ultimi. Ma ciò non porta in ogni caso alla fine del materialismo, perché, egli dice, «l'unica 'proprietà' della materia, il cui riconoscimento è alla base del materialismo filosofico, è la proprietà di essere una realtà obiettiva, di esistere fuori della nostra coscienza»<sup>51</sup>, il che viene attestato dalla percezione sensibile.

50 Una ripresa della questione con nuove modalità si avrà poi in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati. Corso di filosofia per operatori scientifici* (1967), a cura di M. Turchetto, Milano, Unicopli, 2000: per Althusser il «rapporto della filosofia con le scienze costituisce la determinazione *specificamente* della filosofia» (p. 60). Egli intende contrastare lo «sfruttamento» delle scienze da parte di filosofie idealistiche, che le distorcono in funzione di determinate ideologie (funzionali ad interessi «pratici»), e propone una «nuova Alleanza tra gli operatori scientifici e una filosofia materialista che rispetti e serva la pratica scientifica» (p. 100). A questo scopo cerca di distinguere nello stesso campo scientifico l'*elemento materialista* («spontaneo» negli scienziati) da quello idealista o spiritualista che proviene dall'esterno della scienza stessa e che si insinua soprattutto nei suoi momenti di «crisi» (p. 90 e sgg.).

51 V.I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, trad. it. a cura di F. Platone, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 255. Sull'interpretazione leniniana di Mach cfr. p. es. Ph. Frank, *La scienza moderna e la sua filosofia* (1961), trad. it. a cura di M.C. Gavalotti, Bologna, il Mulino, 1973, cap. 11; L. Geymonat, *Metodologia neopositivistica e materialismo dialettico*, nel quaderno *Sul marxismo e le scienze* di «Critica marxista» 6 (1972), pp. 24-40.

Lenin, come già Engels, chiama agnostici sia quelli che (come Kant) dicono che non possiamo conoscere la realtà in sé (pur ammettendo che questa esista anche indipendentemente da noi), sia quelli per i quali una simile realtà non esiste. Oltre a Kant e a Hume, nel suo elenco degli agnostici contenuto nel discusso libro su *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin ritiene di dover aggiungere, com'è noto, Avenarius e Mach per le loro posizioni fenomenistiche, che «negano la realtà obiettiva come fonte delle nostre sensazioni». Per il materialista invece, dice Lenin, «le nostre sensazioni sono l'immagine dell'unica e ultima realtà obiettiva, ultima non perché sia conosciuta a fondo, ma perché non c'è e non può esserci altra realtà all'infuori di quella»<sup>52</sup>.

Il materialismo dunque sussiste anche se non possiamo mai dire di avere una conoscenza assoluta ed esaustiva della materia. In sostanza Lenin non fa che tornare al significato più ovvio e originario del termine materialismo: primo e fondamentale discrimine è la negazione di entità «spirituali» intese come diverse da ciò che (direttamente o indirettamente, effettivamente o in linea di principio) possiamo cogliere con i sensi. In altre parole Lenin si fonda su un sensismo realistico, evitando la versione fenomenistica, avviata da Berkeley, della teoria empiristica della conoscenza fondata sulla sensazione.

Mentre dunque secondo una prospettiva di tipo sensistico per essere materialisti l'essenziale è non riconoscere entità diverse da ciò che in qualche modo può essere colto sensibilmente, molti altri ritenevano invece che il materialista, per essere giustificato come tale, avesse l'onere di conoscere la realtà ultima della materia, di sapere che cos'è la materia in sé (per esempio di sapere con certezza che gli atomi ci sono e che hanno determinate caratteristiche). Era come se dicessero: come fai ad essere materialista se non sai nemmeno com'è in se stessa la materia? Si riteneva che il materialista dovesse essere per forza un assolutista sul piano conoscitivo; e poiché evidentemente una simile conoscenza assoluta non poteva essere raggiunta, si riteneva dimostrata l'autocontraddittorietà del materialismo stesso.

---

52 Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo* cit., p. 124 e sgg.

## ALTHUSSER E MONOD: UNA «NUOVA ALLEANZA»?

MARIA TURCHETTO

### *Incontro*

**T**ra l'ottobre e il novembre del 1967 Louis Althusser tiene alcune lezioni introduttive al «corso di filosofia per operatori scientifici» organizzato presso l'École Normale Supérieure di Parigi. Nello stesso anno Jacques Monod, premio Nobel per la medicina, è stato nominato professore di biologia molecolare al Collège de France; il 3 novembre tiene la sua lezione inaugurale, che verrà pubblicata integralmente da *Le Monde* il 30 novembre. È una lezione estremamente significativa: Monod esplicita in essa la sua concezione della scienza, anticipando i temi che confluiranno nel suo celeberrimo «saggio di filosofia naturale», *Il caso e la necessità*, pubblicato nel 1970 e destinato ad avere vastissima eco.

Althusser coglie immediatamente l'importanza della lezione inaugurale di Monod e dedica ad essa la sua quarta lezione introduttiva<sup>1</sup>. Si tratta infatti di «un documento eccezionale, di una qualità scientifica e di una onestà intellettuale senza pari»<sup>2</sup>, su cui possono essere messe alla prova le tesi, esposte nelle lezioni precedenti, sulla «filosofia spontanea degli scienziati» e sul suo «sfruttamento» da parte di *altre* filosofie, eminentemente pratiche.

La «congiuntura» non è fortunata, oppure per usare la terminologia degli scritti althusseriani degli anni '80<sup>3</sup> – non fa «presa»: non è sufficiente a porre le premesse di uno scambio effettivo tra i due autori. C'è un problema linguistico che disturba il dialogo. Nel 1967 Althusser milita nel PCF, ed è ancora «un filosofo che avanza mascherato»<sup>4</sup>: portatore di una critica radicale al

---

1 Le cinque lezioni introduttive di Althusser e la lezione inaugurale di Monod sono ora raccolte in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, a cura di M. Turchetto, Milano, Unicopli, 2000.

2 Ivi, p. 107.

3 Cfr. in particolare il saggio *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Unicopli, 2000, p. 55 e sgg.

4 Cfr. L. Althusser, *Sulla filosofia*, a cura di A. Pardi, Milano, Unicopli, 2001, p. 42. Nelle «conversazioni con Fernanda Navarro» raccolte in questo volume, Althusser spiega la sua scelta di portare avanti una critica *politica* all'interno del PCF attraverso l'intervento di

marxismo ortodosso, ne mantiene tuttavia la terminologia. In particolare, usa ancora l'espressione «materialismo dialettico»<sup>5</sup>, benché in un'accezione lontana anni luce non solo dal *diamat* di stretta osservanza ma anche dalle formulazioni engelsiane, e non esita ad affibbiarla alla «filosofia spontanea dello scienziato (biologo)» Monod, giudicandolo «in risonanza diretta con una tendenza filosofica ben precisa: il materialismo dialettico»<sup>6</sup>.

Questo fatto è strabiliante nel testo di Monod, esemplare sotto questo aspetto. Monod non si dichiara materialista, né dialettico. Queste parole non sono presenti nel suo testo. Ma tutto ciò che egli dice della biologia moderna manifesta una profonda tendenza materialista e dialettica, riscontrabile in positive affermazioni accostate a determinate condanne filosofiche<sup>7</sup>.

Monod non poteva certo apprezzare un simile «omaggio»<sup>8</sup>: l'idea di essere incluso nel «materialismo dialettico» – assimilato a Lysenko! – doveva fargli semplicemente orrore. Così, se nella lezione inaugurale aveva riservato a Engels solo una battuta<sup>9</sup>, ne *Il caso e la necessità* avrà cura di argomentare per esteso una condanna senza appello del materialismo dialettico, dedicandogli alcuni paragrafi, sia per prenderne definitivamente le distanze, sia perché ritiene che il marxismo «ancor oggi esercita una profonda influenza anche al di fuori dell'ambito pur vasto dei suoi sostenitori»<sup>10</sup>. Del materiali-

tipo teorico: «se fossi intervenuto pubblicamente sulla *politica* del Partito [...] sarei stato subito escluso, per lo meno fino al 1970, marginalizzato e senza influenza alcuna [...]. Non mi restava dunque che un solo modo di intervenire [...]: attraverso la *teoria pura*» (ivi, p. 40). In seguito afferma di aver proceduto «un po' [...] alla maniera di Spinoza che, per criticare la filosofia idealista di Descartes e dei filosofi scolastici, '*partiva da Dio stesso*' [...] piegando così i suoi avversari per l'impossibilità di rifiutare un intervento filosofico che invocava l'onnipotenza di Dio». «Come diceva anche Descartes, 'ogni filosofo avanza mascherato'», commenta Fernanda Navarro, e Althusser risponde: «Esattamente. Spinoza semplicemente interpretava Dio in termini atei» (ivi, p. 42).

- 5 Solo nelle opere degli anni '80 troviamo un esplicito rifiuto non solo della «nefasta concezione» (ivi, p. 40) ma anche dello stesso termine «materialismo dialettico», definito «logaritmo giallo, come [Marx] amava chiamare le assurdità» (ivi, p. 41).
- 6 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 111.
- 7 Ivi, pp. 109-110.
- 8 «Il testo di Monod è ai nostri occhi un testo eccezionale, al quale tengo a rendere pubblicamente omaggio. Non è che l'omaggio di un filosofo. Sarei felice che venisse accolto per ciò che è, un omaggio filosofico, ma pur sempre un omaggio» (ivi, p. 108).
- 9 Monod cita un passo della *Dialettica della Natura* in cui Engels nega il secondo principio della termodinamica (cfr. J. Monod, *Lezione inaugurale*, in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., *Appendice*, p. 175): è «una punta di fioretto elettrica», come osserva Althusser (ivi, p. 122), il quale tuttavia ha ragione nell'osservare, più oltre, che nella lezione inaugurale Monod, pur distinguendosi dal marxismo, non gli «dichiara guerra», come fa invece nei confronti delle concezioni religiose alla Teilhard de Chardin (ivi, p. 129). Le cose cambiano decisamente in *Il caso e la necessità*, in cui Monod tratta apertamente il «materialismo dialettico» marxista da *nemico* della scienza.
- 10 J. Monod, *Il caso e la necessità*, trad. it. a cura di A. Busi, Milano, Mondadori, 1997, p. 35.

smo dialettico Monod non soltanto rifiuta l'impianto teleologico di fondo e l'idea della conoscenza come «rispecchiamento», «proiezioni animistiche» che di fatto comportano l'abbandono del postulato di oggettività<sup>11</sup>; egli tiene anche a sanzionarne il «fallimento epistemologico», cioè il fatto che in nome di questa teoria sono state respinte acquisizioni scientifiche fondamentali.

Si tratta di un'interpretazione non soltanto estranea alla scienza, ma incompatibile con essa, come si è potuto constatare ogni volta che i dialettici materialisti, uscendo dal puro vaniloquio «teorico», hanno voluto illuminare le vie della scienza sperimentale con l'ausilio delle loro concezioni. Lo stesso Engels (pur avendo della scienza a lui contemporanea una conoscenza profonda) era stato indotto a rifiutare, in nome della dialettica, due tra le più grandi scoperte del suo tempo: il secondo principio della termodinamica e (malgrado la sua ammirazione per Darwin) l'interpretazione puramente selettiva dell'evoluzione. E proprio in virtù di questi principi Lenin attaccava, e con quale violenza, l'epistemologia di Mach; Zdanov, più tardi, ordinava ai filosofi russi di prendersela con «le diavolerie kantiane della scuola di Copenaghen»; Lysenko accusava i genetisti di sostenere una teoria assolutamente incompatibile con il materialismo dialettico, e perciò necessariamente falsa. Malgrado i dinieghi dei genetisti russi, Lysenko aveva perfettamente ragione. La teoria del gene come determinante ereditario invariante [...] è difatti assolutamente inconciliabile con i principi dialettici [...]. Il fatto che si conosca oggi la struttura del gene e il meccanismo della sua riproduzione invariante non cambia nulla, poiché la descrizione che ne dà la biologia moderna è puramente meccanicistica<sup>12</sup>.

Monod ritiene che appunto questo «meccanicismo», caratteristica a suo parere innegabile della spiegazione del meccanismo genetico offerto dalla biologia contemporanea, gli valga l'accusa di «idealismo» che Althusser gli ha rivolto<sup>13</sup>, ma non è affatto così. Il modello di spiegazione scientifica utilizzato dalla genetica, così come Monod lo espone nella sua lezione inaugurale, è al contrario proprio ciò che Althusser apprezza e definisce «tendenza materialista dialettica», certo servendosi di un termine assai compromesso e ambiguo. La «tendenza idealista» sta invece nel concetto di «noosfera» che Monod impiega, oltre che nell'«etica della conoscenza» che egli propone come soluzione dell'«alienazione moderna»: dunque nella concezione della storia e nella «presa di posizione politica»<sup>14</sup> contenute nel discorso di Monod.

11 Per Monod il «postulato di oggettività» – come vedremo oltre – si sostanzia nel «rifiuto sistematico a considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza 'vera' mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali, cioè di 'progetto'» (ivi, p. 25).

12 Ivi, pp. 40-41.

13 Cfr. ivi, p. 41.

14 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 131.

L'incomprensione è notevole: oggi sappiamo bene che Althusser aveva per il *diamat* ancor meno tenerezza di Monod<sup>15</sup>. Ma negli anni '60 non doveva essere facile stabilire un dialogo corretto tra uno scienziato e un filosofo marxista, soprattutto se quest'ultimo parlava ancora di «dialettica». È proprio questa – non certo il termine «materialismo» – la parolina che compromette la comunicazione. In *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Althusser impiega il termine «dialettica» con molta parsimonia e con una certa consapevolezza della sua inadeguatezza: è un vecchio modo per dire che il tutto è superiore alla somma delle parti o per riferirsi al «salto qualitativo», allude cioè a concezioni *non riduzioniste* o *non meccaniciste* che certamente hanno trovato negli sviluppi delle scienze contemporanee formulazioni meno fumose. Riteneva anzi che proprio Monod, con la categoria di «emergenza», contribuisca a rinnovare l'enunciazione di questioni che il marxismo ha «cercato di pensare»<sup>16</sup>. Ma per Monod «dialettica» rinvia irrimediabilmente a un impianto hegeliano e dunque *teleologico*, ai «vaniloqui metafisici» della tesi-antitesi-sintesi e della negazione della negazione che, applicati alla natura, pretendono «di scoprire in essa un progetto ascendente [...], di renderla decifrabile e moralmente significativa»<sup>17</sup>. Perciò, contro questa «dialettica», egli dichiara se stesso e la scienza moderna *meccanicista*<sup>18</sup>.

---

15 Entrambi considerano il materialismo dialettico – inteso come «concezione dell'Accademia delle Scienze dell'URSS» (cfr. L. Althusser, *Sulla filosofia* cit., p. 40) – un'«ideologia», anche se Monod non avrebbe usato questo termine, cioè un apparato teorico di legittimazione. «Non si dimentichi d'altro canto che il materialismo dialettico rappresenta un corollario relativamente tardivo dell'edificio socioeconomico già eretto da Marx, corollario chiaramente destinato a fare del materialismo storico una 'scienza' fondata sulle leggi della Natura stessa», scrive Monod (J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 38). L'Althusser degli anni '80 è assai più severo: «volevo che si abbandonassero le tesi impensabili del materialismo dialettico [...] che regnavano allora come dominatrici assolute su tutti i partiti comunisti occidentali [...]. Mi sembrava imperativo disfarsi del monismo materialista e delle sue leggi dialettiche universali: nefasta concezione dell'Accademia delle Scienze dell'URSS che sostituì la 'materia' allo 'Spirito' o all'«Idea assoluta» hegeliana. Consideravo che fosse un'aberrazione credere – e imporre la credenza – che si potesse dedurre direttamente la scienza e addirittura l'ideologia e la politica marxiste-leniniste dall'applicazione in termini scientifici e politici delle supposte 'leggi' di una presunta dialettica [...]. Penso che l'URSS abbia pagato cara questa impostura filosofica. Non credo di esagerare dicendo che la strategia politica di Stalin e tutta la tragedia dello stalinismo sono state, in parte, causate dal 'materialismo dialettico', mostruosità filosofica destinata a giustificare il potere e a servirgli da garanzia – schiacciando l'intelligenza» (L. Althusser, *Sulla filosofia* cit., pp. 40-41).

16 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 111.

17 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 40.

18 Lasciando perplesso anche un autore che certo con il «materialismo dialettico» non ha nulla a che fare come Piaget. Si veda, in proposito, J. Piaget, *Hasard et dialectique en épistémologie biologique*, «Sciences» 711 (1971), pp. 25-36.



Se Monod fraintende la critica che Althusser gli rivolge, Althusser è invece – a mio avviso – sinceramente interessato al modello di scientificità prospettato da Monod. Il biologo francese non rappresenta un semplice esempio scelto per illustrare lo scarto tra la «filosofia spontanea» praticata dallo scienziato e la «filosofia» professata dall'uomo di cultura che indica e propone il proprio sistema di valori. Althusser è *direttamente* interessato ad alcune categorie impiegate da Monod, proprio per la possibilità che offrono di riformulare senza equivoci problematiche che il marxismo ha «cercato di pensare»: ai concetti di *sistema* (così com'è impiegato nell'espressione «sistema vivente») e di *emergenza*, che contribuiscono a chiarire cosa debba intendersi per *materialismo*; alla nozione di *noosfera*, la cui critica consente di precisare cosa debba intendersi per storia e per *materialismo storico*; infine, alla tematica relativa all'articolazione di *caso e necessità*, che riemergerà soprattutto negli scritti degli anni '80 intorno alla nozione di *materialismo aleatorio*. Ritengo perciò che un confronto più accurato tra le posizioni epistemologiche di Monod e quelle di Althusser possa servire a una migliore comprensione di queste ultime.

#### *Monod: evoluzione e selezione delle idee*

Vediamo, innanzitutto, la posizione di Monod, che cercherò di ricostruire utilizzando sia la lezione inaugurale del 1967, sia il più argomentato *Il caso e la necessità*. Il *materialismo* di cui Monod fa professione – senza chiamarlo con questo nome, per evitare confusioni con l'abborrito materialismo dialettico – ha un forte elemento in comune con quello di cui parla Althusser negli scritti degli anni '80, definendolo come «corrente sotterranea» rispetto alla «tendenza dominante» dell'idealismo: per Althusser, perché si dia un materialismo autentico – e non semplicemente un «idealismo rovesciato»<sup>19</sup> – è necessario il rifiuto della spiegazione in termini di cause finali; tale rifiuto è in qualche modo *più importante* della negazione dell'esistenza di sostanze spirituali. Così in Monod: il biologo francese definisce la propria posizione filosofica *contro* due tesi, che chiama rispettivamente l'«illusione dualistica» e la «proiezione animistica». Contro la prima – che coincide con il dualismo metafisico cartesiano tra «sostanze materiali» e «sostanze spirituali» – enuncia un solido monismo ontologico, senza tuttavia insistere troppo nella sua difesa. Il dualismo è, tutto sommato, un'illusione tollerabile: in attesa di una piena verifica empirica dell'i-

---

19 «Si deve parlare di materialismo con diffidenza: la parola non fa la cosa, e se si guarda bene la maggior parte dei materialismi non sono che degli idealismi rovesciati. Esempio: il materialismo del secolo dei Lumi e qualche passaggio di Engels» (L. Althusser, *Sulla filosofia* cit., p. 61).

potesi monista, che verrà da una più estesa conoscenza della fisiologia del cervello<sup>20</sup>, possiamo convivere in pace con chi crede nello «spirito».

Compiendo un'analisi oggettiva, siamo tuttavia costretti a scorgere un'illusione in questo apparente dualismo dell'essere. Illusione tuttavia così intimamente connessa all'essere stesso che sarebbe vano sperare di dissolverla per sempre nella comprensione immediata della soggettività o di imparare a vivere affettivamente, moralmente senza di essa. E del resto perché si dovrebbe? Chi potrebbe dubitare della presenza dello spirito? Rinunciare all'illusione che vede nell'anima una «sostanza immateriale» non significa negare la sua esistenza, ma al contrario cominciare a riconoscere la complessità, la ricchezza, l'insondabile profondità del retaggio genetico e culturale, al pari dell'esperienza personale, cosciente o no, che costituiscono nell'insieme il nostro essere, unico e innegabile testimone di se stesso<sup>21</sup>.

Nessuna tolleranza invece per la «proiezione animistica», ossia per l'interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali. Il rifiuto di ogni spiegazione teleologica è definito da Monod come il *postulato di oggettività* senza il quale non può darsi sapere scientifico:

La pietra angolare del metodo scientifico è il postulato dell'oggettività della natura, vale a dire il rifiuto sistematico a considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza «vera» mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali, cioè di «progetto»<sup>22</sup>.

Come abbiamo già osservato, Althusser è altrettanto intransigente nel pretendere il rifiuto del finalismo: ogni materialismo che non abbia questo requisito continua a obbedire «al 'principio di ragione', cioè al principio secondo il quale ogni cosa esistente, che sia ideale o materiale, è sottoposta alla domanda sulla *ragione della sua esistenza*», cioè alla doppia questione dell'Origine e del Fine, ed è un mero *materialismo dichiarato* che di fatto «riafferma, specularmente e negativamente, l'idealismo»<sup>23</sup>. Caso esemplare – e che sta particolarmente a cuore ad Althusser – la «nefasta concezione dell'Accademia delle Scienze dell'URSS», monista e teleologica<sup>24</sup>.

Ma torniamo a Monod. Il postulato di oggettività, introdotto in fisica da Galileo e da Cartesio con il principio di inerzia, si è affermato molto più tardi nel campo della biologia a causa del carattere evidentemente teleonomico

---

20 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 145. Monod evidentemente sottovaluta la soluzione teoretica, ad esempio spinoziana.

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 25.

23 L. Althusser, *Sulla filosofia* cit., p. 61.

24 Cfr. nota 15.

degli esseri viventi che sono, nessuno escluso, «oggetti dotati di un progetto, rappresentato nelle loro strutture e al tempo stesso realizzato mediante le loro prestazioni»<sup>25</sup>. Ciò introduce – «almeno in apparenza», precisa Monod<sup>26</sup> – una profonda contraddizione epistemologica: come spiegare scientificamente, cioè senza interpretare in termini di cause finali, *oggetti dotati di un progetto*? La contraddizione tra principio di oggettività e teleonomia dei viventi ha ricevuto diverse soluzioni «false» (cioè non scientifiche, dal momento che «il postulato di oggettività non può essere sospeso, neanche provvisoriamente o in un settore limitato, senza uscire dall'ambito della scienza»)<sup>27</sup>, che Monod cataloga in due gruppi: «vitalismi» e «animismi»<sup>28</sup>.

I «vitalismi» sono le concezioni «che ammettono un principio teleonomico i cui interventi si presuppongono espressamente limitati all'ambito della biosfera, cioè all'ambito della 'materia vivente'»<sup>29</sup>: vi sono compresi i biologi vitalisti di fine '800 come Driesch, alcune posizioni provenienti dal campo della fisica (ad esempio quelle di Elsasser, Polanyi, Bohr) e anche l'idea bergsoniana dello «slancio vitale». Si tratta, a ben vedere, di una riproposizione dell'«illusione dualistica»: non nella versione metafisica cartesiana (benché almeno Bergson risulti un po' in odore di metafisica)<sup>30</sup>, ma in una variante che, senza postulare sostanze spirituali, contrappone mondo inorganico e mondo organico, sostenendo l'irriducibilità di quest'ultimo al primo almeno sul piano gnoseologico, essendo necessario ricorrere a diversi principi esplicativi e interpretativi (l'«entelechia» di Driesch, le «leggi biotoniche» di Elsasser).

Quanto agli «animismi», il loro crimine di lesa oggettività è ancora più grave, poiché non si limitano a ritagliare per l'interpretazione finalistica un campo circoscritto, per quanto importante, ma proiettano sull'intera natura, animata e inanimata, un principio teleologico.

L'atteggiamento fondamentale dell'animismo (così come intendo definirlo qui) consiste nel proiettare nella natura inanimata la coscienza che l'uomo possiede del funzionamento intensamente teleonomico del proprio sistema nervoso centrale<sup>31</sup>.

Secondo Monod, è un atteggiamento che «risale all'infanzia dell'umanità», ma che ha «ancora radici profonde e vigorose nell'anima dell'uomo moderno»<sup>32</sup>, perché l'«animismo stabiliva tra la natura e l'uomo una profonda

25 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 14.

26 Ivi, p. 25.

27 *Ibidem*.

28 Nella lezione inaugurale Monod chiama invece le impostazioni del secondo gruppo «metafisiche» (cfr. L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 174 e sgg.).

29 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 27.

30 Ivi, pp. 28-29.

31 Ivi, p. 32.

32 Ivi, p. 31.

alleanza, al di fuori della quale esiste solo una spaventosa solitudine»<sup>33</sup>. Una solitudine che fa paura, come fa paura rinunciare all'«illusione antropocentrica» su cui l'atteggiamento animistico si fonda in ultima analisi. Secondo Monod, la teoria dell'evoluzione inizialmente ridiede vita a questa illusione, a suo tempo colpita a morte dall'astronomia copernicana e dal concetto di inerzia: se l'uomo non era più il centro dell'universo, poteva diventarne «l'erede da sempre atteso»<sup>34</sup>, il culmine necessario di un'ascendenza cosmica. Per questo, nel XIX secolo, risorge, «nel cuore stesso di alcune ideologie che si proclamano e vogliono essere fondate sulla scienza, la proiezione animistica»<sup>35</sup>: con la filosofia biologica di Teilhard de Chardin, con il positivismo di Spencer, soprattutto con il materialismo dialettico di Marx e di Engels.

Per costituirsi come scienza, la biologia ha dovuto liberarsi sia del *dualismo* dei «vitalisti», sia del monismo *teleologico* degli «animisti». Per la verità Monod impiega un medesimo termine – *emergenza* – per indicare le due mosse teoriche<sup>36</sup> che spiazzano tali posizioni. In una prima accezione, *emergenza* designa la *proprietà di un sistema* in quanto diversa dalle proprietà degli elementi che lo compongono: è ciò che consente di parlare di «sistema vivente» anziché di «materia vivente», cioè di definire la «vita» come proprietà che *emerge* da una certa organizzazione della materia (la stessa materia di cui si occupa la fisica), evitando il dualismo. I recenti progressi della chimica molecolare hanno consolidato questa posizione teorica: anche se la ricostruzione dell'enormemente complesso «macchinario cellulare» che costituisce i sistemi viventi resta un compito infinito, conosciamo «il supporto fisico dell'emergenza e la natura fisica delle interazioni teleonomiche elementari»<sup>37</sup>. In una seconda accezione, *emergenza* designa invece la *genesì* di tale organizzazione: tale genesì è *casuale*, cioè, pur non contraddicendo i «primi principi» delle nostre conoscenze causali, non è da essi deducibile, poiché rappresenta un evento particolare. Monod è di una chiarezza esemplare su questo punto:

---

33 Ivi, p. 33.

34 Ivi, p. 42.

35 Ivi, p. 33.

36 Althusser è acutissimo nel cogliere questa duplicità di significato e nel segnalare i rischi che essa comporta: «Monod fornisce una definizione di emergenza che contiene di fatto due definizioni molto differenti l'una dall'altra [...]. Cito: 'L'emergenza è la proprietà di riprodurre e moltiplicare le strutture ordinate altamente complesse, e di permettere la creazione evolutiva di strutture di crescente complessità'. Sarebbe appassionante analizzare da vicino questa formula, molto ben ponderata ma zoppicante. Poiché contiene due definizioni differenti [...]. L'emergenza è una doppia proprietà: di riproduzione e di creazione [...]. La parolina e che lega in Monod la riproduzione e la creazione rischia di confondere le due realtà; in ogni caso le *giustappone*» (L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., pp. 116-117).

37 J. Monod, *Lezione inaugurale*, ivi, p. 176.

la biosfera non contiene una classe prevedibile di oggetti o fenomeni, ma costituisce un evento particolare, certamente compatibile con i primi principi, ma *non deducibile* da essi e quindi sostanzialmente imprevedibile. Non vorrei essere frainteso: affermando che gli esseri viventi, in quanto classe, non sono prevedibili sulla base dei primi principi, non intendo affatto insinuare che essi non sono spiegabili con tali principi, che li trascendono in qualche modo e che è necessario trovarne altri, applicabili solo ad essi. Secondo me la biosfera è imprevedibile né più né meno della particolare configurazione di atomi che costituiscono il sasso che tengo in mano. Nessuno rimprovererebbe a una teoria universale di non affermare e prevedere l'esistenza di quella particolare configurazione atomica; basta che quell'oggetto attuale, unico e reale, sia *compatibile* con la teoria. Secondo quest'ultima esso non ha il dovere ma il diritto di esistere<sup>38</sup>.

«Preordinare l'emergenza alla teleonomia» – l'operazione teorica con cui Darwin ha riconsegnato l'ipotesi evoluzionista al dominio del postulato di oggettività – significa appunto questo: la *teleonomia* (cioè il comportamento finalizzato alla sopravvivenza e alla riproduzione che riscontriamo come proprietà dei sistemi viventi) è il risultato di una certa organizzazione della materia la cui genesi è *casuale* (non prevedibile, non deducibile dai primi principi).

L'ipotesi darwiniana, oggi fornita di un solidissimo «supporto fisico [...]», l'acido desossiribonucleico [...] pietra filosofale della biologia<sup>39</sup>, è un nuovo duro colpo all'antropocentrismo: se dopo Cartesio l'uomo non è più il centro dell'universo, dopo Darwin non è più nemmeno il coronamento di un meraviglioso progetto evolutivo. Non ha né una posizione, né un'origine, né un senso privilegiati. Una condizione che, secondo Monod, va accettata virilmente, rinunciando a ogni metafisica consolatoria.

Il risultato è, di nuovo, un *dualismo gnoseologico*, spostato di livello. Da una parte le scienze che rispettano il principio di oggettività, di cui la biologia fa parte grazie ai progressi della biochimica che hanno mostrato l'inutilità di postulare una «materia vivente» soggetta a leggi diverse da quelle della fisica e della chimica e soprattutto grazie a Darwin che, preordinando l'emergenza alla teleonomia, ha aperto la possibilità di un'interpretazione non teleologica dell'evoluzione degli esseri viventi. Dall'altra l'etica e i discorsi sull'uomo, che certamente sono diversi dal discorso scientifico. Si direbbe l'ennesima versione dell'opposizione *scienze della natura/scienze dello spirito*, variamente coniugata nel Novecento da storicismi, neoidealismi, neopositivismi. In Monod la medesima coppia di opposti viene designata con una terminologia ripresa da Teilhard de Chardin (brutto *sintomo*, come osserva Althusser)<sup>40</sup>:

38 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., pp. 43-44.

39 J. Monod, *Lezione inaugurale* cit., *Appendice*, p. 176.

40 «Il sintomo più sconvolgente di questa inversione [della tendenza materialista in tendenza

*biosfera* – regno della vita, consegnato da Darwin e dalla biologia molecolare al saldo dominio del postulato di oggettività; e *noosfera* – regno delle idee o più precisamente del *linguaggio* simbolico, poiché è il linguaggio che fa l'uomo<sup>41</sup> e la sua storia.

Monod sa bene che, in quanto scienziato, dovrebbe fermarsi sulla soglia della noosfera: («il biologo [...] dovrebbe chiudere forse il suo discorso per passare la parola ai linguisti, agli psicologi, ai filosofi») <sup>42</sup>, ma non lo fa: per un motivo *etico* e soprattutto per un' *ipotesi conoscitiva*, che ci interessa particolarmente. In primo luogo, Monod rivendica agli scienziati il diritto e il dovere di occuparsi di etica. *Diritto*, poiché essi praticano un'etica superiore: la conoscenza è infatti un imperativo categorico e «la ricerca costituisce di per se stessa un'ascesi» <sup>43</sup>. *Dovere*, perché l'uomo contemporaneo è sempre più estraneo alla cultura scientifica – troppo vasta, specializzata, anti-intuitiva e soprattutto troppo poco consolatoria – proprio mentre sempre più ne dipende: la soluzione è colmare lo scarto tra le scienze contemporanee e i valori anacronistici che la società ancora pratica e propone – in ciò consiste l'«alienazione dell'uomo moderno» – attraverso una politica di educazione e di diffusione dell'«etica della conoscenza» <sup>44</sup>.

In secondo luogo, Monod ipotizza la possibilità di una *scienza della noosfera*, cioè di una storia dell'uomo *scientifica*, ossia basata sul postulato di oggettività. Come nota Althusser <sup>45</sup>, il concetto di *noosfera* coincide, in Monod, con la nozione di *storia*. Aggiungerei, una nozione *molto tradizionale* di storia: è la storia che comincia – e si separa dalla «preistoria» – con la scrittura, cioè la storia dell'uomo in quanto dotato di linguaggio simbolico e di tecniche per trasmetterlo. Lo sviluppo di tale «prestazione specifica», che distingue l'uomo da tutti gli altri viventi, «ha schiuso la via a un'altra evoluzione, creatrice di un nuovo regno: quello della cultura, delle idee, della conoscenza» <sup>46</sup>. Ora, a partire da Broca, abbiamo cominciato a scoprire le basi fisiologiche del linguaggio; inoltre «la noosfera, puro essere immateriale, popolata solo di strutture astratte, presenta strette analogie con la biosfera da cui è emersa» <sup>47</sup>. È dunque legittimo sperare che «forse un giorno un gran-

---

idealista, 'addirittura spiritualista'] ci viene offerto dal cambiamento dell'atteggiamento di Monod nei confronti di Teilhard: nell'*Elemento 1* Monod è al 100% contro Teilhard. Nell'*Elemento 2* Monod ricorre a due concetti forniti da Teilhard: la 'noosfera', innanzitutto, e la 'biosfera'» (L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 112).

41 J. Monod, *Lezione inaugurale* cit., p. 181.

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 185.

44 Ivi, pp. 183-184.

45 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 125.

46 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 119.

47 J. Monod, *Lezione inaugurale* cit., *Appendice*, p. 181.

dissimo spirito saprà scrivere come appendice all'opera di Darwin una storia naturale della selezione delle idee»<sup>48</sup>.

Dunque, secondo Monod, oggetto della storia sono *le idee e la loro evoluzione*; quest'ultima risponde probabilmente a meccanismi selettivi analoghi a quelli che presiedono all'evoluzione delle specie. È precisamente questo l'«idealismo» che Althusser rimprovera a Monod: «una teoria idealista della storia»<sup>49</sup>, basata sulla «credenza che *siano le idee che governano il mondo*»<sup>50</sup> (*rectius*, la storia). A questo oggetto ideale si vogliono estendere le leggi della biologia, col risultato di prospettare una stupefacente teoria biologica delle idee come esseri dotati delle proprietà specifiche delle specie viventi, votate alle medesime funzioni ed esposte alle medesime leggi: esistono idee che possiedono un potere di invasione, altre destinate a scomparire in quanto specie parassite, altre condannate dalla loro rigidità a una morte inevitabile. Ricadiamo, con questo grandissimo biologo d'avanguardia, in banalità che datano più di un secolo, e a cui Malthus e il darwinismo sociale hanno dato una bella fiammata di vigore ideologico durante tutto il XIX secolo<sup>51</sup>.

Non solo, a dispetto del postulato di oggettività Monod assegna un Fine all'evoluzione delle idee: l'affermazione, lenta ma inesorabile, dell'«Idea della conoscenza oggettiva come *unica* fonte di verità autentica», questa «idea fredda ed austera che [...] impone una rinuncia ascetica a qualsiasi altro cibo spirituale»<sup>52</sup> ma che può essere la base di «un umanesimo socialista realmente *scientifico*»<sup>53</sup>.

### *Althusser: storia di lotte di classe.*

Si può fare di meglio, nel campo della storia, e molto è già stato fatto. Althusser ritiene (ben prima di conoscere il pensiero di Monod sul punto, fin dagli scritti raccolti nel 1965 in *Per Marx*) che un «grandissimo spirito» abbia già provveduto alla «fondazione della teoria scientifica della storia»<sup>54</sup>: Marx.

48 *Ibidem*.

49 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 125.

50 Ivi, p. 130.

51 Ivi, p. 113. Tra le idee condannate all'estinzione Monod annovera l'islamismo e il cattolicesimo: «Così come anche certe differenziazioni estreme, un tempo fonti di successo, hanno condotto gruppi interi alla loro estinzione in un contesto ecologico modificato (quali i grandi rettili dell'era secondaria), allo stesso modo oggi si vede che l'estrema e superba rigidità dogmatica di alcune religioni (come l'islamismo o il cattolicesimo), fonte delle loro conquiste in una noosfera che non è più la nostra, diviene causa di estrema debolezza, che porterà, se non alla scomparsa, almeno a revisioni sconvolgenti» (ivi, citato da Althusser, p. 133 e nella lezione inaugurale, p. 182).

52 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 154.

53 Ivi, p. 163.

54 L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. a cura di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 16.

Tale fondazione richiedeva una «rottura epistemologica» rispetto alle teorie precedenti, che appare esplicitamente già in quelli che Althusser definisce «testi della rottura», ossia *L'ideologia tedesca* e le *Tesi su Feuerbach*<sup>55</sup>: in essi Marx rifiuta «tutte le forme di una filosofia della coscienza e di una filosofia antropologica»<sup>56</sup>, cioè rifiuta di ricostruire una storia delle *idee* imperniata sulla nozione di *uomo* per costruire invece una *storia di lotte di classe*. All'«Idealismo = credenza che *siano le idee che governano il mondo*» (che è la credenza di Feuerbach come ancora quella di Monod) viene opposto il «Materialismo = credenza che *sia la lotta di classe [...] ad essere il motore della storia*»<sup>57</sup>.

«Storia di lotte di classe», tuttavia, è ancora una formula di rito ambigua, un omaggio alla celebre frase del *Manifesto comunista* che si presta a troppe interpretazioni e rischia di portarci fuori strada. È necessario precisarla per poter verificare se la teoria della storia inaugurata da Marx risponda davvero a requisiti di scientificità. In prima approssimazione, propongo di «tradurla» come segue: studio di *sistemi* sociali conflittuali («modi di produzione») la cui *emergenza* è imprevedibile («aleatoria»). Ho sottolineato i termini *sistemi* ed *emergenza* perché su questi concetti riposa, a mio avviso, il rispetto di quel «postulato di oggettività» che il Monod scienziato e «filosofo spontaneo» materialista, prima di perdersi nel mondo ideale della noosfera, aveva così chiaramente delineato per il campo specifico della biologia.

La *teoria della storia* che Althusser scopre nell'opera di Marx sembra ripetere molto da vicino la struttura concettuale descritta da Monod per la biologia. Tutta la faticosa «lettura sintomale» mira in effetti a rintracciare, sotto una terminologia ancora inadeguata, l'impiego di un concetto analogo a quello di *sistema* per definire le società (*modi di produzione* «strutturati a dominante»), cioè insiemi di relazioni sociali gerarchizzate a partire dai rapporti di produzione) entro una visione *non teleologica* (non prevedibile, non deducibile da principi primi) della loro successione. Se questo è vero, la teoria della storia di Marx rispetta il postulato di oggettività, appartiene alla famiglia delle scienze moderne e, filosoficamente, alla grande tradizione del *materialismo monistico e aleatorio*, cioè libero tanto dall'«illusione dualistica» quanto dalla «proiezione animistica».

Per fare questa verifica, è necessario andare oltre le «opere della rottura»: in esse c'è poco più che l'enunciazione del cambiamento di terreno – da ciò che gli uomini *pensano* a ciò che gli uomini *producono in società* – costitutivo del materialismo storico, e in una forma che pone delicati problemi inter-

---

55 Ivi, pp. 16-18.

56 Ivi, p. 19.

57 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 130.



pretativi, dal momento che questo nuovo pensiero, deciso e puntuale nel processo all'errore ideologico, non arriva ad autodefinirsi senza difficoltà e senza equivoci. Non si rompe di colpo con un passato teorico: sono comunque necessari parole e concetti per rompere con altre parole e concetti, e sono spesso le vecchie parole ad essere investite del protocollo della rottura, per tutto il tempo che dura la ricerca delle nuove<sup>58</sup>.

Occorre rivolgersi alle «opere della maturazione»<sup>59</sup> (in particolare l'*Introduzione* del 1957, testo metodologicamente decisivo) e soprattutto alla grande «opera della maturità», *Il Capitale*, «l'opera sulla quale Marx deve essere giudicato»<sup>60</sup>. Qui ci troviamo di fronte non più a una semplice dichiarazione di intenti, ma alla «fondazione in atto di una nuova scienza»<sup>61</sup>, la *scienza della storia*.

Quest'ultima affermazione, ricorrente in quasi tutti i testi di Althusser, merita un supplemento di riflessione, dal momento che *Il Capitale* non si presenta affatto come l'esposizione di una teoria della storia. Scopo dichiarato dell'opera di Marx è «scoprire le leggi di movimento della moderna società borghese»<sup>62</sup> o, ancora più precisamente, «indagare il *modo capitalistico di produzione* e i *rapporti di produzione e di scambio* che gli corrispondono»<sup>63</sup>. In altre parole, l'*oggetto scientifico* dell'indagine di Marx è la «società borghese» ridefinita come «modo di produzione capitalistico». Tale ridefinizione – in cui consiste la «critica dell'economia politica», cioè la *rottura epistemologica* rispetto all'economia politica classica e la sua rifondazione su basi storiche – riposa su una *teoria della storia* secondo cui «essa studia le forme fondamentali dell'esistenza storica che sono i modi di produzione»<sup>64</sup>. In questa nuova teoria, il *continuum* storico governato dal «progresso» pensato dalle filosofie della storia precedenti – dagli illuministi a Hegel – viene spezzato, con un effetto che, secondo Althusser, è paragonabile alla distruzione del cosmo aristotelico conseguente alla rivoluzione copernicana (più precisamente, galileiana).

Quest'opera gigantesca che è *Il Capitale* contiene, molto semplicemente, una delle più grandi scoperte scientifiche di tutta la storia umana: la scoperta del sistema dei concetti (dunque della *teoria scientifica*) che apre alla conoscenza

58 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 19.

59 Althusser definisce tali le opere del periodo 1845-1857, cfr. ivi pp. 17-18.

60 L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale*, trad. it. a cura di M. Ciampa e D. Donda, Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1977, p. 11.

61 L. Althusser, *Dal «Capitale» alla filosofia di Marx*, in L. Althusser-E. Balibar, *Leggere Il Capitale*, trad. it. a cura di A. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 15.

62 K. Marx, *Il Capitale*, trad. it. a cura di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1975, vol. I, p. 6.

63 Ivi, p. 4.

64 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser-E. Balibar, *Leggere Il Capitale* cit., p. 206.

scientifico quello che si può chiamare il «Continente Storia». Prima di Marx due «continenti» di pari rilievo erano stati aperti alla conoscenza scientifica: il Continente Matematiche, dai Greci del V secolo, e il Continente Fisica da Galileo<sup>65</sup>. E forse potremmo aggiungere, seguendo le indicazioni di Monod, il Continente Biologia da Darwin. Il paragone tra l'astronomia galileiana e la storia marxiana può risultare tuttavia particolarmente illuminante. L'oggetto del *Dialogo sui massimi sistemi* non è direttamente l'universo, ma il sistema solare, o meglio l'interpretazione eliocentrica del moto dei pianeti che lo costituiscono. Ma quest'ultima, nella versione galileiana, presuppone le coordinate di uno spazio infinito rappresentabile nei termini della geometria euclidea, richiede cioè le «due azioni fondamentali e strettamente connesse [...]: distruzione del cosmo e geometrizzazione dello spazio»<sup>66</sup> che, secondo Koyré, inaugurano la scienza moderna, relegando la fisica aristotelica – direbbe Althusser – nella «preistoria» di questa disciplina. Allo stesso modo, la ricostruzione marxiana del modo di produzione capitalistico – oggetto limitato, «regione», per così dire, del vasto «continente storia» – presuppone una teoria dei modi di produzione, cioè una nuova teoria della storia che rende «prescientifiche» le precedenti concezioni. È una svolta che riguarda l'intero campo delle «scienze umane», come leggiamo nel testo che prosegue la precedente citazione, una delle più forti ed esplicite su questo tema ricorrente.

Siamo ancora molto lontani dall'aver colto la misura di questa scoperta decisiva, e dall'averne tratto tutte le conseguenze teoriche. In particolare, gli specialisti che lavorano nel campo delle «scienze umane» e (campo più ristretto) delle «scienze sociali», dunque gli economisti, gli storici, i sociologi, gli psico-sociologi, gli psicologi, gli storici dell'arte e della letteratura, della religione e delle altre ideologie – e anche i linguisti e gli psicanalisti, tutti questi specialisti devono sapere che non possono produrre conoscenze veramente scientifiche nel proprio campo specifico, senza riconoscere che la teoria fondata da Marx è loro indispensabile. Perché essa è, in origine, la teoria che «apre» alla conoscenza scientifica il «continente» nel quale essi lavorano<sup>67</sup>.

Poiché l'effettivo oggetto scientifico del *Capitale* è soltanto il modo di produzione capitalistico, possiamo in realtà «solo l'abbozzo di una teoria marxista dei modi di produzione precapitalistici»<sup>68</sup>: tale abbozzo è comunque qualcosa di ben più pregnante di una «visione del mondo»<sup>69</sup>, è «un sistema di concetti

65 L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale* cit., pp. 11-12.

66 A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, trad. it. a cura di L. Cafiero, Milano, Feltrinelli, 1970, p. 8.

67 L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale* cit., p. 12.

68 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 207.

69 Per riprendere l'analogia con l'astronomia moderna, secondo Koyré ha ancora lo statuto di «visione del mondo» l'idea bruniana di universo infinito, mentre la sua teorizzazione

(cioè una *teoria scientifica*)», ancorché incompleta o contenente alcune ambiguità. Si pone così il compito di «riconoscere ciò che Marx ci ha effettivamente dato, e ciò che ci permette di procurarci non avendo potuto darcelo»<sup>70</sup>.

Occorre segnalare una significativa differenza tra l'Althusser di *Leggere Il Capitale* e l'Althusser degli ultimi scritti nel delineare questo compito. C'è, in primo luogo, un diverso interesse conoscitivo. Le opere degli anni '60 mirano soprattutto a ricostruire lo statuto di *struttura complessa* – di *sistema* – dei modi di produzione: ricostruzione difficile, che richiede l'invenzione di una nuova terminologia – si pensi al termine «surdeterminazione», introdotto in *Per Marx*<sup>71</sup>, o alla «causalità metonimica» di cui si parla in *Leggere Il Capitale* per dar conto della «determinazione mediante una struttura», ossia dell'«efficacia di un tutto sui suoi elementi» evitando il doppio scoglio della causalità «transitiva» cartesiana e dell'efficacia «espressiva» leibniziana<sup>72</sup> – e un'accurata demarcazione dalle interpretazioni correnti. Il risultato è un concetto di modo di produzione come «tutto strutturato a dominante» che credo si possa sintetizzare come segue. I modi di produzione, queste «forme fondamentali dell'esistenza storica», si differenziano (e si classificano, di modo che diventa possibile «*periodizzare* la storia») <sup>73</sup> in base al tipo di relazioni che si instaurano nella produzione e che ne definiscono la fondamentale divisione in classi: i *rapporti di produzione*. Questi ultimi «determinano in ultima istanza» gli altri rapporti sociali significativi e la loro gerarchia. L'importanza di questa riformulazione è notevole soprattutto per la critica che porta al marxismo ortodosso, il quale parla invece di determinazione della «sovrastruttura», identificata con tutte le relazioni sociali diverse da quelle economiche, da parte della «struttura economica»: in realtà, secondo la lettura althusseriana, non c'è alcuna coincidenza tra *rapporti di produzione* e *rapporti economici*. I rapporti economici – ossia le relazioni di distribuzione e di scambio e la stessa produzione in quanto processo «tecnico» di trasformazione – risultano dominanti nella società capitalistica a causa della sua peculiare struttura di classe, mentre in altre società diversamente strutturate risulteranno dominanti altri tipi di rapporti sociali. È dunque fuorviante, ad esempio, contrapporre all'«economia capitalista» identificata con il *mercato* un'«economia socialista» identificata con la *pianificazione*, senza porre il problema dei rapporti di produzione – dunque della struttura di classe – sottostanti<sup>74</sup>.

---

cartesiana è a pieno titolo una *teoria scientifica*. Si veda, in questo senso, l'introduzione di A. Cavazzini *Scienza e realtà. Lettura di Koyré* a A. Koyré, *Filosofia e storia delle scienze*, Milano, Mimesis, 2003, specialmente p. 9 e sgg.

70 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 207.

71 Si veda il saggio *Contraddizione e surdeterminazione*, in L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 69-107.

72 Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 196 e sgg.

73 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* cit., p. 105.

74 Su questo punto si articola l'interessantissima analisi del «socialismo reale» portata avan-

Negli scritti degli anni '80 prevale invece l'interesse per il problema della *genesì* dei modi di produzione, e il giudizio sul contributo dato da Marx a tale questione cambia decisamente. Negli anni '60 Althusser sostiene che nel *Capitale* i modi di produzione sono configurati – mi si passi il termine che ormai ho mutuato dalla biologia – come *sistemi* complessi dotati della proprietà di autoriprodursi, ma che *non c'è* una teoria della *genesì* di tali sistemi: «Marx non ci ha dato una teoria della transizione da un modo di produzione all'altro, cioè a dire della formazione di un modo di produzione». È la conclusione, significativamente in corsivo, di *Leggere Il Capitale*. Nel saggio *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* del 1982 leggiamo invece che in Marx si trovano *due teorie* della formazione del modo di produzione capitalistico «che non hanno nulla a che vedere l'una con l'altra»<sup>75</sup>:

La *prima* va fatta risalire alla *Situazione delle classi operaie* di Engels, che ne è il vero iniziatore: essa si ritrova nel celebre capitolo sull'accumulazione originaria [...]. La *seconda* si trova nei grandi passaggi del *Capitale* sull'essenza del capitalismo, così come del modo di produzione feudale e del modo di produzione socialista, e più in generale nella «teoria» della transizione o forma di passaggio da un modo di produzione ad un altro. Ciò che è stato possibile scrivere in questi ultimi vent'anni sulla «transizione» tra capitalismo e comunismo va oltre l'umana comprensione e la capacità di far di conto<sup>76</sup>!

La distanza di queste affermazioni rispetto alla conclusione di *Leggere Il Capitale* precedentemente citata è evidente: in *Leggere Il Capitale* la *teoria del processo di formazione di un modo di produzione* determinato coincide con la *teoria della transizione da un modo di produzione a un altro*<sup>77</sup>; qui, invece, sono «due concezioni che non hanno nulla a che vedere l'una con l'al-

---

ti da Charles Bettelheim: l'apertura di questo cospicuo filone di ricerca testimonia la fecondità della riformulazione althusseriana.

75 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* cit., pp. 105-106.

76 Ivi, p. 106. Il giudizio sull'opera di Engels del 1845 è ribadito nel saggio *Sul pensiero marxista* (in L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio* cit., pp. 25-53), bellissima ricostruzione dell'incontro tra Marx e Engels e soprattutto dell'influenza esercitata su Engels dall'operaia Mary, da cui aveva imparato – per dimenticarlo successivamente, ammaliato da una filosofia debordante – «che vi è sì una filosofia all'opera nella storia, ma una filosofia senza filosofia, senza concetto né contraddizione, e che essa agisce al livello della necessità dei fatti positivi e non al livello del negativo o dei principi del concetto, che se ne fotte della contraddizione e della Fine della Storia, che se ne fotte anche della Rivoluzione come della negatività e del grande rovesciamento, che essa è pratica, che in essa regna il primato della pratica e dell'associazione degli uomini sulla teoria [...], in breve che vi è del vero nel *Manifesto* ma che lì è falso perché invertito, e che per raggiungere la verità si deve pensare in altro modo» (ivi, p. 36).

77 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 207.

tra», tra le quali Althusser sceglie decisamente la *prima*, riservando alla *seconda* un commento spazientito.

La *seconda* concezione, infatti, è «la tesi di una mitica ‘scomposizione’ del modo di produzione feudale e della nascita della borghesia nel cuore di questa scomposizione»<sup>78</sup>, cioè l’idea di un percorso *predestinato*, retto dalle «leggi dialettiche» della «contraddizione», della «negazione», del «grande rovesciamento»; una storia piena di problemi, di misteri («che è dunque questa strana classe che è la borghesia, in futuro capitalista, tuttavia formatasi ben prima di ogni forma di capitalismo ma anzi sotto la feudalità?»)<sup>79</sup>, di «vicoli ciechi»; una teoria della storia «filosofica»<sup>80</sup> e improbabile quanto la «metafisica» teoria dell’evoluzione di Lysenko. La *prima* concezione, invece, ci spiega che il modo di produzione capitalistico è nato dall’«incontro» tra il «proprietario di denaro» e il proletario sprovvisto di tutto, salvo che della propria forza-lavoro.

«Capita» che questo incontro abbia avuto luogo, ed abbia «fatto presa», il che vuol dire che non si è dissolto non appena avvenuto, ma è *durato* ed è diventato un fatto compiuto, il fatto compiuto di questo incontro, che provoca dei rapporti stabili ed una necessità il cui studio fornisce delle «leggi», beninteso tendenziali: le leggi dello sviluppo del modo di produzione capitalistico [...]. Quello che è importante in questa concezione non è tanto il dispiegarsi di leggi [...] quanto *il carattere aleatorio della «presa» di questo incontro che dà luogo al fatto compiuto*, di cui si possono enunciare le leggi. Detto in altri termini: il tutto che risulta dalla «presa» dell’«incontro» non è anteriore alla «presa» degli elementi ma posteriore e perciò avrebbe potuto non far presa e, a maggior ragione, l’incontro avrebbe potuto non aver luogo<sup>81</sup>.

Questa concezione mi sembra del tutto coincidente con quel «preordinare l’emergenza alla teleonomia» che Monod attribuisce a Darwin e che considera l’atto di fondazione della biologia scientifica. Ne sembra convinto lo stesso Althusser:

anziché pensare la contingenza come modalità o eccezione della necessità, bisogna pensare la necessità come il divenire necessario dell’incontro di contingenti. È così che si vede non soltanto il mondo della vita (i biologi se ne sono resi conto recentemente, proprio loro che avrebbero dovuto conoscere Darwin), ma anche il mondo della storia consolidarsi in certi momenti fortunati nella presa di

78 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell’incontro* cit., p. 111.

79 Ivi, p. 113.

80 *Ibidem*. Il termine è qui usato in un’accezione negativa, affatto simile a quella con cui Monod impiega, nella lezione inaugurale, il termine «metafisica».

81 Ivi, pp. 106-107.

elementi congiunti da un incontro adatto a disegnare una tale figura: una tale specie, un tale individuo, un tale popolo<sup>82</sup>.

Althusser sostiene che in Marx – nel capitolo sull'accumulazione originaria – «tutto questo è detto, certo tra le righe, ma è detto»<sup>83</sup>. Il che pone comunque un problema non piccolo, dal momento che Marx, se fa intravedere la *prima* concezione, ossia la teoria *aleatoria* della storia dei modi di produzione, opta tuttavia per la *seconda*, ossia per la filosofia *teleologica*. E se sostenere che i modi di produzione sono pensati come *sistemi* significa giocare *Marx contro il marxismo*, in particolare contro il marxismo «economicistico» della tradizione terzinternazionalista, sostenere che la genesi dei modi di produzione è *aleatoria* significa giocare *Marx contro Marx*, una parte dell'elaborazione marxiana contro un'altra parte, assai cospicua e presente nel cuore stesso del *Capitale*.

Ci vuole coraggio per una simile presa di posizione, e forse per questo la troviamo solo negli ultimi testi althusseriani, redatti al di fuori della militanza nel PCF e della conseguente esigenza di «avanzare mascherato». Ci vuole ancora più coraggio per accettarne le conseguenze: il comunismo non solo *non ha il dovere di esistere* – come il capitalismo, come il sasso – ma deve ancora conquistarsene il diritto.

---

82 Ivi, p. 101.

83 Ivi, p. 107.

## CHI HA PAURA DELLA MOLTITUDINE? TRA INDIVIDUO E STATO

WARREN MONTAG

Spinoza parla dell'unità costituita dallo Stato come di *una veluti mente* e noi vediamo un vero pericolo nell'interpretazione troppo letterale di queste parole. È un pericolo che, secondo noi, conduce ad una concezione quasi marxista o hegeliana (o almeno collettivista) della politica di Spinoza che, secondo noi, afferma pienamente il liberalismo e l'individualismo.

Steven Barbone, Lee Rice, *La naissance d'une nouvelle politique*

Montag si oppone a una lettura «straussiana» della relazione di Spinoza alla moltitudine. Spinoza, secondo Montag, non delinea alcuna divisione netta tra una élite intellettuale e la moltitudine, né sostiene la tesi secondo cui una élite culturale nutre la moltitudine con storie edificanti al fine di innalzarne i pensieri e, se fortunata, di partecipare al governo dello Stato... Montag stesso fa parte di un'élite di sinistra, che pretende di dissolversi nella moltitudine se e quando quest'ultima verrà democratizzata. Non è facile decidere quale élite sia più preoccupante: una sedicente élite permanente o una sedicente élite temporanea. Nel contesto contemporaneo, la combriccola di Montag sembra meno preoccupante, anche se la bilancia potrebbe spostarsi se – per usare il suo linguaggio – l'equilibrio esistente di forze sociali cambiasse significativamente.

William E. Connolly, *Spinoza and us*

**È** molto raro oggi vedere il termine «pericoloso» applicato ad un'interpretazione della filosofia del XVII secolo. In effetti, è difficile immaginare circostanze per cui la critica possa descrivere una lettura di Descartes o Gassendi, o anche di Hobbes (la cui teoria della stato di natura, va ricordato, era una volta citata a supporto della strategia di mutua e inevitabile distruzione) come pericolose. Spinoza, significativamente, è l'eccezione; la parola «pericoloso» è apparsa con frequenza crescente per descrivere interpretazioni del suo lavoro e il pericolo che è stato individuato non dipende da fraintendimenti, ossia dal fatto che gli interpreti abbiano, intenzionalmente o meno, attribuito a Spinoza idee che non dovrebbero esserci nelle sue opere. Secondo alcuni critici il pericolo è esattamente l'opposto: prendere Spinoza alla lettera, cioè leggerlo troppo letteralmente. Di certo l'ansia dell'interpretazione sorge solo in relazione ad alcuni passaggi, frasi e parole che per gli studiosi più raffinati semplicemente non possono o non devono significare ciò che sembrano significare.

Althusser ha avuto indubbiamente ragione nel descrivere la filosofia di Spinoza come a tal punto «terrificante per il proprio tempo» da provocare necessariamente una repressione filosofica. Ma la paura che tale filosofia provoca oggi è la stessa che scatenò allora? I passaggi, la cui esistenza potrebbe essere riconosciuta come pericolosa, sono gli stessi? La risposta è probabilmente no. Se prendiamo il XVIII secolo come esempio, possiamo convenire che la prima parte dell'*Etica* (riassunta retrospettivamente da Spinoza nella prefazione alla quarta parte con la formula *Deus sive Natura*) sembra contenere il germe dell'eresia di Spinoza secondo la maggioranza dei commentatori; tuttavia ciò appare difficile al giorno d'oggi. Infatti, essa suggerisce a molti lettori che Spinoza non sia nient'altro che un pensatore illuminista che, a torto o a ragione, pro o contro l'ebraismo, cerca di sostituire la religione con la scienza. Pertanto rimane da specificare cosa, per noi, sia in grado di attivare le difese della filosofia all'alba del XXI secolo, nella straordinaria difficoltà delle opere di un solitario scomunicato del XVII secolo.

A costo di semplificare eccessivamente, credo che sia possibile identificare un nodo attraverso il quale passano tutti i fili del pensiero di Spinoza che risultano oggi perturbanti, si tratti di politica, ontologia o metafisica. Non mi riferisco semplicemente agli argomenti ben delineati, ma anche alle mere idee e persino alle immagini in vari stadi di incompletezza e frammentazione: tutti sembrano convergere attorno alla nozione (e non semplicemente al termine) di moltitudine.

Il senso più ovvio del concetto di moltitudine tocca ciò che Althusser amava definire un «punto sensibile» nella teoria contemporanea, ed è catturato da Balibar nella definizione ambivalente «la paura delle masse»<sup>1</sup>. Anche l'opera di Negri (che va letta non solo in relazione a Spinoza ma anche al proprio contesto storico e politico) era in larga misura dedicata non tanto all'idealizzazione della moltitudine, come si è spesso creduto, quanto al recupero del suo potere produttivo e costituente proprio nel momento in cui «la paura delle masse» aveva raggiunto il suo apice teorico<sup>2</sup>. Il fatto che il mero riconoscimento di questo potere sia stato così immediatamente e universalmente respinto come una «idealizzazione» merita di essere analizzato, anche se, certamente, non è questa la sede per condurre una simile disamina. Tuttavia, forse nel desiderio di evitare l'impressione di una lettura dialettica, l'opera di Negri tende a trascurare l'elemento teoretico che appare simultaneamente

---

1 E. Balibar, *Spinoza l'anti-Orwell: la crainte des masses*, in *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, trad. it. a cura di A. Catone, Milano, Mimesis, 2001.

2 Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1982, ora in *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998<sup>2</sup> (da cui si cita).



con l'esposizione spinoziana del potere della moltitudine e che l'accompagna come un'ombra fino all'ultima parola del *Trattato Politico*: vale a dire la paura delle masse dello stesso Spinoza. Come Balibar ha dimostrato, la frase «paura delle masse» esprime l'ambivalenza di Spinoza nei confronti delle masse: esse suscitano tanta paura nei tiranni e nei despoti sufficientemente temerari da provocare la loro indignazione, quanta ne sperimentano a loro volta: infatti esse forse sono tanto più spaventose (e non solo per i tiranni) quanto più sono spaventate. Matheron è ancora più schietto nel rendere i conflitti interni alla concezione spinoziana delle masse la base di ogni politica: non solo non vi è nulla di idilliaco in essa, ma «l'elementare forma di democrazia, secondo Spinoza, consiste nell'azione di linciaggio di massa»<sup>3</sup>.

Ma, dietro l'accusa di un'idealizzazione della moltitudine, che viene estesa dai critici a quasi tutti coloro che discutono la funzione di questo concetto nell'opera di Spinoza, vi è tuttavia una paura ancora più profonda, che è considerevolmente e sintomaticamente assente dalla recente ricezione critica di Spinoza. È la paura di seguire il percorso di Spinoza nella misura in cui si situa fuori dall'equazione di diritto naturale e potere nel capitolo 16 del *TTP*. Rifiutando di accordare all'umanità lo status di un *imperium in imperio*, Spinoza prende le mosse non dall'individuo nello stato di natura, ma dalla natura stessa: «la natura, assolutamente considerata, ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, e cioè [...] il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza»<sup>4</sup>. Più oltre: «poiché la potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza complessiva (*simul*) di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere»<sup>5</sup>.

Emerge una serie di caratteristiche importanti in questo passaggio, la più importante delle quali è anche la più comunemente trascurata: Spinoza qui parla della natura come di un tutto e gli «individui» cui si riferisce sono cose individuali, una classe di cui gli esseri umani rappresentano solo una parte. Infatti, l'unica cosa individuale che abbiamo incontrato nelle argomentazioni di Spinoza è il pesce grosso che mangia quello piccolo «di pieno diritto naturale»<sup>6</sup>. Così, mentre Spinoza utilizza il verbo «avere» (*habeo*) per descrivere la relazione della natura con il diritto, egli trasforma nondimeno il diritto da possesso in abilità di agire e con ciò cancella ogni possibile distinzione tra il diritto di un ente qualsiasi in natura e quello dell'essere umano. Se il mondo umano possiede qualche specificità, essa consiste nelle singole forme in cui la

3 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 163.

4 B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, trad. it. a cura di A. Droetto - E. Giancotti, Torino, Einaudi, 1980, p. 377.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

potenza della natura (che non può essere trascesa o alienata) è in esso organizzata. Da questa prospettiva la vita sociale cambia le relazioni di potere, consentendo agli esseri umani di compiere azioni altrimenti impossibili per il singolo, e, di contro, limitando la loro abilità ad eseguire altre azioni che da soli o in piccoli gruppi sarebbero stati in grado di attuare. La dimensione sociale mantiene la sua utilità finché la prima supera la seconda e gli individui sono in grado, attraverso la collettività, di fare e pensare più di quanto sarebbero in grado di fare da soli. Quando lo Stato cesserà di essere utile agli individui che lo compongono, provocherà la ribellione (e non si tratta di una semplice ipotesi). E come qualsiasi altra cosa in natura, il diritto dello Stato si estende tanto quanto la sua potenza. La sovranità che si oppone alla ribellione non ha fondamento. Nel *TTP* a questo punto siamo già sulla soglia del concetto di moltitudine: chi detiene il potere ha da temere molto di più dai propri cittadini (*cives*), che dai propri nemici ed è questa «paura delle masse» (che in questo punto, all'inizio del capitolo 17 del *TTP*, sono ancora «cittadini»<sup>7</sup>, una categoria giuridica che potrebbe ben escludere coloro che compongono la moltitudine) che pone un limite attuale al male che un sovrano potrebbe commettere contro i suoi sudditi. Spinoza, tuttavia, abbandona bruscamente l'argomento a poche pagine dall'inizio del capitolo 17 per cominciare la sua indagine sullo Stato ebraico.

Ciò che in questa sezione del *TTP* è più provocatorio, ancora oggi, è così lasciato non sviluppato, rimandato a lavori posteriori, l'*Etica* e il *TP*. Innanzitutto, come hanno notato molti commentatori, talvolta con preoccupazione, Spinoza ha reso l'indignazione della moltitudine o, ancor peggio, la paura di una tale indignazione, il freno principale al potere della sovranità o dello Stato, anziché affidare tale funzione alla legge o alla tradizione. Questo è indubbiamente l'elemento che Deleuze, nella sua prefazione all'edizione francese dell'*Anomalia selvaggia*, ha definito come l'«antigiuridismo»<sup>8</sup> di Spinoza, vale a dire la sistematica subordinazione della legge alla forza e il rifiuto di considerare ogni nozione del dominio della legge separato dalla potenza causale che costituisce una società così come essa è. La legge, comunque, né scompare come oggetto di analisi dalla filosofia politica, né diviene irrilevante per la composizione della società. Piuttosto, la funzione della legge deve essere ripensata come qualcosa di diverso da un fondamento ideale, una costituzione o un insieme di norme. Tali nozioni non sono semplicemente false, o poco più che idee inadeguate che una data società ha di se stessa, esse sono effettivamente dannose per la pace e la stabilità della *Civitas*. Così, mentre potrebbe essere vero che in uno Stato monarchico la

---

7 Ivi, p. 412.

8 A. Negri, *Spinoza cit.*, p. 6.

sovranità deve, come Ulisse davanti alle sirene, comandare ad altri di legarla con le leggi e di tenerla legata, anche se in un secondo momento, una volta allontanata dalle passioni, essa comanderà che queste leggi vengano infrante, e dirà che fare affidamento sulla «debole assistenza delle leggi»<sup>9</sup> può solo condurre alla rovina. Non è sufficiente «mostrare cosa conviene sia fatto»<sup>10</sup>, ma come gli uomini «guidati sia dagli affetti, sia dalla ragione»<sup>11</sup> agiscono in accordo con la prescrizione delle leggi. Benché le leggi servano a codificare e rendere costantemente conoscibile sia l'insieme delle azioni che aumentano il potere e la stabilità di una società, sia l'insieme di azioni che necessariamente la indeboliscono e, in particolari circostanze, la disintegrano, Spinoza pone al centro della propria analisi la questione dei processi causali e le relazioni di potere che determinano tutti coloro che vivono in un certo contesto ad agire in accordo con le leggi senza riguardo per le loro intenzioni.

Ma vi è un'altra dimensione dell'antigiuridismo di Spinoza che si dimostra ancora più provocatoria. Ciò che disturba ancora oggi i commentatori è che, come ha notato Hobbes nel *De cive*, dal punto di vista legale (che già presuppone una certa antropologia teorica) «a una moltitudine non può essere attribuita un'azione unica»<sup>12</sup>, non vi è un'azione collettiva in senso stretto, ma solo azioni simultanee di individui separati, uniti solo apparentemente entro un'unità collettiva. L'insistenza di Spinoza, che equipara potere e diritto, allontana l'individuo dal centro dell'analisi politica. L'argomentazione che comincia nei capitoli 16 - 17 del *TTP*, si interrompe per poi riprendere solo nel *TP* nel capitolo III par. 2, nel punto in cui Spinoza introduce il concetto di moltitudine. Qui, apprendiamo che il diritto del potere sovrano è «determinato non dalla potenza del singolo, ma della moltitudine»<sup>13</sup>. È a questo punto, e sono ancora a metà della frase di Spinoza, che egli è costretto dalla sua argomentazione a specificare, contro Hobbes, come una moltitudine possa agire. Il diritto dello Stato (*imperium*) o delle autorità sovrane (*summae potestates*) è limitato dalla potenza della moltitudine, precisamente nella misura in cui la moltitudine non è mera apparenza d'azione collettiva, che a seguito di un'attenta riflessione si sia rivelata nient'altro che l'azione simultanea di individui dissociati. Invece, argomenta Spinoza, la moltitudine è «come guidata da una sola mente»<sup>14</sup>. La frase non termina qui: come se si trattasse di un'anticipazione dello scetticismo del lettore all'idea della mente della moltitudine, Spinoza offre la seguente analogia: «Come un singolo allo stato di natura, così

9 B. Spinoza, *Trattato politico*, trad. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999, p. 113.

10 Ivi, p. 87.

11 *Ibidem*.

12 T. Hobbes, *De cive*, trad. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 2001, p. 130.

13 B. Spinoza, *Trattato politico* cit. p. 55.

14 *Ibidem*.

pure il corpo e la mente dell'intero Stato (*imperium*) hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere»<sup>15</sup>.

In uno studio recente, Etienne Balibar<sup>16</sup> ha esaminato a più riprese la concatenazione di interpretazioni e contro-interpretazioni prodotte dall'analogia che Spinoza costruisce in questo passaggio: così come l'individuo ha un corpo e una mente, allo stesso modo lo Stato (*imperium*), che perciò deve essere un individuo esso stesso (secondo la lunga discussione di Spinoza circa l'individuo nell'*Etica*, parte II, pr. 13), differisce non solo dagli esseri umani, ma anche dalle cose singolari solo in proporzione. Ci si potrebbe chiedere perché la frase di Spinoza e la sua indicazione che lo Stato sia come un individuo, dotato di una mente e di un corpo, rischia di generare un conflitto interpretativo, anche se non si è d'accordo con essa. La risposta risiede nell'avverbio *veluti* (tradotto qui con «come»: la moltitudine è come guidata da una sola mente). Spinoza lo utilizza qui e in altri passaggi del *TP*, delle *Lettere* e dell'*Etica*, nei quali attribuisce la natura di individuo ad una collettività. L'aggiunta dell'avverbio «come» o «come se» (la moltitudine è come guidata da una sola mente) suggerisce quanto meno una certa esitazione relativamente alla nozione della mente della moltitudine, e forse anche riguardo alla nozione di corpo e mente dell'*imperium*. In cosa consiste la natura di questa esitazione? Cosa impedisce a Spinoza di dire qui (ed è qui, nel *TP* III, 2, che egli attribuisce per la prima volta mente e corpo alla moltitudine o all'*imperium*) ciò che egli ammetterà senza riserve più oltre, cioè che queste entità collettive sono individui e come tali irriducibili alle loro parti costitutive? L'inserimento dell'avverbio *veluti* indica forse il suo atteggiamento verso il pubblico, secondo un'altra forma della strategia retorica di tradurre o dare un nuovo significato a termini familiari senza sostituirli? In questo caso, allora, lo potremmo leggere come se cercasse gradualmente di superare i pregiudizi del suo uditorio, permettendogli di rompere con la forma dell'individualismo metodologico necessariamente imposto dalla natura dell'immaginazione (come discusso nell'Appendice della prima parte dell'*Etica*)? Oppure, l'uso dell'avverbio *veluti* (nell'*Etica* viene utilizzato il termine *quasi* per svolgere la medesima funzione) indica che Spinoza di fatto non assegna lo statuto di individuo alla moltitudine o all'*imperium*, se non in senso metaforico; in questo senso essi sarebbero «come» individui, cioè quasi-individui, dato che rimangono distinti da qualsiasi forma di individualità, o almeno di individualità umana (dal momento che viene detto dell'*imperium* che possiede mente e corpo). Nell'analisi della controversia sorta attorno a questo passaggio, Balibar raccoglie le risposte in due differenti categorie, dogmatica e critica. Il primo ter-

15 *Ibidem*.

16 E. Balibar, *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*, in M. Senn - M. Walther (hrsg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zurich, Schultheiss, 2001, pp. 105-137.

mine non va inteso in senso peggiorativo; piuttosto esso segnala un desiderio, da parte dei commentatori in questione, di ridurre il conflitto mostrato nei testi di Spinoza a ciò che secondo loro costituisce l'unico significato del testo. Così Matheron<sup>17</sup>, e in modo differente anche Negri<sup>18</sup>, tende a ignorare la discordanza introdotta dalla particella *veluti* nell'affermazione dell'*imperium* come individualità; mentre Lee Rice<sup>19</sup> e Douglas Den Uly<sup>20</sup>, al contrario, interpretano il termine come indice dell'adesione di Spinoza a un primitivo individualismo metodologico, secondo il quale qualsiasi collettività è riducibile agli individui che ne fanno parte, e di conseguenza interpretano la posizione di Matheron come una sorta di organicismo. Matheron<sup>21</sup> parla del *conatus* dell'*imperium*, nel senso in cui uno Stato come qualsiasi altro individuo si sforza di perseverare nel proprio essere. Rice, in opposizione, nega che uno Stato possieda un *conatus*, perché non è un ente individuale, ma una momentanea corrispondenza tra le azioni di un numero di individui che esiste prima di esso e ai quali esso deve essere ridotto. La risposta di Pierre-François Moreau<sup>22</sup>, in accordo con la posizione di Balibar, può essere definita critica in quanto Moreau rifiuta di ridurre il testo spinoziano a un significato, ma insiste nel limitarsi alle parole di Spinoza, proprio nello spirito del capitolo 7 del *TTP*. Egli ritiene che Spinoza non usi sempre un aggettivo quando parla di *imperium* o di *civitas* come di un individuo, e perciò non si può ritenere che utilizzi il singolo termine in questo contesto in maniera metaforica.

Si possono formulare una serie di osservazioni circa questo dibattito e comincerò con l'ampliare l'osservazione generale di Balibar secondo il quale queste interpretazioni, nonostante le loro divergenze, sono accomunate da una concezione antropomorfica dell'individuo<sup>23</sup>. Infatti, per prenderla un po' più alla lontana di Balibar, vorrei mostrare come tutti i partecipanti al dibattito rimangano legati a ciò che Althusser ha definito, parlando di Feuerbach (in un certo senso onnipresente nell'intera discussione), una relazione speculare reversibile, a sua volta centrata su un fondamento, cioè, in ultima analisi, su un'antropologia<sup>24</sup>.

17 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit.

18 A. Negri, «*Reliqua desiderantur*». *Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, «*Studia spinozana*» 1 (1985), pp. 143-182.

19 L.C. Rice, *Individual and Community in Spinoza's Social Psychology*, in *Spinoza: Issues and Directions*, edited by E. Curley - P.F. Moreau, Leiden, E.J. Brill, 1990.

20 D.J. Den Uly, *Power, State and Freedom: an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983.

21 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit.; *Id.*, *L'indignation et le conatus de l'état spinoziste*, in *Spinoza: puissance et ontologie*, édité par M.R. D'Allonnes e H. Rizk, Paris, Editions Kimé, 1994.

22 P.F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

23 E. Balibar, *Spinoza, l'anti Orwell: la crainte des masses* cit., p. 135.

24 L. Althusser, *Su Feuerbach*, trad. it. a cura di M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2003.

Così, da una parte l'individuo e dall'altra lo Stato, la società, la collettività ecc. sono immagini speculari reciproche. Dichiarare naturale o artificiale, principale o secondaria l'una piuttosto che l'altra, non permette in alcun modo di evitare l'antropologia che rimane come presupposto senza essere argomentata. Le implicazioni di tale osservazione sono significative per la nostra comprensione della storia della filosofia e del posto che Spinoza occupa in essa: rivela, infatti, il modo in cui si instaura una certa complicità tra tradizioni filosofiche spesso ritenute antagoniste, per esempio, l'individualismo metodologico di Hobbes, o anche di Adam Smith, e il collettivismo di Hegel (che, nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, rimprovera Spinoza di non pensare la sostanza come soggetto). Dal punto di vista di questo antropomorfismo, importa poco se la totalità della società esista per natura o sia mossa da una mano invisibile, oppure se gli individui producano un super individuo provvisto di una super razionalità, il cui obiettivo possa e in effetti debba essere inteso come uno sforzo di persistere nel proprio essere, e perciò provvisto di *conatus*. Infatti, l'opposizione tra individuo e comunità, società, sistema economico ecc. è semplicemente un'altra variante del circolo vizioso teologico-antropologico, un circolo che Foucault, da un'altra prospettiva, ha compreso nella sua descrizione dell'«uomo» dell'umanesimo come un allotropo empirico-trascendentale<sup>25</sup>, una figura che Spinoza ha già analizzato nell'Appendice alla prima parte dell'*Etica*. Inoltre, in aggiunta alla dimensione teologica di questa antropologia, si può definire anche, per usare una frase dallo studio di Moreau relativa al discorso sull'utopia<sup>26</sup>, un'antropologia giuridica, oscillante tra due entità legali, la persona giuridica o individuo e la sua controparte collettiva, il popolo, lo Stato, la società ecc.

Per cercare di rompere il legame di questa apparentemente inevitabile opposizione non possiamo fare di meglio che tornare al passaggio del *TP* discusso in precedenza, notando una discrepanza che, per quanto ne so, solo Balibar ha osservato: «Il diritto dello Stato, ossia del potere sovrano, non è altro se non il diritto stesso di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma della moltitudine, come guidata da una sola mente; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, così pure la mente dell'intero Stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere»<sup>27</sup>. Spinoza muove dalla moltitudine all'*imperium* come se i due termini fossero sinonimi, sebbene ciò sia chiaramente impossibile se ammettiamo che il diritto dell'autorità suprema è limitato dalla moltitudine. Tutti gli altri commentatori lo hanno

---

25 M. Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, trad. it. a cura di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1998.

26 P.-F. Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982, p. 9.

27 *Ibidem*.

significativamente seguito, focalizzando la propria attenzione sulla relazione tra individuo e comunità o società. Balibar, riconoscendo la difficoltà di intendere il termine *imperium* semplicemente come un sinonimo di moltitudine, tenta di risolvere questa difficoltà argomentando che la relazione tra i due termini non è di equivalenza, ma di forma e contenuto: è «l'*imperium* che dà forma e quindi corpo alla moltitudine»<sup>28</sup>. Sembra però che Spinoza, in altre formulazioni nel *TP*, suggerisca esattamente il contrario, ad esempio, che è la moltitudine che dà corpo alla forma altrimenti vuota dell'*imperium* e che, in circostanze ben definite, potrebbe essere spinta da certi affetti (Spinoza parla di indignazione) alla distruzione dell'*imperium*. Anche se accettiamo la soluzione di Balibar al problema dello slittamento dalla moltitudine all'*imperium* o *civitas* in questo particolare passaggio, nondimeno dobbiamo riconoscere che esiste una distinzione, se non un antagonismo inconciliabile, tra moltitudine e *imperium* che è stata sistematicamente soppressa nel dibattito forse più significativo su Spinoza nell'ultimo secolo (e di certo la posta in gioco è di gran lunga più importante della semplice interpretazione corretta di Spinoza).

Voglio qui sostenere che questa soppressione attraverso lo slittamento, segnala la natura liminale della moltitudine come concetto: non è né un individuo nel senso in cui l'antropologia giuridica dominante intende il termine, né la collettività, né la comunità, né il popolo hanno costituito se stessi come entità giuridica («un popolo fa un popolo»). Piuttosto, emergendo precisamente dalla critica di Spinoza alla funzione costitutiva della legge (e qui, come altrove, la specificazione hegeliana delle contraddizioni proprie del momento della ragione come legge, data nella *Fenomenologia dello Spirito*, segue Spinoza molto da vicino) e dalla sua insistenza nell'equiparare legge e potenza, la moltitudine chiama in questione le antinomie concettuali di una certa tradizione liberale che comincia con Suarez, Grozio, Hobbes e continua a prosperare fino ai nostri giorni. Non si tratta di una mera giustapposizione di individui separati, né di una entità collettiva che trae la sua legittimazione e funzione dal consenso volontario di tali individui: la moltitudine non ha precisamente una legittimazione giuridica, né forma politica. È questo eccesso o questa sovrabbondanza che è irriducibile alle antinomie del pensiero giuridico e politico, sovradeterminando sia la pratica che la teoria politica, quell'eccesso permanente di forza sulla legge, una forza che nessuno Stato può monopolizzare, precisamente perché si tratta della forza che nessuno può alienare o trasferire nella misura in cui è necessaria alla vita stessa. E sono d'accordo con Balibar nel chiamare questa sovrabbondanza o eccesso l'elemento della transindividualità.

---

28 E. Balibar, *Spinoza, l'anti Orwell: la crainte des masses* cit., p. 5.

Di certo, la tradizione liberale di cui ho parlato prima rimane dominante, e per quanto le sue antinomie e dilemmi dimostrino che essa è foriera di obblighi e costrizioni, specialmente oggi, esiste tuttavia una tradizione filosofica pre-liberale, anti-liberale, forse semplicemente non liberale, che offre un numero di categorie attraverso le quali pensare forme intermedie di esistenza umana tra l'individuo solitario e lo Stato. Non posso cominciare ad enumerare i filosofi da Aristotele, a Hegel o Heidegger, oppure i concetti (famiglia, clan, razza, *das Volk* – decisamente diverso da popolo –, fino a classe, che, sebbene irriducibile a queste categorie in certi aspetti chiave, non rimane, nella sua attuale esistenza storica, completamente innocente rispetto a queste). La moltitudine occupa un posto tra queste altre categorie di esistenza collettiva? In questo caso rappresenterebbe ancora un eccesso o una rimanenza oppure apparterebbe a una distribuzione di forme sociali in accordo e funzionalmente integrate nella più alta unità di vita sociale, la *summa potestas*, comunque si decida di designarla?

Se torniamo ai testi di Spinoza in cerca di una risposta, troviamo solo ulteriori difficoltà e domande, a partire dalle quali potremmo trovare qualcosa di simile a una risposta, ma priva di sbocco o di sviluppo o manifestamente contraddetta da altri passaggi. Lasciatemi fare un esempio: la risposta ormai nota di Spinoza a uno degli assidui interlocutori ipotetici al quale cerca di spiegare la disobbedienza e la conseguente rovina del popolo ebraico dopo la distruzione dello Stato ebraico (*imperium*) con «l'indisciplina della razza (*gens*)»<sup>29</sup>. Poiché questo passaggio è difficile, ed è lontano dal chiarire ciò che è esattamente qui in questione, voglio seguire le parole esatte della risposta di Spinoza: «Ma ciò è puerile; infatti, per qual motivo questa nazione fu più indisciplinata delle altre? Forse per la sua natura? Ma questa non crea le nazioni, bensì gli individui, i quali nell'ambito delle nazioni non si distinguono se non per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi seguiti [...]»<sup>30</sup>.

L'effetto della frase è di spazzare via in un sol colpo tutte le cosiddette unità naturali cui fanno ricorso le teorie della società: famiglia, clan, razza (e le nazioni possono essere intese come «razze»). E poiché la famiglia ha posto numerose difficoltà ai teorici dell'origine contrattuale del legame sociale, essi sono stati costretti a confrontare in modo comunque insoddisfacente la famiglia con i problemi da essa posti, in virtù delle filosofie che li hanno preceduti e rispetto alle quali essi devono distinguersi (da Aristotele a Robert Filmer): amore naturale, gerarchia ecc. Ciò equivale a rimarcare in questo contesto che Spinoza è colui che, come ha recentemente notato Francois Zourabichvili<sup>31</sup>, pur mostrando una fascinazione estremamente ambivalente

29 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* cit., p. 433.

30 *Ibidem*.

31 F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, 2002.



verso la figura del bambino, non dice nulla circa la famiglia. Forse, come sembra indicare il passaggio relativo alla nazione ebraica, Spinoza cerca, prima di tutto, di spogliare di ogni privilegio teoretico le forme «essenziali», «naturali» della comunità (quelle identificate come tali dalle filosofie della naturalità della società, contro la tesi della loro artificiosità), come se tali nozioni ci mettessero al riparo dall'immaginare altre modalità di unione degli esseri umani, non derivate da ciò che comunemente viene pensato come natura. Ma il passaggio citato prima mostra altre straordinarie difficoltà: esemplifica precisamente il tipo di individualismo metodologico che ho precedentemente sostenuto essere incompatibile con qualsiasi altra asserzione di Spinoza circa la vita politica, sia nel *TTP* sia nel *TP*; infatti, se solo si fa menzione dell'origine contrattuale della nazione essa potrebbe essere stata tolta dal capitolo 13 del *Leviatano*. Ma non esiste alcun contratto secondo il parere di Spinoza, né esiste il bisogno di una transizione dallo stato di natura allo stato civile, perché non esistono momenti, nello sviluppo temporale, che portano individui irrelati ad unirsi in nazione attraverso la mediazione di un contratto: piuttosto si riconoscono due forme di causalità che operano simultaneamente. Inoltre, a meno che non rigettiamo la critica di Spinoza, svolta nella prefazione alla terza parte dell'*Etica*, all'idea di un regno umano che costituisce un *imperium in imperio*, dato che Dio o la Natura è tutto ciò che esiste, dobbiamo anche riconoscere come egualmente reale, e cioè come egualmente naturale, ciò che egli chiama natura e le istituzioni e pratiche che comprendono la vita sociale. Infatti appare qui che non è tanto l'indisciplina degli Ebrei che egli contesta, e perciò il fatto che questa nazione, e per estensione altre, potrebbero o dovrebbero possedere un certo *ingenium* o carattere, piuttosto (oltre la riduzione del potere causale dell'*ingenium*) il fatto che questo *ingenium* sia causato dalla natura anziché da quelle che noi oggi chiameremmo istituzioni o apparati. Ma se, secondo Spinoza, il mondo umano è una parte della natura e persino il linguaggio e la legge non possono in alcun modo essere compresi separatamente da esso, come dobbiamo comprendere il termine «natura» in questo passaggio? Sembra che l'*ingenium* del popolo ebraico possa essere compreso solo in relazione a quella parte di natura che ha l'umanità come sua causa adeguata, e perciò questo *ingenium* è determinato non dal potere delle cause esterne all'essere umano che potrebbe sottrarsi alla loro conoscenza e al loro controllo, piuttosto può essere conosciuto attraverso le sue cause, che, una volta note poi, sotto precise circostanze, possono essere modificate.

Ma proprio perché si tratta di un'interpretazione, per quanto spinozista possa essere, non tiene conto o non spiega cosa dice effettivamente Spinoza, i termini specifici che egli usa, nel passaggio relativo al popolo ebraico. Soprattutto, non può spiegare il fatto che Spinoza, opponendo individui crea-

ti dalla natura (egli non usa la parola «creati», ma il verbo *distinguo*) ai popoli o alle nazioni distinti *ex diversitate linguae, legum et morum*, cioè per lingua, leggi e costumi<sup>32</sup>, ha riprodotto una versione dell'antinomia individuo-comunità, individuo-Stato, individuo-società, seppure in maniera più complicata (e questo mi sembra un passaggio veramente difficile, la cui complessità ho solo sfiorato). Anche se accettiamo l'argomento secondo il quale Spinoza ha adattato la terminologia della sua esposizione ai propri lettori, siamo sempre di fronte all'impressionante inconsistenza espositiva della relazione individuo-collettivo, propria dei suoi testi più tardi, sottolineando il fatto che questa relazione ha posto problemi insormontabili per Spinoza, fino alla fine, letteralmente, della sua ultima opera incompleta, il *TP*.

Ho avuto occasione altrove di sottolineare la dura contraddizione tra il rifiuto spinoziano della nozione di indisciplina come invariante essenziale della *gens* ebraica e ciò che, secondo la sua analisi, deve essere considerata come una puerile o infantile insistenza sulla naturale inferiorità delle donne rispetto agli uomini, una inferiorità che, egli si sforza di dirlo, persisterà nonostante il contesto istituzionale e gli sforzi per educare le donne. La natura, per usare la terminologia del passaggio precedente, ha chiaramente creato, non solo individui femminili, ma donne la cui essenza è collocata oltre la portata delle leggi e della pratica umana; in nessun regime legale o consuetudinario concepibile il potere delle loro menti e dei loro corpi potrà essere uguale o superiore a quello degli uomini. Pertanto, il brevissimo riassunto dell'«organicismo» di Spinoza circa le donne o la donna non dovrebbe essere notato tanto come una fissa, immutabile e immodificabile entità collettiva, quanto piuttosto dovrebbe essere considerata maggiormente la sua incapacità di immaginare, nella conclusione del *TP*, donne particolari non semplicemente come individui (cosa che permetterebbe loro di essere espressione di una qualche essenza o natura sottesa), ma come *res singulares*, cose singolari che esprimono essenze singolari.

Così l'opera finale di Spinoza termina nel punto in cui egli, al fine di rendere assoluto l'*imperium* assoluto, la democrazia, designa negativamente coloro che hanno diritto (*jus*) di partecipare al processo decisionale politico, enumerando coloro che non hanno questo diritto: stranieri (*peregrini* – che il diritto romano designa come *residentes alieni*), donne e servi (*servi* una categoria che comprende i servi in senso lato, cioè tutti coloro che si trovano sotto l'autorità di un altro uomo), bambini e criminali<sup>33</sup>. Dato che donne e servi (quantità sono impiegati presso un altro uomo o sono sotto la sua autorità), almeno in paesi come Inghilterra, Francia e Paesi Bassi (ognuno dei quali ha un conside-

32 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* cit., p. 433.

33 B. Spinoza, *Trattato politico*, XI, 4; trad. it. cit., pp. 237-238.

revole numero di *residentes alieni*) comprendono la schiacciante maggioranza della popolazione che ha potere, ma non governa, secondo quanto Spinoza si può permettere di ignorare, siamo costretti a riconoscere che l'ultimo testo di Spinoza termina con una spettacolare dissociazione di diritto e potere, con un tentativo di legiferare fuori dall'esistenza della vera moltitudine che egli ha argomentato essere, dall'inizio alla fine del *TP*, la principale forza della vita politica, e con un crollo della categoria collettiva della donna in una nozione di identità trascendente, che l'accadere storico non può cambiare, una nozione che implica come suo correlato una teoria degli individui femminili come espressioni individuali della loro essenza trascendente.

Così, dal momento iniziale in *TP III*, 2<sup>34</sup> la moltitudine come concetto insegue se stessa, in cerca del suo vero significato, fluttuando incessantemente tra *imperium* e *cives*, tra il punto di arrivo e di partenza della filosofia politica, come se Spinoza non riuscisse a pensare né il concetto nella sua specificità, né ridurlo a qualcos'altro da se stesso. Se la moltitudine è stata trascurata così a lungo, questa trascuratezza è determinata dal testo stesso, in parte, ma solo in parte dalla sintomatica espressione di paura della masse da parte di Spinoza. Lasciare la cosa a questo punto, comunque, significherebbe non cogliere in piena misura ciò che Negri<sup>35</sup> ha chiamato l'anomalia selvaggia di Spinoza e il grado in cui la filosofia di Spinoza conserva una singolare capacità di disturbo delle categorie che continuano a organizzare il nostro pensiero, spesso a nostra insaputa o senza il nostro consenso.

In questo spirito voglio ritornare al saggio di Balibar *Potentia multitudinis*, in particolare alle sue linee conclusive, nelle quali Balibar tenta di ricostruire il dibattito tra coloro che considerano lo Stato un'entità artificiale riconducibile agli individui e coloro che, aderendo letteralmente al testo di Spinoza, guardano allo Stato stesso come ad un individuo dotato di mente e corpo (secondo la teoria dell'individualità sviluppata in *Etica II*, pr. 13)<sup>36</sup>: per Spinoza, l'obiettivo più urgente della filosofia era di «pensare l'uomo fuori dall'antropomorfismo», così come egli cercò di liberare se stesso da tutti i modelli che gli uomini (cioè la moltitudine degli uomini) non avevano cessato di proporgli<sup>37</sup>.

Come possiamo cominciare a pensare la singolarità sociale e politica in termini diversi da quelli modellati semplicemente sull'antropologia giuridica della famiglia? Come pensare la nozione di individuo dotato di corpo e mente, che è l'idea del corpo, o costituito dall'allotropo empirico-trascendentale di individuo e comunità, cittadino e Stato ecc.? Infatti, come abbiamo visto, l'unica possibilità di teorizzare l'esistenza specifica della moltitudine dipende

34 Ivi, pp. 55-56.

35 A. Negri, *L'anomalia selvaggia* cit.

36 B. Spinoza, *Etica* cit., pp. 133-134.

37 E. Balibar, *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur* cit., p. 135.

dalla possibilità di liberare noi stessi da tutti questi modelli, rispetto ai quali la moltitudine rimane impensabile. Il primo passo forse consiste nel riconoscere, con Matheron<sup>38</sup>, che il concetto di moltitudine comincia a divenire intelligibile solo sulla base dell'analisi degli affetti, e più in particolare, sul fenomeno dell'imitazione degli affetti sviluppato in *Etica* III - IV.

Ma la teoria spinoziana dell'imitazione degli affetti appare piuttosto riproporre i dilemmi che abbiamo incontrato, anziché risolverli. Così per Matheron stesso l'imitazione degli affetti costituisce una primitiva «vita interumana»<sup>39</sup> che di volta in volta provvede alla fondazione dello Stato o della società che può essere mossa dagli affetti o dalle passioni che le sono propri. La sua teoria, a dispetto del timore di alcuni critici come Lee Rice<sup>40</sup>, non esclude in alcun modo la nozione di individui originalmente dissociati che rimangono dissociati anche nella loro imitazione degli affetti degli altri. Infatti il testo di Spinoza fornisce il fondamento per una lettura secondo la quale l'imitazione degli affetti non sarebbe altro che un atto di proiezione che richiede solo che io immagini che l'altro senta piacere o dolore, affinché io imiti ciò che immagino sia il sentimento altrui. Questa è precisamente la definizione di simpatia data da Adam Smith nella prima parte della *Teoria dei sentimenti morali*, al capitolo I. Per Smith non vi è attraversamento del confine che separa me dagli altri; io non posso mai sapere cosa prova un altro uomo o se prova qualcosa. La simpatia rimane interna a ciò che Smith chiama lo «spettatore»<sup>41</sup>: costui immagina ciò che egli stesso proverebbe o ha provato in circostanze simili all'altro. La simpatia per Smith non richiede, a rigore, nemmeno l'esistenza dell'altro. È possibile per me provare pietà per il morto<sup>42</sup>, dato che non vi è comunicazione o trasferimento di sentimento o affetto attraverso l'infinita distanza che mi separa dagli altri, ma solamente una proiezione di me stesso.

Invero, l'*Etica* III, pr. 21<sup>43</sup> sembra autorizzare proprio una simile lettura: «Chi immagina che ciò che ama sia affetto da Gioia o Tristezza, sarà anch'egli affetto da Gioia o Tristezza»<sup>44</sup>. O almeno sembra autorizzare una simile lettura finché Spinoza non aggiunge, «e l'uno e l'altro di questi affetti sarà maggiore o minore nell'amante a seconda che l'uno o l'altro sia maggiore o minore nella cosa amata»<sup>45</sup>. Ciò che potrebbe essere inteso dapprima come

38 A. Matheron, *L'indignation et le conatus de l'état spinoziste* cit.

39 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., pp. 79-222.

40 L.C. Rice, *Individual and Community in Spinoza's Social Psychology* cit.

41 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 16.

42 Ivi, pp. 12-130.

43 B. Spinoza, *Etica*, trad. it. cit., p. 188.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

un atto, specificamente l'atto dell'immaginazione, preso da e dentro il singolo, diviene, con l'aggiunta della frase qualificante, non semplicemente un atto che richiede la presenza dell'affetto negli altri, ma un essere affetti con piacere o dolore che è precisamente determinato dalla forza degli affetti dell'altro. La sentenza, nella sua complessità e forse anche nelle sue contraddizioni, cattura qualcosa del movimento dell'*Etica* dalla parte seconda alla parte terza, nella misura in cui l'immaginazione, che in certo modo media tra l'interno e l'esterno, tra sé e l'altro, agendo come canale tra il mio corpo considerato come una cosa singolare e altri corpi altrettanto singolari, dà adito ad un'imitazione immediata che non è tanto una duplicazione dell'affetto di una persona nell'altra, quanto, come vediamo nella pr. 21<sup>46</sup>, una perpetuazione o persistenza di affetto senza la mediazione della persona. L'affetto pertanto non risulta contenuto in me o negli altri, ma tra noi; la produzione di affetti sia individuali che transindividuali. Ma Spinoza si spinge ancora oltre: non è semplicemente l'affetto, piacere e dolore, e le loro varie forme secondarie, che sono comunicate come un contagio. Ci può anche essere l'imitazione-comunicazione di desiderio, che Spinoza chiama emulazione (*emulatio*): il desiderio può essere «generato» (*ingeratur*) quando noi «immaginiamo» che altri abbiano lo stesso desiderio (*Etica* III, def. 3)<sup>47</sup>. Ma dato che Spinoza ha già definito, in *Etica* III (pr. 9, sch.)<sup>48</sup>, il desiderio come la consapevolezza del *conatus* per mezzo del quale una cosa si sforza di persistere nel suo essere, il fatto della produzione transindividuale del desiderio ci costringe a porre la questione della «cosa» il cui *conatus* è espresso nella consapevolezza. Se il desiderio è consapevolezza del *conatus* e io divido il desiderio con un'altra persona, divido il *conatus* di cui il desiderio è espressione? In altre parole, cosa ci permetterebbe di essere pensati come individui separati, piuttosto che come parti di una cosa singolare il cui *conatus* è espresso in entrambi? Nient'affatto: «se per esempio si uniscono due individui di natura del tutto identica, essi compongono un individuo che è due volte più potente del singolo» (*Etica* IV, pr. 18, sch.)<sup>49</sup>.

Questo passaggio dall'*Etica* getta luce sul contenuto di una delle più controverse e problematiche lettere di Spinoza, la lettera XVII a Pierre Balling, data 20 giugno 1664, successiva alla morte del giovane figlio. Questa lettera piena di bellezza e tristezza, piacere e dolore, il piacere di comprendere la tristezza di qualcuno e nell'atto di comprenderla, di aumentare la forza dell'altro, può o deve essere letta a sua volta come una trascrizione di affetti imitati, di

---

46 *Ibidem*.

47 *Ivi*, p. 172.

48 *Ivi*, p. 180.

49 *Ivi*, p. 245.

identità, non solo quella di Balling e di suo figlio, ma quella di Spinoza e Balling o anche di tutti e tre, così fuse che non possiamo più chiaramente distinguere il dolore di uno dagli altri. Balling, peraltro seguace di Spinoza, ricorda nella sua lettera che egli, al tempo in cui suo figlio era ancora in salute e sano, era stato svegliato da gemiti simili a quelli che suo figlio avrebbe emesso più tardi sul suo letto di morte. Non possiamo chiamare questi lamenti, chiede egli a Spinoza, *omen*, presagi del fato che attendeva il suo amato figlio<sup>50</sup>? La risposta di Spinoza, anche tenendo conto del fatto che la lettera è giunta all'inizio della sua carriera filosofica, è sorprendente: egli sostiene che «mentre gli effetti dell'immaginazione che procedono dalle cose corporee» non possono mai essere presagi, «gli effetti dell'immaginazione o immagini, che derivano dalla costituzione della mente possono predire una cosa futura, perché l'anima può presentire confusamente una cosa avvenire [*quia Mens aliquid, quod futurum est, confuse potest presentire*]. Per questo essa può immaginarsi tale cosa così vivamente e fortemente come se fosse presente»<sup>51</sup>.

Il discorso di Spinoza, di certo, dissocia la mente e il corpo a un grado più alto che nell'*Etica*, ma la sua propensione a preservare il termine *omen*, definendolo in un modo che non corrisponde esattamente al significato attribuitogli dai superstiziosi, è un altro esempio aurorale della strategia filosofica che avrebbe contraddistinto la sua intera carriera. Così, l'immagine che sorge nella mente potrebbe esprimere ciò che è temuto, cioè la morte del giovane figlio, e ciò che è temuto potrebbe davvero succedere. La paura di uno potrebbe essere razionale, piuttosto che irrazionale, un calcolo di probabilità, accompagnato da un'immagine di ciò che potrebbe accadere, ma che non è ancora accaduto. Ciò che sorprende è la descrizione di Spinoza della fermezza e vivacità dell'immagine di ciò che non era ancora presente nella mente: «Così un padre, per prendere un esempio simile al vostro, ama il proprio figlio a tal punto, che egli e il suo figlio diletto sono, per così dire, un solo e unico essere [...] e siccome il padre, per l'unione che lo stringe al figlio, è una parte di questo figlio, l'anima del padre deve necessariamente partecipare all'essenza ideale del figlio, delle sue affezioni e delle loro conseguenze»<sup>52</sup>. È possibile vedere in questo passaggio l'inizio di una teoria dell'imitazione degli affetti e del desiderio, e perciò l'inizio di una teoria della transindividualità? Se prendiamo «l'essenza ideale» come «essenza attuale», come viene definito il *conatus* nella terza parte dell'*Etica*, la coppia padre-figlio possiede un'unità affettiva: ognuno partecipa all'affetto o desiderio, che segna la loro composizione come un singolo individuo, la cui essenza attuale è vissuta dagli

50 B. Spinoza, *Epistolario*, trad. it. a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, p. 101.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

stessi come desiderio e non può essere assegnata all'uno o all'altro. Le immagini fluttuano tra loro senza appartenenza o origine definita.

Non possiamo non cominciare a vedere ciò che costituisce il pericolo della moltitudine nella filosofia di Spinoza e che la rende il residuo impensabile di una tendenza filosofica che comincia con Hobbes e include, ma non termina, con Adam Smith? Non si tratta semplicemente del diritto o potenza dei movimenti di massa dietro la legge e la proprietà, ma della transindividualizzazione del desiderio e dell'affetto, e perciò del *conatus* stesso, in un movimento che supera ed eccede i confini imposti dai rituali e dagli apparati che ci governano. Il calcolabile tornaconto dell'individuo giuridico, sul cui fondamento riposano le speranze e le promesse di un'epoca, è infranto dall'irrompere dei desideri e dei piaceri che non possono essere contenuti nemmeno dall'individuo così come si dà per la legge e lo Stato, dall'incalcolabile e incessante cambiamento di forme, da diade a moltitudine, nel quale individualità e transindividualità sono una sola e identica cosa.

Richiamandoci alla Lettera XVII, la lettera dedicata alla questione dei presagi, si potrà notare come essa includa un esempio della vita di Spinoza stesso, un'immagine, per essere precisi, che Spinoza insiste nel non riconoscere come un presagio, diversamente dai lamenti che Balling ricorda di aver udito prima della morte di suo figlio. Si tratta, di certo, di un'immagine di sogno che persiste, anche durante la veglia, nel chiarore della luce mattutina, «la figura di un nero e irsuto Brasiliano che io non avevo mai visto»<sup>53</sup>. Oggi possiamo dire con certezza assoluta che si trattava invece di un presagio, anche se non riconosciuto come tale da Spinoza, un presagio dell'odio e della paura che la sua filosofia avrebbe ispirato negli altri e che egli non poteva completamente rifuggire, se prendiamo seriamente la teoria dell'imitazione degli affetti. Inoltre dovremmo vedere nell'immagine di quell'etiope un altro presagio: quello di nuove mescolanze, di transindividualità trans-atlantiche costituenti mondi proprio mentre venivano scoperti, di un destino che egli non poteva fuggire ma che non è ancora desideroso di abbracciare, di moltitudini a venire il cui potere è il limite dell'Impero.

[Traduzione dall'inglese di Laura Di Martino].

---

53 *Ibidem*.





# DIDEROT E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

## Miti, modelli e riferimenti nel Secolo XXI\*

PAOLO QUINTILI

### 1. Gli studi critici

Il primo, grande studio sui rapporti tra i *philosophes* enciclopedisti e la Rivoluzione francese – senza tener conto dei pur importanti lavori storici del secolo XIX o dell'anteguerra, di Michelet<sup>1</sup>, Tocqueville<sup>2</sup>, Taine<sup>3</sup>, Mornet<sup>4</sup> ecc. strettamente legati alla congiuntura storica in cui gli autori li elaborano – è del 1951. È l'anno del secondo centenario dell'*Encyclopédie* e la rivista *La Pensée. Revue du rationalisme moderne. Arts – Sciences – Philosophie*, fondata dal fisico Paul Langevin (1872-1946), dedica all'argomento un lungo saggio dello storico sociale Jean Dautry, diviso in due parti, entrambe dal titolo: *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)*. Il lavoro è preceduto, nella prima parte, da un saggio introduttivo di Jean Varloot: *Le Bi-centenaire de l'Encyclopédie* (pp. 29-39). Sono dieci pagine che raccolgono il testo della conferenza d'apertura delle celebrazioni nazionali. A nome de *La Pensée*, Varloot dichiara che «l'héritage de l'Encyclopédie, c'est donc d'abord une leçon initiale de matérialisme élémentaire»<sup>5</sup>. Varloot – che sarà, più tardi (1975), uno dei promotori dell'edizione critica delle *Œuvres complètes* di Diderot<sup>6</sup> – espone una tesi che verrà ripresa in più luoghi e da più autori in quegli anni: il materialismo dell'*Encyclopédie* è di tipo «metafisico», ossia semplice, non smalzato, non conosce cioè nulla della dinamica storica, è puramente meccanico, sfocia nel «materialismo volgare» del secolo XIX ed è, in ultima istanza, «non-dialectique»<sup>7</sup>.

---

\* Comunicazione presentata il 4 maggio 2002 all'Università di Paris I – Panthéon-Sorbonne, nel quadro dei seminari: «L'idée de révolution: quelle place lui faire au XXI<sup>e</sup> siècle?», organizzati dal prof. O.R. Bloch, che qui ringrazio per l'accordo dato alla pubblicazione italiana.

1 J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, 8 voll., Paris, Chamerot, 1847-1853.

2 A. Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Michel-Lévy, 1856.

3 H. Taine, *Les origines de la France contemporaine. La Révolution*, 6 voll., Paris, Hachette, 1878-1882.

4 J. Varloot, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Colin, 1933.

5 J. Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)*, «La Pensée» 38 (1951), p. 39.

6 D. Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1975-1993.

7 Ivi, p. 37. Per questo motivo, secondo Dautry, il materialismo settecentesco restò marginale nel quadro dei movimenti d'idee che ispirarono i rivoluzionari dell'89.

Si tratta, da un lato, di vagliare qui, come in altre ricerche svolte negli ultimi anni<sup>8</sup>, la fondatezza di tali affermazioni e correggerne il tiro, mostrando che di storia e di «dialettica» l'*Encyclopédie* e il suo direttore ne sanno qualcosa, ma di una «dialettica» tutta diversa, intesa in senso non hegeliano, né engelsiano. È all'opera, nel *Dizionario ragionato*, una capacità o potenza *dialogica*, una *coscienza antinomica* delle contraddizioni e dei conflitti che governano il reale storico in quanto tale, mascherata dal gioco ad intarsio dei rinvii, di matrice libertina, che svela e nasconde un nocciolo di pensiero materialistico, senza ulteriori implicazioni d'ordine metafisico. Dall'altro lato, è da sottolineare la specificità del materialismo dell'*Encyclopédie* e di Diderot in particolare, in quanto esso gode di una perfetta autosufficienza teorica, circoscritta all'ambito di problemi inerenti lo sviluppo delle nuove scienze della vita che si spingono ben oltre il «meccanicismo del secolo XVIII». Tale materialismo vitalistico e ateo risulta non solo marginale e marginalizzato, nel quadro delle correnti di pensiero che s'affermano in seno al movimento progressista dell'età dei Lumi, bensì è stato anche oggetto di violenti attacchi politici, su tutti i fronti, durante la Rivoluzione francese<sup>9</sup>.

Il materialismo dell'*Encyclopédie*, per Varloot, è «elementare» in quanto necessita del superamento e dell'«inveramento» – sono i termini hegeliani usati – nel materialismo storico di Marx, anche se per se stesso *sarebbe* teoricamente autosufficiente in quanto «prima tappa». Lo stesso Varloot ricorda tuttavia, con passione (e a ragione), quello che scriveva Lenin nel 1922, a proposito della «questione religiosa», per la quale la pretesa insufficienza o incompiutezza teorica dei materialisti «volgari» sembra revocata in dubbio, a vantaggio della vivezza degli scritti illuministici sulla religione, confrontati all'aridità delle «solfe» del marxismo scolastico:

Les écrits ardents, vifs, ingénieux, spirituels des vieux athées du XVIII<sup>e</sup> siècle (...) s'avéreront bien souvent mille fois plus aptes à tirer les gens de leur sommeil religieux que les redites du marxisme, fastidieuses, arides<sup>10</sup>.

Varloot rileva infine un altro aspetto, il più pregnante, il più moderno forse, dell'*Encyclopédie*: l'interesse per il nesso scienza-società-progresso, la cui analisi alimentò il rinnovamento culturale e istituzionale – il progetto delle *Grandes Écoles* – che precedette e seguì l'età della Rivoluzione. «Essa

8 Cfr P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'«Encyclopédie»*. 1742-1782, Paris, Honoré Champion, 2001.

9 Cfr. D. Diderot, Lettera a Falconet del 15 febbraio 1766: «Si l'histoire des lettres m'accorde une ligne, ce n'est pas au mérite de mes ouvrages, c'est à la fureur de mes ennemis que je la devrais!».

10 J. Varloot, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* cit., p. 42.

afferma», dice Varloot, «il valore del metodo scientifico, il *determinismo*. Ora, non si può essere deterministi conseguenti senza essere materialisti» (p. 35). Il razionalismo dell'*Encyclopédie*, in materia di metodologia delle scienze empiriche, va dritto verso l'affermazione della *storicità* del sapere in quanto «implica già, nella storia del pensiero, un procedere tacito, quando non aperto, verso le proposizioni materialiste. Si comprende meglio, allora, che un Voltaire, che si è sempre definito un deista, cioè un idealista, abbia non soltanto agito come un materialista, ma sia stato, se si deve credere a Nageon, segretamente ateo» (p. 36).

Dautry, nei saggi menzionati, iscrive la propria analisi nella medesima direttiva. Più vicino a Stalin-Kirov-Zdanov che a Mao-Tse-Tung, come lo era Varloot, Dautry esordisce citando la prima triade del *Diamat* degli anni 1940. La lettura dell'*Encyclopédie*, nei suoi rapporti con la rivoluzione borghese liberale, s'inquadra nel contesto del giudizio storico, preliminare e condizionante, pronunciato dalla triade stalinista:

L'idée centrale [...] doit être précisément l'idée de l'opposition entre la révolution bourgeoise et révolution socialiste. Montrer que la révolution bourgeoise en France (ainsi que dans tous les autres pays), en délivrant le peuple des chaînes du féodalisme et de l'absolutisme, lui en imposa des nouvelles, les chaînes du capitalisme et de la démocratie bourgeoise<sup>11</sup>.

Dautry esprime un giudizio analogo a quello di Varloot sul razionalismo dell'*Encyclopédie*: esso è *limitato* dall'orizzonte borghese, anche se apre all'universalismo e all'ideale della perfettibilità umana che sarà fatto proprio dai rivoluzionari francesi come, più tardi, da Marx e dall'Internazionale socialista:

Dans son contenu fondamental, le rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle était un rationalisme bourgeois. Dans sa forme, il prétendait être le rationalisme de tous les hommes. Si son caractère universel était secondaire par rapport à son caractère bourgeois, il n'est pas moins vrai que ce caractère universel, avec tout ce qu'il comportait en lui d'inconsciente duperie, mais aussi de confiance en la perfectibilité de l'homme en général, a contribué à cette largeur de vues, à cette ouverture d'esprit, à cette faculté d'apercevoir parfois plus loin que la bourgeoisie, qui sont caractéristiques des révolutionnaires bourgeois français les plus éminents [...]. Nature, Raison, Humanité, ces trois mots ressassés par la Révolution bourgeoise, l'auraient-ils été autant s'ils n'avaient d'abord été, pour ainsi dire, les trois mots-clés de l'*Encyclopédie*?<sup>12</sup>

11 J. Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)* cit., p. 77 cita: *Remarques sur un résumé de manuel d'histoire moderne de Staline-Kirov-Jdanov* (9 août 1934), «La Nouvelle Critique» 11 (1949), p. 119.

12 Ivi, p. 79.

Dautry e Varloot restano invischiati, insomma, nel circolo vizioso che deriva dall'assunzione preliminare delle tesi del *Diamat* sulla pretesa «insufficienza» e «meccanicità» (quando non «volgarità», nei loro eredi ottocenteschi) del materialismo naturalistico degli enciclopedisti; senza tuttavia poter disconoscere, in seconda battuta, l'efficacia del materialismo dei *philosophes*. L'esito è un giudizio storico negativo – ma incoerente e oggi del tutto destituito di senso – sull'«incompiutezza» e l'«inevitabile» marginalità del materialismo settecentesco all'interno dell'agone rivoluzionario di fine secolo. Le ragioni di tale marginalità, vedremo, sono altre. Proprio medicina, biologia, fisica-meccanica, discipline al cuore della scienza deterministica dell'*Encyclopédie*, e il materialismo su cui si basano, «elementare», «non-dialettico» ecc., secondo Dautry non avrebbero consentito agli enciclopedisti di maturare una visione storica adeguata dei conflitti in corso durante la Rivoluzione per partecipare agli eventi «dalla parte giusta», quella dei difensori del popolo, degli oppressi: giacobini e sanculotti. Questi ultimi, tuttavia, nota Dautry, sono stati senz'altro ingiusti, se non addirittura ciechi, di fronte all'oggettiva vicinanza storica dei *philosophes* e delle loro idee alla *cause du peuple*.

Dautry non esce dal circolo vizioso neanche nella seconda parte del saggio, in cui analizza il destino dell'*Encyclopédie* sotto il Direttorio e più tardi durante la dittatura napoleonica. C'è, sì, in Diderot, una visione «avanzata» del ruolo della scienza nel processo di emancipazione dell'uomo dai vincoli delle servitù d'*ancien régime*, come c'è pure la medesima spinta negli *idéologues* di fine secolo (Cabanis, Destutt de Tracy), eredi del modello dell'*Encyclopédie*; ma non vi sarebbe, in parallelo, un'eguale coscienza democratica della necessità della rivoluzione sociale che «porti a compimento» la rivoluzione intellettuale. Nella lettura di Dautry resta ferma l'incompatibilità storico-strutturale tra la prospettiva scientifica della classe di *Sciences morales et politiques* del nuovo *Istitut de France*, quella dei loro maestri enciclopedisti (Diderot, D'Alembert, Condorcet) e le mire dei rivoluzionari più avanzati. Scienza materialista, anzi atea (in Lalande e Laplace, ad esempio) e politica rivoluzionaria restano perciò conflittuali<sup>13</sup>.

Nello stesso numero di *La Pensée*, Jean-Louis Lecercle<sup>14</sup> afferma contrariamente a Varloot e Dautry, la prossimità stavolta tutta positiva delle idee del direttore dell'*Encyclopédie* alle posizioni dei rivoluzionari democratici *d'extrême gauche*, ma ciò con riguardo alle sole opere letterarie, segnatamente il realismo di *Jacques il fatalista*:

13 Da questa tendenza a porre in confronto-scontro il materialismo naturalistico settecentesco e il materialismo storico non resterà del tutto immune neanche il maggiore interprete della filosofia enciclopedica di Diderot, coeditore delle *Œuvres* insieme a Varloot: Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1962 (1995<sup>2</sup>).

14 J.-L. Lecercle, *Diderot et le réalisme bourgeois dans la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle*, «La Pensée» 38 (1951), pp. 55-72.

Il y a en lui un optimisme populaire invincible, l'optimisme de la démocratie, qui sera celui des sans-culottes. Chose étrange, cet optimisme généreux s'allie à un strict déterminisme, tandis que nos modernes apôtres de la liberté absolue s'enlisent dans un pessimisme noir. Et cela nous permet de dégager ce trait essentiel de l'œuvre de Diderot: l'optimisme, trait commun à tout son siècle au moment où la Révolution reste à faire. Les œuvres les plus négatives (*Le Neveu de Rameau*) sont écrites dans la joie<sup>15</sup>.

Il realismo di Diderot si allea, secondo Lecercle, a ragione, oltre i confini del secolo XVIII, ai grandi realisti critici dell'Ottocento, Stendahl e Balzac.

Su posizioni ancora diverse rispetto agli interpreti di *La Pensée*, è Bernard Groethuysen (1880-1946), in *Philosophie de la Révolution française* (Paris, 1956), seguito del più celebre *Origines de l'esprit bourgeois en France* (1927) in cui l'allievo di Dilthey e Simmel inaugura una lettura dei *philosophes*, in rapporto alla Rivoluzione, libera dalle ipoteche dogmatiche di scuola marxista. La *Philosophie de la Révolution* è l'ultimo scritto di Groethuysen, lasciato incompiuto. Diderot, accanto agli enciclopedisti, è rappresentato come l'esponente di spicco dell'«esprit de finesse au XVIII<sup>e</sup> siècle». La parentela con l'azione rivoluzionaria dell'89 è presente nella sua stessa *epistemologia* degli esseri organici, in perpetuo divenire, così come in tumultuoso divenire appare il mondo politico alla fine del secolo:

Dans sa façon de ressentir le monde, Diderot donne une expression dernière à l'esprit de finesse. Le monde: une diversité infinie, éternellement en mouvement. L'univers: un immense amas de corps, agissant et réagissant les uns sur les autres et où tout se détruit sous une certaine forme pour se composer sous une autre. Dans cet univers, il ne peut y avoir de matière homogène; la matière en elle-même doit être hétérogène [...]. Tel est le monde de l'esprit de finesse, un monde toujours nouveau et qui se renouvelle sans cesse, un monde où chaque chose se montre sous les côtés les plus multiples et change d'aspect d'un moment à l'autre<sup>16</sup>.

Intenzione di Groethuysen è di schizzare le grandi linee delle correnti di pensiero che hanno contribuito a formare l'ideologia della rivoluzione del 1789, senza riguardo alle discendenze di tipo storico *diretto*, delle idee nelle pratiche istituzionali che si sono realizzate (o meno) in età rivoluzionaria<sup>17</sup>.

15 Ivi, p. 72.

16 B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1956, pp. 103-105.

17 «La philosophie de la révolution française n'a pas comme objet [...] des découvertes philosophiques de nouveaux systèmes. Elle traite de l'évolution, dans le sens révolutionnaire, de certaines idées déjà données. Sa tâche consiste à montrer comment certains principes abstraits se concrétisent, deviennent pour ainsi dire des images vivantes, qui correspondent aux impulsions de la volonté et personnifient en quelque sorte les buts vers lesquels tendent les hommes de l'époque» (ivi, p. 81).

Con Groethuysen mi sembra inizi un nuovo approccio, che in parte sarà fatto proprio dalla maggior parte delle ricerche svolte dopo il 1956.

Negli studi critici su Diderot e l'*Encyclopédie* degli ultimi quarant'anni, infine, la direzione seguita dagli interpreti è stata quella di una netta presa di distanza dai riferimenti *obbligati* al materialismo storico<sup>18</sup>, con il definitivo sganciamento dell'analisi dalle «conseguenze» storiche ottocentesche, per sottolineare, di converso, il radicamento del materialismo enciclopedico nella tradizione libertina e clandestina di Sei e Settecento, a tutto vantaggio di un approfondimento degli studi su quest'ultimo, ricchissimo terreno di indagini<sup>19</sup>. La ricerca delle linee di continuità tra libertinismo e materialismo ha preso maggiore consistenza anche dopo (e grazie a) la pubblicazione della celebre tesi di René Pintard<sup>20</sup>. Proporrò qui solo qualche esempio.

Olivier Bloch, nel saggio su *Le matérialisme et la Révolution française* (1983)<sup>21</sup>, ha avuto il merito di riconoscere che «Le Mythe Révolutionnaire», per riprendere le parole di Jean-Paul Sartre nel suo articolo omonimo (*Matérialisme et révolution*, del 1946), che vuole il materialismo come «vraiment exigé par la cause de la Révolution», sia appunto una tesi «historiographiquement sujette à caution». Bloch osserva: «Si Sartre tenait pour acquis que les philosophies matérialistes étaient bien la cause, ou une des causes, ou un des facteurs de la Révolution, on notera en premier lieu que cette idée a été d'abord le fait des *adversaires* de la Révolution: adversaires farouches et ennemis irréductibles»<sup>22</sup>. Questo giudizio può essere senz'altro sottoscritto nel caso della filosofia di Diderot. Bloch tenta di stabilire quanto le filosofie materialiste del secolo XVIII hanno potuto effettivamente incidere sul corso fattua-

18 Cfr. R. Mortier - R. Trousson (a cura di), *Dictionnaire de Diderot*, Paris, Honoré Champion, 1999; i miei saggi: *Gli studi critici diderotiani in Francia dal 1962 ad oggi*, «Cultura e scuola» 125 (1993), pp. 186-205; *Dieci anni di studi italiani sul Settecento filosofico francese. Dalla letteratura clandestina a d'Holbach*, in *Atti del Convegno della Società Italiana di Storia della Filosofia* (Messina, 6-8 giugno 2002), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003; c'è da credere che la prospettiva si sia oggi rovesciata e che il materialismo settecentesco, la letteratura clandestina e i *philosophes* siano divenuti *modelli* utili al rinnovamento dello stesso materialismo storico e del marxismo critico (secondo il previdente giudizio di Lenin).

19 Cfr. O. Bloch (a cura di), *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine*, Atti, Paris, Vrin, 1982.

20 R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1943; cfr. C. Borghero, *Il ritorno del rimosso. Per un bilancio di dieci anni di studi italiani di storia della filosofia del secolo XVIII*, in *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, Atti, Napoli, l'Officina Tipografica, 1993, pp. 105-142; i lavori di O. Bloch (a cura di), *Philosophies de la nature*, Atti, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000 (e nota 21); *Il materialismo*, a cura di M. Durst, Milano, Marzorati, 1990; *Molière, filosofia. Il dramma gioioso del libero pensiero*, a cura di P. Quintili, Roma, Manifestolibri, 2002.

21 Oggi in *Matières à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 321-347.

22 Ivi, p. 322.

della Rivoluzione. In tale quadro, è singolare che la filosofia di Diderot risulti pressoché assente – in termini di ispiratrice positiva (a parte Babeuf, vedremo) – o addirittura perseguitata. Marginalità, oblio o inefficacia?

A queste domande sul ruolo svolto dal pensiero di Diderot in età rivoluzionaria, fornisce risposta il recente studio di R. Tarin, *Diderot et la Révolution française. Controverses et polémiques autour d'un philosophe*<sup>23</sup>. Tarin fa il punto delle ricerche in modo dettagliato ed esaustivo; qui aggiungerò qualche complemento alle sue analisi, insieme ad una concettualizzazione dei tipi o stereotipi di mitologia politica costruiti contro la filosofia diderotiana tanto dai fanatici avversari della Rivoluzione, quanto dai suoi più entusiasti propugnatori. Tali stereotipi interessarono i pretesi «padri» della Rivoluzione, le cause o «origini intellettuali» (Mornet), i «cattivi maestri» (l'abbé Barruel) illuministi, quale Diderot fra i primi venne considerato e rappresentato in una vasta letteratura, sin dal 1789. Preteso «maître des Héberts et des Chaumettes» (abate de Vauxcelles, 1796) scristianizzatori dell'anno II (1793-94), «Héros des athées», ispiratore di «tous les excès» del Terrore (abate Barruel, 1798-99), Diderot è da considerare la «tête de Turc» filosofica della controrivoluzione dopo il Terrore<sup>24</sup>. Cerchiamo di seguire, passo passo, la costruzione della leggenda nera di un Diderot «éleuthéromane», apostolo fanatico della Libertà e dell'Eguaglianza<sup>25</sup>.

## 2. Miti

Diciamo anzitutto che la prima «mitologia», la più tenace nella vicenda delle controversie attorno a Diderot, consiste nel fatto stesso di poter concepire un legame diretto, meccanico, di causa/effetto tra idee rivoluzionarie (in senso materialista) e fatti politici che ne emanerebbero quasi come loro «naturali conseguenze»<sup>26</sup>. È un assunto implicito, l'ideologia nascosta che

23 R. Tarin, *Diderot et la Révolution française. Controverses et polémiques autour d'un philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2001.

24 Cfr. E. Guitton, *Diderot, tête de turc, après la Terreur*, in A.-M. Chouillet (a cura di), *Les Ennemis de Diderot*, Actes du Colloque de la Société Diderot, Paris, Klincksieck, 1993, pp. 169-180; fra gli studi tardo-ottocenteschi, fuori dal coro è la voce di L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, Paris, Champion, 1900, che fornisce un giudizio equilibrato sulle posizioni politiche di Diderot, democratico e antischiavista sì, ma anche elitista e anti-militudinario, p. 180: «La multitude est ignorante et hébétée»; un ruolo centrale gioca, in Diderot, l'educazione del popolo alla libertà.

25 Altri studi importanti sull'argomento: G. Benrekassa, *Sur les conditions d'élaboration de la critique du matérialisme de Diderot dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, in O. R. Bloch (a cura di), *Images au XIX<sup>e</sup> siècle du matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979, pp. 134-146; R. Trousson, *Images de Diderot en France. 1784-1913*, Paris, Honoré Champion, 1998.

26 È noto che le cose non stanno così per il nesso Illuminismo-Rivoluzione, molto più comples-

accomuna pressoché tutti gli scritti dei controrivoluzionari, i quali operano, occorre ricordarlo, da una posizione *difensiva*. Quando gli abati Barruel e Vauxcelles editano le loro opere storico-apologetiche, quando il trasformista discepolo (rinnegato) di Voltaire, Jean-François de La Harpe (1739-1803) e il libellista Jacques Mallet du Pan (1749-1800) pubblicano i loro «Manuali» e *comptes-rendu* (1796-1799), *la Rivoluzione francese ha già vinto*. Ha vinto le guerre difensive, ha costruito un nuovo assetto costituzionale e istituzionale, ha redistribuito, in pochi anni, una massa ingente di ricchezze: la nazione non ha solo cambiato pelle, ma carne e ossa<sup>27</sup>. E l'ha fatto *senza* l'apporto esplicito e diretto dei materialisti, tenuti per lo più *hors jeu* o al margine dell'agone rivoluzionario<sup>28</sup>. Nel momento dell'involuzione autoritaria – all'epoca, per intenderci, della fine del Direttorio e dell'inizio del Consolato, con il rientro di molti esuli (*émigrés*) e proscritti del Terrore –, si tratta di screditare l'autorità morale e intellettuale di un'intera generazione di referenti ideali dei primi anni di Rivoluzione, caricaturizzandoli, trasformandoli in specie di nuovi demoni, «cause morali» di cui la Provvidenza s'è, bene o male, servita per castigare l'umanità dei suoi peccati: è la tesi dell'abbé Barruel<sup>29</sup>. Il materialismo, contro il quale esisteva già un arsenale apologetico vasto ed autorevole, diventa la prima *tête de turc* contro cui concentrare gli attacchi.

Anche Burke, dopo aver scritto le celebri *Riflessioni sulla Rivoluzione di Francia* nel 1791, arrivò ad ammettere, sotto l'influenza di Barruel, che in fondo esisteva una sorta di necessità storico-provvidenziale che spiegava la Rivoluzione: si trattava un castigo di Dio per i peccati degli uomini<sup>30</sup>. Burke

---

so. Certo è che le idee, i «movimenti ideali» che hanno avuto la virtù d'ispirare l'azione pratico-politica rivoluzionaria in un determinato contesto storico, di individui o gruppi ugualmente animati da un medesimo referente filosofico, non possono *da soli* determinare o *causare* eventi epocali, le cui concause – economiche, giuridiche, istituzionali e altro – sono per definizione molteplici e complesse. Le idee, anzitutto, devono trovare un terreno adeguato fertile, sociale, culturale ed economico, per attecchire. Le idee, infine, in una prospettiva materialista, sono sempre *effetti* o prodotti, non cause od «origini». Ci ritorneremo.

27 Per una cronologia dettagliata degli eventi, cfr. J. Tulard - J.F. Fayard - A. Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française*, Paris, Laffont, 1987.

28 Cfr. O. Bloch, *Le matérialisme et la Révolution française* cit., quale p. 337 e 347.

29 *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 5 voll., Hambourg, Fauche, 1798-1799.

30 Tesi bigotta, comune ad altri scritti controrivoluzionari; interessante l'apocrifo scoperto nel 1993 da Y. Somet, nella biblioteca della facoltà di Filosofia di Strasburgo: *Réponse du professeur Kant de Königsberg à l'abbé Sieyès de Paris* (1796), éd. fr. M. Lafoux, préfaces di A. Philonenko e Y. Somet, postface di A. Tosel, Paris, Éditions de l'Aube, 1995, pp. 131-144: «Les républicains sont convaincus que la Providence divine veille sur toute chose. Sans empêcher les hommes d'être libres dans leur action, elle les conduit cependant selon ses desseins jusque dans leurs fautes les plus graves, non seulement pour les frapper dans un juste châtement, mais encore pour que ce châtement serve à son tour de moyen à leur amélioration progressive [...]. Cette guerre fait partie des dispositions ordonnées par le



riconobbe persino che tale evento e le sue conseguenze non sarebbero stati abbattuti tanto facilmente e, anzi, lo Stato che ne era derivato – la Repubblica francese – avrebbe potuto sussistere «come un elemento di disturbo sulla terra per parecchie centinaia di anni». Nondimeno Burke – come in Svizzera Mallet du Pan, Joseph-Marie De Maistre (1753-1821) in Savoia, e come Friedrich von Gentz (1764-1832) in Germania –, compirono tutti i tentativi in loro potere per distruggerla, adoperando l'arma offensiva della critica delle «origini intellettuali»: l'Illuminismo intero e il materialismo, nella fattispecie, inteso come *causa diretta* delle peggiori «sventure rivoluzionarie»<sup>31</sup>. Si tratta dunque di una strategia comune, quella di attaccare i referenti ideali passati, per combattere le realtà fattuali presenti della Rivoluzione.

Veniamo ora ai nemici veri e propri di Diderot e alle mitologie da essi costruite. La prima voce che s'eleverà contro il direttore dell'*Encyclopédie*, nel seno stesso della Rivoluzione, sarà quella del vecchio compagno di battaglie intellettuali: l'abate Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796). Autore della celebre *Histoire philosophique et politique de l'établissement et du commerce des européens dans les deux Indes* (1770-1780), primo manifesto europeo dell'anticolonialismo, Raynal rinnegherà l'amico enciclopedista. Com'è noto, Diderot diede il suo *Contributo* all'*Histoire*, scrivendo anche una *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm* con la quale prese le difese dell'abate contro le accuse di viltà e di «lesa maestà» mossegli da Grimm, dopo l'esilio cui venne condannato nel 1781<sup>32</sup>.

L'*Histoire*, negli anni immediatamente precedenti il 1789, dopo l'ultima (terza) edizione di Ginevra del 1780-81, era divenuta il punto di riferimento ideale dei democratici radicali che contestavano, in nome dei «diritti dell'uomo» – espressione ancora rara per l'epoca, che ricorre nell'*Histoire* ed è della penna di Diderot –, il sistema coloniale, il diritto di conquista degli europei e le pratiche di schiavizzazione che avevano improntato e improntavano ancora le politiche estere economiche delle grandi potenze nelle regioni del Nuovo Mondo, compresa la Repubblica francese. Alla vigilia della Rivoluzione, molti dei rappresentanti del *Tiers* e dei futuri membri della *Société des amis des*

---

Souverain suprême de ce monde, il se sert des hommes pour châtier ceux qui se détournent de lui et il agit ainsi, afin que la désolation engendrée par les péchés ouvre leurs yeux aveuglés et qu'ils prennent la résolution de changer les dispositions de leur esprit et leurs conduites, sous la direction de la religion».

31 Cfr. J. Godechot, *La controrivoluzione. Dottrina e azione (1789-1804)*, trad. it. di E. Turbiani, Milano, Mursia, 1988, pp. 84-85.

32 Cfr. D. Diderot, *Apologies. Apologie de l'abbé Galiani & Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm*, présentation de M. Barillon: «Diderot dans la 1<sup>ère</sup> bataille du libéralisme économique», Paris, Agone Éditeur, 1998, è un'interessante lettura attualizzante – con qualche eccesso anti-filologico – del Diderot anti-liberista e *new-global*.

*noirs* che voteranno, il 22 febbraio 1794, la storica abolizione della schiavitù sotto la Repubblica<sup>33</sup>, vedevano in Raynal un profeta ispirato, un maestro, un modello di intellettuale non sottomesso: «apôtre et martyr de la liberté», lo definisce il redattore di un giornale rivoluzionario<sup>34</sup>. Nel 1784, Raynal ottiene di poter rientrare dall'esilio, ma parzialmente, con il divieto di accedere alla capitale. Allo scoppio della Rivoluzione il divieto cade e l'Assemblea nazionale, composta da molti ammiratori dell'abate, attende da un giorno all'altro, con ansia, una parola di sostegno e di incoraggiamento<sup>35</sup>.

Raynal, nel maggio del 1791 invia finalmente un *Adresse* all'Assemblea, sotto forma di petizione, che suscita incredulità, sgomento e scandalo nei suoi stessi sostenitori. L'abate sconfessa in maniera diretta quelli che erano ritenuti, nella lettura corrente della sua opera, i capisaldi della dottrina libertaria antischiavista, affermando: 1) la rivendicazione di un rafforzamento del potere esecutivo, in modo particolare il ruolo del Re nella nuova Costituzione; 2) l'abolizione dei club e delle società popolari, considerate nell'*Adresse* come espressione della «tyrannie populaire»; 3) la criminalizzazione della violenza popolare, troppo facilmente legittimata, agli occhi di Raynal, come una necessità rivoluzionaria; 4) punto essenziale: il rifiuto di riconoscere alla letteratura e alla filosofia dell'Illuminismo il ruolo di modello di una prassi da realizzare – conclusione che chiama di nuovo in causa le letture fatte, in epoca rivoluzionaria, dell'*Histoire des deux Indes*: «Jamais les conceptions hardies de la philosophie», affermò Raynal lasciando attoniti i suoi sostenitori, «n'ont été présentées par nous comme la mesure rigoureuse des actes de la législation»<sup>36</sup>. Seguiva un rinnegamento indiretto delle pagine più focose e insurrezionaliste, scritte da Diderot, dalle quali l'abate, con il suo *Adresse*, prendeva le distanze.

Le reazioni furono di sconcerto e di condanna, da pressocché tutte le parti. Le diverse posizioni dell'Assemblea potrebbero riassumersi nei giudizi imme-

33 Cfr. i lavori di Y. Bénot, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, F. Maspero, 1970; *Introduction à Diderot, Textes politiques*, Paris, Éditions Sociales, 1960; *Traces de l'«Histoire des deux Indes» chez les anti-esclavagistes sous la Révolution*, in H.-J. Lüsebrink-M. Tietz (a cura di), *Lectures de Raynal. L'«Histoire des deux Indes» en Europe et en Amérique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Actes du Colloque de Wolfenbüttel, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, pp. 141-154.

34 *Révolutions de Paris*, Journal hebdomadaire, 14 mai 1791, p. 260.

35 Sulla vicenda cfr. H.-J. Lüsebrink, *Le rôle de Raynal et la réception de l'«Histoire des deux Indes» pendant la Révolution française*, in H.-J. Lüsebrink-M. Tietz (a cura di), *Lectures de Raynal* cit., pp. 85-97. Nel *Moniteur Universel* così s'esprime André Chenier: «Chacun attendait de vous soit des nouvelles conséquences des principes reconnus par vous et par elle [l'Assemblée], soit des nouvelles vues sur l'organisation du corps politique, soit de nouveaux moyens d'exécution; en un mot, des leçons où tous les citoyens puiseraient le respect et l'obéissance aux lois, et les législateurs des lumières sur l'art de faire des lois dignes de l'obéissance» (p. 89).

36 *Le Moniteur Universel*, n° 153, 2 juin 1791, pp. 553-556.

diati di Maximilien Robespierre e André Chenier. *L'Adresse* di Raynal era, da un lato, la conferma della pericolosità del «complotto aristocratico» in atto, volto al soffocamento delle conquiste rivoluzionarie (Robespierre); dall'altro, si trattava anche del prodotto della follia senile del buon vecchio abate, il quale «par son grand âge» aveva perso il lume della ragione (Chenier)<sup>37</sup>. L'episodio consentì in tal modo un transfert di responsabilità storica e politica sul collaboratore dell'abate, *porte-parole* ma in realtà il vero redattore, il manipolatore nell'ombra del vecchio *pantin*, insomma il «véritable auteur» dell'*Histoire*: Denis Diderot. Il periodico *Révolutions de Paris* non esita a spossessare Raynal della sua opera attribuendone *in toto* a Diderot la spinta rivoluzionaria: «Quand Diderot étoit derrière la statue, elle prophétisa le réveil du peuple, et la chute des tyrans sacrés ou profanes; aujourd'hui qu'un esclave de Toulon [il realista Malouet] a pris la place du philosophe de Langres, voilà que la pagode tremblante annonce la désolation»<sup>38</sup>.

La maggioranza dell'assemblea accusava ora l'abate di essere un pupazzo nelle mani di Malouet (come lo era prima nelle mani di Diderot) e di predicare il ritorno dell'*ancien régime* in favore della restaurazione dei privilegi ecclesiastici aboliti dal 1789. Ma ciò che più atterriva Raynal, e che lo condusse al rinnegamento dell'amico, fu la prospettiva di un'attuazione sistematica della costituzione civile del clero, proclamata il 12 luglio 1790 e condannata da due brevi del papa Pio VI, nel marzo e aprile 1791. Insomma, a conti fatti, Diderot (morto sette anni prima) si vide affidata la pesante responsabilità di aver suscitato le passioni più *outrées*, di aver ispirato le spinte più violente della Rivoluzione.

Saranno pagine celebri come questa ad essere messe in conto all'accusa di insurrezionalismo, dalla terza edizione dell'*Histoire* (1781):

Où est-il, ce grand homme que la nature doit peut-être à l'honneur de l'espèce humaine? [Où est-il ce Spartacus nouveau, qui ne trouvera point de Crassus? (ed. 1774)] Où est-il ce grand homme que la nature doit à ses enfants vexés, opprimés, tourmentés? Où est-il? Il paraîtra n'en doutons point, il se montrera, il lèvera l'étendard sacré de la liberté. Ce signal vénérable rassemblera autour de lui les compagnons de son infortune. Plus impetueux que les torrents, ils laisseront partout les traces ineffaçables de leur just ressentiment. Espagnols, Portugais, Anglais, Français, Hollandais, tous leurs tyrans deviendront la proie du fer et de la flamme. Les champs américains s'enivreront avec transport d'un sang qu'ils attendaient depuis si longtemps, et les ossements de tant d'infortunés, entassés depuis trois siècles, tressailliront de joie. L'ancien monde joindra ses applaudissements au nouveau. Partout on bénira le nom du héros qui aura rétabli les droits de l'e-

37 Gustoso è l'aneddoto dei municipi di Marseille e di Aix-en-Provence che fecero rimuovere il busto di Raynal a decorazione delle sale dei loro consigli, trasferendolo al locale *Hôpital des fous*.

38 *Révolutions de Paris*, 17 juin 1791, p. 379.

spèce humaine, partout on érigea des trophées à sa gloire. Alors disparaîtra le *code noir*; et que le *code blanc* sera terrible si le vengeur ne consulte que le droit de repressailles!<sup>39</sup>

Si può immaginare l'effetto che fecero queste pagine – è accertato – sulle coscienze dei benpensanti termidoriani e nell'età del Direttorio! Effetto, del resto, che fanno ancora oggi su altri benpensanti. Ma al tempo del rientro a Parigi di Raynal – e della sua repentina fuga, la sera stessa del 31 maggio 1791 dopo la lettura dell'*Adresse* all'Assemblea, sotto la minaccia della folla inferocita – né Robespierre, né Chenier e neppure i deputati più moderati «rimproveravano» all'abate gli eccessi e l'insurrezionalismo violento dell'*Histoire*, quanto piuttosto la posticcia «moderazione» ovvero il suo rinnegamento dei principi umanitari e la difesa dei diritti dell'uomo che trasudava da ogni pagina dell'opera monumentale<sup>40</sup>. Per altri versi, la risposta di Robespierre all'*Adresse* di Raynal lasciava presagire l'attacco futuro che subirà il direttore dell'*Encyclopédie*, quando si tratterà di consolidare il potere giacobino negli anni del Grande Terrore (1793-94). Robespierre, per ora (1791), rimprovera un unico eccesso nell'*Histoire*: gli attacchi alla religione dei colonizzatori e l'indiretto favorire l'irreligione e l'ateismo. Sarà uno dei pezzi forti dell'accusa giacobina all'indirizzo della «setta enciclopedica».

Iniziano qui a delinearci una serie di registri concettuali sui quali verranno ad articolarsi le mitologie anti-diderotiane dal 1791 in poi.

1) gli «eccessi» insurrezionalisti sono addebitati tutti in conto a Diderot, in seguito al rinnegamento di Raynal. La pratica politica dell'estrema sinistra sanculotta, vista dalla prospettiva dei giacobini (prima e dei termidoriani poi), fino all'epoca del Direttorio, si salda con la critica della religione e dell'ateismo, considerati da Robespierre sotto la prospettiva di un «complotto» anti-francese volto a suscitare, grazie agli eccessi nichilistici, la perdita d'entusiasmo e di fede nei «grandi valori» presso il popolo: la credenza nell'esistenza di un Essere Supremo, remuneratore e vendicatore dei torti degli oppressi, l'immortalità dell'anima ecc. Il *materialismo*, per l'Incorruttibile, è sinonimo di Nichilismo ossia d'inazione, di cedimento delle armi al nemico. La scristianizzazione è vista dai giacobini come una diretta conseguenza delle predicazioni della «setta enciclopedica» dichiarata fuorilegge col decreto del 18 floreale anno II (7 maggio 1794), in cui Robespierre proclama, per legge, il

39 D. Diderot, *Histoire des deux Indes*, Genève, Pellet, 1781, vol. 6, Livre XI, chap. XXIV, pp. 134-135: «Origine et progrès de l'esclavage. Arguments imaginés pour le justifier. Réponse à ces arguments».

40 È forse l'aspetto che sfugge alla ricostruzione, per altri versi eccellente, di R. Tarin, *Diderot et la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 1998: «Raynal rénie Diderot: les remontrances de l'Assemblée nationale» (pp. 39-43).

culto dell'Essere Supremo. Le frecce della polemica politica sembrano rivolte, con il «tu», ad un interlocutore ateo e fatalista nel quale non è difficile individuare l'autore di *Jacques le Fataliste* e del *Système de la nature* (sovente attribuito a Diderot, in epoca rivoluzionaria). Declama l'Incorruttibile:

Qui donc t'a donné la mission d'annoncer au peuple que la Divinité n'existe pas, ô toi qui te passionne pour cette aride doctrine, et qui ne te passionnas jamais pour la patrie? Quel avantage trouves-tu à persuaderr à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées, et frappe au hasard le crime et la vertu; que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'éteint aux portes du tombeau? L'idée de son néant lui inspirera-t-elle des sentiments plus purs et plus élevés que celle de son immortalité? Lui inspirera-t-elle plus de respect pour ses semblables et pour lui-même, plus de dévouement pour la patrie, plus d'audace à braver la tyrannie, plus de mépris pour la mort ou pour la volupté? (...) Malheureux sophiste! de quel droit viens-tu arracher à l'innocence le sceptre de la raison pour le remettre dans les mains du crime, jeter un voile funèbre sur la nature, désespérer le malheur, réjouir le vice, attrister la vertu, dégrader l'humanité?<sup>41</sup>

È singolare che gli argomenti di Robespierre, nel tono e nella lettera, siano in tutto simili a quelli dei reazionari antigiacobini che qualche anno dopo vedranno, anche loro, in Diderot, l'ispiratore degli eccessi sanguinari dello stesso Terrore! L'abbé Barruel, l'abbé de Vauxcelles, La Harpe faranno di Diderot l'ideologo dei «terroristi dell'anno II».

Un'altra delle tecniche denigratorie dei giacobini radicali, nel 1794, dopo il 26 Germinale anno II, consisté nel prendere le pagine dell'*Encyclopédie* e rovesciarne il senso accusando la *philosophie* di non aver fatto quello che appunto aveva già fatto e stava ancora facendo egregiamente, ossia diffondere il sapere tecnico sulle arti e i mestieri. La pagina è anonima, ma è un modello esemplare di tecnica mistificatoria a fini di propaganda:

Loin de marcher après les arts et les sciences, la philosophie proprement dite préside à leurs progrès et surtout à leur bon usage. Il y a plus de cette vraie philosophie dans la simple forme du foc, dans telle machine à filer, dans les métiers à faïres de la toile ou des bas, etc...; plus dans l'invention de l'alphabet, qui précéda la plus nombreuse famille des sciences que dans l'*Encyclopédie* qui ne les engloba que pour les réduire à du babil<sup>42</sup>.

41 M. Robespierre, *Écrits*, a cura di C. Mazauric, Paris, Éditions Sociales, 1989, p. 316.

42 *L'Abréviateur Universel*, n° del 26 germinale anno II; da confrontare anche con i numeri del 28 germinale e del 2 floreale, in Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)* cit., p. 86.

Il proclama propagandistico va letto parallelamente al celebre passo dell'articolo *Art* dell'*Encyclopédie* (di Diderot) in cui s'afferma esattamente il contrario di ciò per cui viene accusato, ossia l'intenzione di trovare alta «filosofia» nei telai e nelle macchine degli artisti meccanici. Il testo dell'*Abréviateur* sembra quasi la parafrasi mistificatoria di *Art*:

Dans quel système de Physique ou de Métaphysique remarque-t-on plus d'intelligence, de sagacité, de conséquence, que dans les machines à filer l'or, faire des bas, & dans les métiers de Passementiers, de Gaziers, de Drapiers ou d'ouvriers en soie? Quelle démonstration de Mathématique est plus compliquée que le mécanisme de certaines horloges, ou que les différentes opérations par [p. 1:717] lesquelles on fait passer ou l'écorce du chanvre, ou la coque du ver, avant que d'en obtenir un fil qu'on puisse employer à l'ouvrage? Quelle projection plus belle, plus délicate & plus singulière que celle d'un dessein sur les cordes d'un sample, & des cordes du sample sur les fils d'une chaîne? qu'a-t-on imaginé en quelque genre que ce soit, qui montre plus de subtilité que le chiner des velours? Je n'aurois jamais fait si je m'imposois la tâche de parcourir toutes les merveilles qui frapperont dans les manufactures ceux qui n'y porteront pas des yeux prevenus, ou des yeux stupides<sup>43</sup>.

Il giorno prima del celebre discorso del 18 floreale dell'anno II, con il proclama del culto dell'Essere Supremo, alla *Société populaire*, nella *Salle des Electeurs* – la stessa sala nella quale poco più tardi, nell'anno III, Gracchus Babeuf animerà la Congiura degli Eguali –, si era appena condannato anche Montesquieu:

A une immortelle infamie pour avoir consacré ses veilles au panégyrique de la royauté<sup>44</sup>.

Altro baluardo non dichiarato del pensiero giacobino, Montesquieu, modello riconosciuto del pensiero politico di Saint-Just, in particolare, veniva trasformato in detrattore della Rivoluzione. Affermerà lo stesso Saint-Just: *il y a une idée neuve en Europe, l'idée du bonheur!*... – anche questa *gageure* (l'idea non era nuova affatto) veniva tratta, come per inversione concettuale, dal deposito ideale dei pretesi avversari, cioè dalla stessa «Setta enciclopedica» e dal suo capofila indiscusso: Diderot. Alcuni interpreti non sembra si siano accorti del gioco concettuale messo in atto dai giacobini contro l'eredità enciclopedista e annoverano senz'altro Saint-Just tra i precursori-

43 *Enc.*, I, 716b-717a.

44 *L'Abréviateur Universel*, n° del 21 floreale anno II; sul pensiero di Montesquieu cfr. E. Mass-A. Postigliola (a cura di), *Lectures de Montesquieu*, Atti, Napoli, Liguori, 1993; D. Felice, *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Angeli, 2000.

ri del socialismo insieme ai vituperati enciclopedisti, senza dare ulteriori spiegazioni del fenomeno ideologico, né del senso di questo rovesciamento<sup>45</sup>.

2) Secondo registro. Robespierre e Saint-Just lavorarono alacramente a definire delle equivalenze politiche che si radicheranno nel senso comune e nell'opinione pubblica d'età rivoluzionaria, permanendo anche dopo la loro caduta. La prima equivalenza è quella di *morale* (religiosa) e *politica* (rivoluzionaria e/o controrivoluzionaria). Non sono certo più i preti – Robespierre afferma: «les prêtres sont à la morale ce que les charlatans sont à la médecine» – né le loro liturgie religiose a dirigere i sentimenti della pietà popolare; devono farlo i culti civili repubblicani, diretti da nuovi politici virtuosi a rinfocolare la fede patriottica dei cittadini<sup>46</sup>. La seconda coppia di equivalenze è dunque quella di *religione* (civile e/o ecclesiastica) e *politica* (religiosa), che verrà tenuta ferma anche dai termidoriani e, più tardi, dall'Impero e la Restaurazione. La serie di culti che il decreto del 18 floreale propone, ha lo scopo di rinsaldare il legame di solidarietà tra i cittadini a livello pubblico e collettivo, sotto forma di spettacoli edificanti (il culto dell'Essere Supremo e della Natura, i principali). La terza coppia di equivalenze, stavolta negativa, è quella – in realtà, una triade perversa – di ateismo, immoralità e, in ultima istanza, anti-repubblicanesimo (o anti-monarchismo). Robespierre affermerà, lo si è detto, che «L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice; elle est donc sociale et républicaine». Per converso, l'ateismo fomenterebbe lo spirito d'egoismo, l'indipendenza e l'aristocratismo dello spirito, «le philosophisme», espressione coniata da Robespierre per esprimere la sofistica degli enciclopedisti, che verrà ripresa più tardi da La Harpe nel suo *Lycée ou Cours de Littérature ancienne et moderne* (9 voll., 1799)<sup>47</sup>. L'ateismo

45 J. Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)* cit., p. 87: «Le bonheur sur terre, parce-qu'il n'était pas réalisable dans les conditions économiques et sociales données, n'était pas à la portée des vœux de Saint-Just, mais il suffit que Saint-Just ait parlé du bonheur comme d'une *idée neuve en Europe* pour qu'il prenne rang parmi les précurseurs du socialisme, et aussi pour qu'il se range peut-être un peu à son insu, dans la lignée des théoriciens de la perfectibilité humaine – de ceux qui lui avaient élevé le durable monument de l'*Encyclopédie*».

46 Cfr. M. Robespierre, *Écrits* cit., pp. 323-325. Nello stesso discorso d'attacco alla «setta enciclopedica», vengono proposti ben 36 culti civici: «Au Genre humain. Au Peuple français. Aux Bienfaiteurs de l'humanité. Aux Martyrs de la liberté. A la liberté et à l'Égalité. A la République. A la liberté du monde. A l'amour de la Patrie. A la haine des Tyrans et des Traîtres. A la Vérité. A la Justice. A la Pudeur. A la Gloire et à l'Immortalité. A l'Amitié. A la Frugalité. Au Courage. A la Bonne foi. A l'Héroïsme. Au Désintéressement. Au Stoïcisme. A l'Amour. A la Foi conjugale. A l'Amour paternel. A la Tendresse maternelle. A la Pieté filiale. A l'Enfance. A la Jeunesse. A l'Age viril. A la Vieillesse. Au Malheur. A l'Agriculture. A l'Industrie. A nos Aïeux. A la Posterité. Au Bonheur».

47 Cfr. R. Tarin, *Diderot et la Révolution française* cit., p. 118: «La Harpe propose une défi-

va dunque bandito, perseguito per legge quando assume lo spessore di un fenomeno politico, come accadde per l'opera degli scristianizzatori sanculotti dell'anno II (gli odiati Hébert e Chaumette):

Eh! Comment ces idées [Dio e l'immortalità] ne seraient-elles point des vérités? Je ne conçois pas du moins comment la nature aurait pu suggérer à l'homme des fictions plus utiles que toutes les réalités; et si l'existence de Dieu, si l'immortalité de l'âme n'étaient que des songes, elles seraient encore la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain. Je n'ai pas besoin d'observer qu'il ne s'agit pas ici de faire le procès à aucune opinion philosophique en particulier, ni de contester que tel philosophe peut être vertueux, quelles que soient ses opinions, et même en dépit d'elles, par la force d'un naturel heureux ou d'une raison supérieure; il s'agit de considérer seulement l'athéisme comme national, et lié à un système de conspiration contre la République<sup>48</sup>.

Robespierre esclude dal novero del discorso la questione bayleana della possibilità di una società di «atei virtuosi». In pubblico, come agitatore politico, come uomo di partito, l'ateo e il materialista è *sempre* e comunque un soggetto pericoloso per il popolo (per la borghesia) e per la coesione sociale. Atei e materialisti, secondo Robespierre, si potrà dunque essere solo *nel privato*. È da scorgere in questo giudizio il limite della politica giacobina nel costruire una società *laica* e realmente tollerante verso *tutte* le confessioni, religiose e non, che costò l'emarginazione del pensiero materialista nell'agone rivoluzionario.

Più tardi, dopo il 9 termidoro anno II (27 luglio 1794) con la caduta di Robespierre, la critica anti-diderotiana non cessa di lanciar strali, stavolta più all'indirizzo dell'insurrezionalismo violento *tout court*, che alla pericolosità dell'ateismo e dell'irreligiosità in se stessi. All'epoca della Congiura degli Eguali (1796-97), Babeuf e Buonarroti si dichiarano seguaci dell'autore del *Code de la nature* (1755) di J. Morelly, ma allora attribuito a Diderot – prima opera che propugnava, dopo il *Testament* di Jean Meslier (1664-1729), la perfetta *égalité* tra gli uomini, oltre che sul piano giuridico, anche sul piano economico e sociale. Sin dal 1772 il *Code* era attribuito a Diderot e già pubblicato nella prima edizione delle *Œuvres* di Amsterdam, senza la supervisione dell'autore. C'è da dire che Diderot, come è stato più volte rilevato, non fece nulla per smentire la falsa

---

inition du 'philosophisme', doctrine de Diderot et de ses disciples: '[...] Ce qui n'a pour mobile que la vanité de renverser les vérités établies, n'est proprement que la recherche et l'étude du faux'».

48 Ivi, p. 317. Conclude l'Incorruttibile: «Eh! Que vous importent à vous, législateurs, les hypothèses diverses par lesquelles certains philosophes expliquent les phénomènes de la nature? Vous pouvez abandonner tous ces objets à leurs disputes éternelles; ce n'est ni comme métaphysiciens, ni comme théologiens, que vous devez les envisager. Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique est la vérité».



attribuzione. Babeuf nella sua difesa parlerà appunto di Diderot come del suo maestro e – a torto, ma senza saperlo – come autore del *Code*.

Oltre all'insurrezionalismo, dunque, l'«egualitarismo fanatico» diviene, a partire dal 1796, un altro dei capi d'accusa dei termidoriani, i quali raccolgono, di nuovo, contro Diderot gli stereotipi e i metodi retorici dei giacobini antimaterialisti. A portare acqua al mulino degli attacchi dei vari abati e di La Harpe<sup>49</sup> è anche la riedizione, in quegli anni, di una poesia di Diderot, un *Dithyrambe* scritto nel 1772 che diventerà più tardi celebre: *Abdication d'un roi de la fève, l'an 1772, ou les Éleuthéromanes*, i «furiosi della libertà». Diderot, al tempo del ministero Maupeou (1769-1771) che impose un forte restringimento delle libertà di stampa e d'espressione, diede voce al proprio «furore» per la libertà in versi liberi, nella ristretta cerchia dei suoi amici. La terzina: «Je ne veux ni donner ni recevoir de lois; / Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre, / Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois»<sup>50</sup>, era in origine presente nel celebre *Testament* di Meslier<sup>51</sup>, reimpiegata da Voltaire («le dernier jésuite étranglé avec les boiaux du dernier janséniste»), passerà più tardi alla storia come il motto-guida degli egualitari del 1796, seguaci di Babeuf e Buonarroti, grazie alla riedizione degli *Éleuthéromanes* nel 1796<sup>52</sup>.

Ma val la pena di conoscere il contesto in cui il *Ditirambo* nacque.

49 Cfr. J.-F. La Harpe, *Lycée ou cours de littérature ancienne et moderne*, 9 voll., Paris, 1799; *Discours sur l'état des Lettres en Europe, depuis la fin du siècle qui a suivi celui d'Auguste jusqu'au règne de Louis XIV*, Paris, 1797; R. Tarin, *Diderot et la Révolution française* cit., chap. V: «Diderot, le *Code de la Nature* et la peur des 'Partageux'», chap. VI: «*Jacques le fataliste* et *La Religieuse*. Athéisme et obscenités» e chap. VII: «La destinée du philosophe dans les dernières années du Directoire», analizza con cura le vicende occorse all'opera di Diderot negli ultimi anni della Rivoluzione.

50 Cfr. *DPV*, II, 231.

51 Cfr. *Œuvres de Jean Meslier*, éd. J. Deprun, R. Desné, A. Soboul, Paris, Anthropos, 1970, to. I, p. 23: «Il me souvient à ce sujet d'un souhait que faisait autrefois un homme, qui n'avait ni science ni étude mais qui, selon les apparences ne manquait pas de bon sens pour juger sainement de tous ces détestables abus et de toutes les détestables tyrannies que je blâme ici; il paraît par son souhait et par sa manière d'exprimer sa pensée, qu'il voyait assez loin et qu'il pénétrait assez avant dans ce détestable mystère d'iniquité dont je viens de parler, puisqu'il en reconnaissait si bien les auteurs et les fauteurs. Il souhaitait que tous les grands de la terre et que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec des boiaux des prêtres. Cette expression ne doit pas manquer de paraître rude, grossière et choquante, mais il faut avouer qu'elle est franche et naïve; elle est courte, mais elle est expressive puisqu'elle exprime assez, en peu de mots, tout ce que ces sortes de gens là mériteraient». Meslier è, a mia conoscenza, la prima fonte della celebre espressione.

52 E la ritroveremo anche sui muri del maggio 1968, mutata e aggiornata: «L'umanità sarà felice solo il giorno in cui l'ultimo burocrate verrà impiccato con le budella dell'ultimo capitalista!» (AA.VV., *La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 1968*, documents rassemblés et présentés par L.-C. et M. Perrot, M. Rebérioux et J. Matrimon, dans «Mouvement Social», 64 (1968), p. 120).

Racconta M. Grimm che era costume, tra gli intimi di Diderot, riunirsi il giorno dell'Epifania per celebrare la «festa della fava» – ancora oggi in uso, in Francia – che consiste nel tagliare a fette una gran torta nella quale è nascosta una fava, nominando *Roi de la fève* il fortunato cui toccava in sorte la fetta contenente il legume. A questi spettava il compito di aprire le danze, stappare la bottiglia e *lever les verres* dopo essere stato acclamato Re da tutta la compagnia. Diderot per tre anni di seguito venne nominato *Roi*. Alla prima occasione scrisse un poemetto dal titolo *Le Code Denis*, che iniziava così: «Dans ses États à tout ce qui qui respire / Un souverain prétend donner la loi: / C'est le contraire en mon Empire; / Le sujet règne sur son roi», cui facevano seguito delle satiriche *Complantes en rondeau de Denis, Roi de la fève, sur les embarras de la royauté*. L'anno dopo, Diderot scrisse altri versi satirici, con chiare allusioni all'insania mentale di molti Re, dal titolo *Vers, après avoir été deux fois roi de la fève*. Alla terza «elezione», il lazzo satirico si trasforma in vero e proprio «Ditirambo» antimonarchico, giososo e dissacratorio, nei termini di un' *Abdication d'un roi de la fève*. Diderot era senz'altro anti-monarchico e repubblicano, nello spirito e nella lettera, ma soprattutto amava scherzare con giocondità (o «col fuoco», direbbero i benpensanti)<sup>53</sup>.

53 Leggiamo l'intero contesto degli *Éleuthéromanes*: «*Le premier* / L'enfant de la nature abhorre l'esclavage. / Implacable ennemi de toute autorité, / Il s'indigne du joug, la contrainte, l'outrage. / Liberté, c'est son vœu; son cri, c'est Liberté ! / *Le second* / Au mépris des liens de la société, / Il réclame en secret son antique apanage. / *Le troisième* / Des mœurs ou grimaces d'usage / Ont beau servir de voile à sa férocité; / Une hypocrite urbanité, / Les souplesses d'un tigre enchaîné dans sa cage, / Ne sauraient tromper l'œil du sage, / Et dans les murs de la cité / Il reconnaît l'homme sauvage / S'agitant sous les fers dont il est garrotte. / *Le premier* / On a pu l'asservit on ne l'a pas dompté. / *Le second* / Un trait de physionomie, / Un vestige de dignité, / Dans le fond de son cœur, sur son front est resté; / Et mille fois la tyrannie / A pâli de l'éclair de son œil irrité. / *Le troisième* / C'est alors qu'un trône vacille, / Qu'effrayé, tremblant, éperdu, / D'un peuple furieux le despote imbécile / Connaît la vanité du pacte prétendu. / *Le premier* / Répondez, souverains; qui l'a dicté ce pacte? / Qui l'a signé? Qui l'a souscrit? / Dans quel bois, dans quel antre en a-t-on dressé l'acte? / Par quelles mains fut-il écrit? *Le second* / L'a-t-on gravé sur la pierre ou l'écorce? *Le troisième* / Qui le maintient? La justice ou la force? / De droit, de fact il est proscrit. / *Le premier* / J'en atteste les temps, j'en appelle à tout âge; / Jamais au public avantage / L'homme n'a franchement sacrifié ses droits. / *Le second* / S'il osait de son cœur n'écouter que la voix, / Changeant tout à coup de langage, / Il nous dirait, comme l'hôte des bois: / «La nature n'a fait ni serviteur ni maître. / *Le troisième* / Je ne veux ni donner ni recevoir de lois»; / Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre, / Au défaut d'un cordon, pour étrangler les rois. / *Le premier* / Tu pâlis, vil esclave! être pétri de boue! / Quel aveuglement te dévoue / Aux communs intérêts de deux tigres ligués? / *Le second* / Sommes-nous faits pour être abrutis, subjugués? / *Le troisième* / Quel moment! Qu'il est doux pour une muse altière! / L'homme libre, votre ennemi, / Vous a montré son âme fière» (corsivi miei). Una bella traduzione è disponibile in D. Diderot, *Poesie*, con testo a fronte, a cura di V. Barba, Salerno, Edizioni 10/17, 1997, pp. 197-219.

A nulla o quasi valse, tuttavia, il lavoro critico di J.-A. Naigeon, discepolo ed esecutore testamentario di Diderot, il quale nel 1798 curò la prima edizione delle *Œuvres Complètes*<sup>54</sup>. Il progetto editoriale di Naigeon s'inscriveva in un intento difensivo generale volto a proteggere la reputazione del *philosophe*, a far chiarezza sulle attribuzioni del *Code de la nature* e a fornire il contesto goliardico-satirico in cui cadeva la terzina incriminata<sup>55</sup>. Nondimeno, il nome di Diderot iniziò a venire infallibilmente associato, dopo il 1796, volta a volta, ai «terroristi» o ai sanculotti<sup>56</sup>. Fino all'età del Direttorio, e durante il Consolato e l'Impero sempre più, crescono gli attacchi rivolti alle nuove edizioni dei grandi romanzi «distruttori»: *La Religieuse* e *Jacques le fataliste*, opere ritenute oscene, indecenti e volentieri *orduriers*: «pour le parti de la foi, Diderot est bien le fossoyeur de la religion»<sup>57</sup>.

Nel 1806, in piena età napoleonica, ha inizio la grande Reazione antienciclopedica contro la seconda classe di Scienze morali e politiche dell'*Institut de France*, erede diretta dei propositi scientifici e illuministici di Diderot e D'Alembert. Dautry, nel suo saggio, osservò che la nuova *Revue philosophique*, dando seguito all'attività pubblicistica della *Décade philosophique* (1794-1806) portavoce sino ad allora degli enciclopedisti e dei loro discepoli, credendo di preservare l'essenziale (il meglio) del lascito ideale e filosofico dell'*Encyclopédie*, nel numero del 1 gennaio 1806 dichiarava invece di sacrificare con coscienza l'eredità diderotiana:

Il y a eu certainement des erreurs répandues dans le XVIII<sup>e</sup> siècle. Les Boulanger, les Diderot, les Helvétius ne sont pas exempts de reproche.

- 
- 54 Su Naigeon, osserva Bloch: «C'est l'athéisme de d'Holbach, et d'autres, qui se prolonge chez des écrivains comme Jacques-André Naigeon (1738-1810), ami, disciple et collaborateur de d'Holbach et Diderot, éditeur de ce dernier, jacobin sans théorie révolutionnaire, propagandiste des idées matérialistes avant et pendant la Révolution, mais dont la pensée propre ne paraît pas en comporter d'élaboration nouvelle» (O. Bloch, *Le matérialisme et la Révolution française* cit., p. 342).
- 55 *Les Éleuthéromanes* venne pubblicata, prima, nel numero della *Décade Philosophique* del settembre 1796 e scatenò una nuova polemica; cfr. R. Tarin, *Diderot et la Révolution française* cit., p. 125 e sgg.
- 56 Ancora oggi le terzine diderotiane fanno scandalo presso i benpensanti. Qualche anno fa, in occasione della redazione di un breve articolo sul sistema universitario francese, m'è occorso di esordire con l'adagio di Meslier, ripreso da Diderot, ricordando il maggio 1968 a Parigi, quando i contestatori lo trasformarono in: «la société ne sera heureuse que quand le dernier bureaucrate / aura été pendu avec les boiaux du dernier capitaliste». In altre varianti, invece del *capitalista* veniva impiccato il *sociologo*. Ebbene, il Direttore della rivista, persona stimabile, profondamente turbato, mi supplicò di togliere *solo* quella citazione – tutto il resto «andava bene», anche se alquanto in sintonia con lo spirito goliardico della terzina incriminata, – altrimenti, disse, «rischierei il licenziamento».
- 57 Cfr. R. Tarin, *Diderot et la Révolution française* cit., chap. VI: «*Jacques le fataliste et La Religieuse*. Athéisme et obscenités», p. 123.

Ben presto la stessa *Revue*, che pure rappresentò la continuità ideale dell'illuminismo rivoluzionario durante l'Impero, cedette all'attacco della dittatura. Napoleone impose d'autorità, nel 1807, alle due grandi testate filosofico-letterarie del tempo, la *Revue* appunto e il neo-cattolico («ultramontano») *Mercure de France* una incredibile fusione (è come chiedere a *Esprit* e a *Raison Présente* di diventare un solo *Esprit*). L'operazione annientò quel che restava delle *idées philosophiques* di cui la *Revue* era ancora portavoce, a vantaggio del nuovo *Mercure* controllato dai censori di Bonapart. E il *Mercure* stesso verrà messo sotto accusa per quel che riguardava le punte di ultramontanismo e antigallicanesimo, contrarie al regime. Persino il reazionario François-René de Chateaubriand (1768-1848) – direttore del vecchio *Mercure* – se ne lamentò come di un colpo rivolto a lui che aveva scritto «C'est en vain que Néron prospère, Tacite est déjà né dans l'Empire...»<sup>58</sup>.

A questo punto inizia la storia della ricezione ottocentesca della filosofia di Diderot, ormai ben inquadrata nella leggenda nera che tutta una generazione di reazionari, dal 1791 al 1807, ha contribuito a costruire. Non è un caso se nel 1884, in occasione del primo centenario della morte di Diderot, a Parigi e a Langres, città natale, si scatenerà una violenta polemica sull'opportunità di innalzargli una statua (che oggi domina la *place Diderot* di Langres) e di celebrare la memoria di un letterato eminente, sì, ma che appariva ancora come il maestro di tutti i «sanguinari» della Rivoluzione. Qualche anno addietro, all'epoca della prima edizione delle *Œuvres Complètes* (20 voll., 1875-1880) a cura di J. Assézat e M. Tourneux, la memoria della Comune parigina (1871) ossessionava le coscienze dei benpensati e di geniali tradizionalisti cattolici come Jules Barbey d'Aurevilly (1808-1889), il quale scrisse, per l'occasione, contro il progetto di edizione di Assézat, un *Contra Diderot*, dal titolo *Goethe et*

---

58 Cfr. J. Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)* cit., n° 39, p. 58. La conclusione di Dautry è che infine «Plus jamais l'*Encyclopédie* et l'*Idéologie* ne seront désormais associés aux grands desseins de la bourgeoisie. C'est Marx et Engels qui liront les matérialistes de l'*Encyclopédie* qui expliqueront que leur matérialisme 'était mécanique par excellence, parce que, à cette époque, de toutes les sciences naturelles, seule la mécanique, et notamment celle des corps solides, célestes et terrestres, – bref la mécanique de la pesanteur – était arrivé à un certain degré d'achèvement', mais qui diront aussi combien il est important pour le développement même du matérialisme dialectique prolétarien qu'ait existé ce matérialisme mécaniste bourgeois à prétentions universelles. C'est Marx qui fera vers 1845 des extraits du *Précis d'éléments d'Idéologie* de Destut de Tracy. C'est Lénine et Staline qui revendiquent pour le prolétariat tout l'héritage matérialiste (cit. *Matérialisme et Empiricriticisme*, Paris, Ed. Sociales, 1948 e di Stalin, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, éd. fr. Paris, 1930). Mais c'est aussi Engels qui, dans *Ludwig Feuerbach* sait critiquer la posterité bourgeoise dégénérée des Encyclopédistes au XIXe siècle, 'les platitudes vulgaires, la forme sous laquelle le matérialisme du XVIIIe siècle continue d'exister aujourd'hui dans la tête des naturalistes et des médecins, et fut prêchée entre 1850 et 1860 par les apôtres en tournée Büchner, Vogt et Moleschott'» (ivi, p. 59).

Diderot (1880) – equiparati rispettivamente al Carlo Magno e al Pipino del libero pensiero – classico dell'antilluminismo ottocentesco<sup>59</sup>. Ma a quel tempo restava poco ancora da fare: il grosso del lavoro, quanto a stereotipi e a caricature antifilosofiche, era già stato fatto oltre ottanta anni prima<sup>60</sup>. Il Novecento sarà il secolo della riscoperta del vero Diderot, grazie al lavoro di Herbert Dieckmann (1906-1986) negli anni '30-'40, cui si deve la messa in ordine del *fonds Vandeul* dei manoscritti del *philosophe*, l'apertura al pubblico, nel 1952, del *fonds* acquisito dalla *Bibliothèque Nationale* di Parigi, e la progettata edizione delle *Œuvres complètes*, alla fine degli anni '60, insieme a Jacques Proust e a Jean Varloot, in corso di stampa. E questa è storia di oggi.

### 3. Modelli e riferimenti, nel secolo XXI. Il materialismo e la rivoluzione in generale

Su un terzo registro concettuale, si possono individuare dei *modelli* di contraddittorio filosofico-politico che emergono dai diversi quadri della ricezione del pensiero di Diderot, nei diversi momenti della Rivoluzione, con un'attenzione speciale al rapporto tra materialismo e rivoluzione in generale. Tali modelli emanano dalle interpretazioni divergenti che i vari autori in conflitto danno dei concetti di «diritto naturale», di «autorità politica», di «diritto del popolo» o «diritti dell'uomo, e di »codice della natura», per limitarci qui ai più essenziali. In questione è, ovviamente, la *cosa* che sta dietro ai concetti. Prendiamo i casi del «diritto naturale» e del «diritto del popolo»: Diderot svilupperà nelle ultime opere, a partire dal grande *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone* (1778<sup>1</sup> e 1782<sup>2</sup>) fino agli ultimi contributi e alla menzionata *Histoire des deux Indes*, questa serie di concetti politico-operativi che avranno effetti diretti e grande successo nell'immediato futuro della storia politica e intellettuale della Francia. Per l'analisi di tali concetti, rinvio ad altri studi avviati, alcuni portati a termine o in corso di pubblicazione presso la rivista della *Société Diderot*<sup>61</sup>.

59 Cfr. J. Barbey d'Aurevilly, *Goethe et Diderot*, Plan de la Tour, Editions d'aujourd'hui, 1978 (Genève, Slatkine, 1968), pp. VI-VII: «Goethe et Diderot [...] sont des esprits de nature identique [...] Goethe [...] est certainement le plus grand dans l'opinion des hommes comme Charlemagne est plus grand que Pépin, mais c'est Diderot qui est le prédécesseur et le père [...] il ne sont pas moins tous deux des esprits de même substance et de même race [...] *Diderot et Goethe, ou l'insupportable ubiquité de la pensée moderne* ».

60 Da segnalare, tra le varie *pièces* anti-diderotiane, non rilevato da Tarin, un manoscritto anonimo, scoperto alla biblioteca di Lons-le-Saunier sotto la collocazione ms. n° 26, da F. Weil, *Diderot responsable de la Révolution d'après Mallet du Pan et l'auteur d'un manuscrit anonyme*, in A.-M. Chouillet (a cura di), *Les ennemis de Diderot* cit., pp. 163-168.

61 Cfr. il saggio: «Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'*Essai sur Sénèque* par rapport à la *Contribution à l'Histoire des deux Indes*», in «Recherches sur Diderot et sur

Al di là delle utilizzazioni ideologiche e propagandistiche del pensiero di Diderot che occasionano i diversi momenti della storia politica della Rivoluzione, sopra considerati, è infine possibile individuare alcuni *punti di riferimento* per la politica del secolo XXI – e per un’idea di «rivoluzione» agibile nel nostro secolo – che le vicende obiettive (testuali) della critica diderotiana, delle istituzioni e dei valori di *ancien régime* – comunque recepita nelle *pratiche istituzionali* e non nelle sole rappresentazioni ideologiche della Rivoluzione – ci mettono sotto gli occhi. Ciò malgrado (o forse proprio *contro*) le deformazioni che questa filosofia ha subito nell’età della sua prima ricezione. I punti di riferimento concernono, in primo luogo, l’uso possibile delle nozioni di «droits de l’homme», di «résistance à l’oppression», di «genre humain», di «civilisation» che Diderot formula nella *Contribution* all’*Histoire des deux Indes* dell’abate Raynal, e che, come s’è visto, questi rinnegò apertamente in pieno agone rivoluzionario.

È alla penna di Diderot che si devono le pagine più ispirate e toccanti. E le più determinate. Il «tocco» s’ascolta nell’*Histoire*, come si ascolterebbe e si riconoscerebbe una partitura di Mozart tra cento di Salieri. *Qui osera signer cela? Qui?* chiese un giorno Diderot all’abate dopo avergli consegnato le pagine della *Contribution*. *Moi! c’est bien moi qui les signera!* rispose Raynal nel 1780. E solo dieci anni dopo, l’abate le sconfesserà. Quelle pagine concernono appunto le nozioni di «liberté naturelle» concepita come «le droit que la nature donne à tout homme de disposer de soi à sa volonté»; e la nozione di «liberté civile, le droit que la société doit garantir à chaque citoyen de pouvoir faire tout ce qui n’est pas contraire aux lois». Alle definizioni dei «droits de l’homme» e della loro *imprescriptibilité* – «l’homme n’a pas le droit de se vendre, parce qu’il n’a pas celui d’accéder à tout ce qu’un maître injuste, violent, dépravé pourrait exiger de lui...» – Diderot fa seguire alle definizioni di principio, le pagine esortative che suscitarono le emozioni più forti, con immagini e descrizioni proprie del suo stile, ad esempio l’auspicio, visto sopra, dell’avvento di uno «Spartaco nero»<sup>62</sup>. Altrove sono le analisi psicologiche che precedono le definizioni di principio. L’atteggiamento antropologico alla base della logica schiavistica e il nesso nefasto con l’ideologia religiosa che può legittimarla sono afferrati con grande lucidità:

---

*l’Encyclopédie* n° 34, Atti del convegno di Paris VII: «Journée d’études consacrée à l’*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*» (16 novembre 2002), octobre 2003 [in corso di stampa]; *Illuminismo ed Enciclopedia. Diderot, D’Alembert*, Roma, Carocci, 2003. È da segnalare il convegno, in ottobre 2003 a Paris I – Sorbonne, organizzato dal GDR di Olivier Bloch, sul tema: «L’idée de révolution», secondo tre raggruppamenti tematici: «Révolution(s) et société(s)», «Révolutions de l’esprit», «Histoire de l’idée, du terme et des concepts». In tale quadro, svilupperò il seguito della presente ricerca: «Éthique universaliste, politique révolutionnaire. Un rapport, un problème ouvert. Diderot, Raynal, Kant».

62 *Supra*, nota 39.

Ces vérités éternelles et immuables, le fondement de toute morale, la base de tout gouvernement raisonnable, seront-elles contestées? Oui! et ce sera une barbare et sordide avarice qui aura cette homicide audace. Voyez cet armateur qui, courbé sur son bureau, règle, la plume à la main, le nombre des attentats qu'il peut faire commettre sur les côtes de Guinée; qui examine à loisir, de quel nombre de fusils il aura besoin pour un nègre, de chaînes pour le tenir garotté sur son navire, de fouets pour le faire travailler; qui calcule, de sang-froid, combien lui vaudra chaque goutte de sang, dont cet esclave arrosera son habitation; qui discute si la négresse donnera plus ou moins à sa terre par les travaux de ses faibles mains que par les dangers de l'enfantement. Vous frémissez... Eh! s'il existait une religion qui tolérât, qui autorisât, ne fût-ce que par son silence, de pareilles horreurs; si occupée de questions oiseuses ou séditeuses, elle ne tonnait pas sans cesse contre les auteurs ou les instruments de cette tyrannie; si elle faisait un crime à l'esclave de briser ses fers; si elle souffrait dans son sein le juge inique qui condamne le fugitif à la mort: si cette religion existait, n'en faudrait-il étouffer les ministres sous les débris de leurs autels?<sup>63</sup>

Analogo discorso fondativo della prospettiva democratica e antischiavistica, in chiave rivoluzionaria, può esser fatto a proposito del connesso concetto di «resistenza all'oppressione». Lo schiavo oppresso, violato nei suoi diritti, ha il *dovere* di opporsi con la forza, in quanto membro a pari diritti del «genre humain»<sup>64</sup>, in casi estremi anche in modo violento, contro il suo (o i suoi) ingiusto(i) padrone(i) e contro i tiranni in generale. «Resistenza» qui è sinonimo di rivoluzione o di *guerra*: «je tiens de la nature le droit de me défendre; elle ne t'a pas donc donné celui de m'attaquer [...] ne te plains donc pas quand mon bras vigoureux ouvrira ton sein pour y chercher ton cœur [...]». Contro l'oppressione disumana Diderot non sembra avere esitazioni: la rivoluzione degli schiavi neri d'America è un *dovere*, non soltanto un diritto<sup>65</sup>. Quanto al

63 Cfr. D. Diderot, *Histoire des deux Indes*, in *Œuvres*, tome III, a cura di L. Versini, Paris, Laffont, 1995, pp. 738-739; ed. Genève, 1780, to. 6, p. 127 e sgg. Pensiamo, oggi, ai generali del Pentagono che calcolano quanti «danni collaterali» potranno causare le loro «bombe intelligenti» lanciate sulla popolazione civile di Bagdad, per il «buon fine» di eliminare il Dittatore Saddam, quanto sangue scorrerà sotto le telecamere della CNN, quanto «sdegno» tutto ciò potrà causare sull'opinione pubblica americana, sulla salute politica dei loro interessi e del governo Bush ecc., e avremo un'equazione della misura d'attualità delle analisi anticolonialiste di Diderot; *infra*, *Appendice*, nota 78.

64 Cfr. sul tema l'articolo «Droit naturel» di Diderot, in *Enc. V*, pp. 131b-134b; per un'analisi: *La pensée critique de Diderot* cit., chap. 8.3, pp. 470-488: «Totalités manquées, totalités rêvées: la communauté du désir. Droit, économie, justice de Rousseau à Diderot».

65 Cfr. ora l'ampio studio di J.-D. Piquet, *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française*, Paris, Karthala, 2002, pp. 28 e 225 e sgg. su Diderot e Raynal; chiara è l'incidenza di quest'idea sulla politica dei radicali dell'anno II e sulla Costituzione del 1793, il cui articolo 35 recita: «Quando il governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione è per il popolo e per ogni frazione del popolo, il più sacro e il più imprescindibile dei doveri».

concetto di «civilisation» e alla sua critica – uno dei capisaldi dell'*Histoire*<sup>66</sup> –, Diderot fa valere il principio rivoluzionario dell'utilità e della bellezza del *métissage*, la mescolanza delle «razze». Non si può tornare indietro, il danno è ormai fatto: i paesi del Sud America sono conquistati, la *civilisation* dei cristiani colonizzatori ha oppresso il nuovo mondo; il mito rousseauista del buon selvaggio – un primitivismo risanatorio e un astratto stato di natura che ospita un altrettanto astratto «uomo naturale» –, sono chimere. La vera, l'unica ricchezza che la storia delle vicende coloniali ci offre è che questo Nuovo Mondo è divenuto un vero e proprio crogiolo di inediti esperimenti politico-culturali-naturali per il genere umano. L'America è il punto d'incrocio (*carrefour*) di tre culture, di tre specie d'uomini: schiavi neri, indigeni e colonizzatori europei. Il *métissage* conserva e può preservare il meglio di tutte e tre senza mantenerne le tare, adattando le nuove razze e culture al clima e alla geografia degli autoctoni, unendo la forza e i doni artistici naturali degli schiavi neri alle tradizioni del luogo e ai «Lumi» che gli europei hanno potuto apportare al Nuovo Mondo. Il tutto a condizione di rinunciare a una vana e orgogliosa superiorità degli europei in nome della cultura o della religione occidentali. Il Nuovo Mondo può diventare la *nuova Atene* della modernità. E nell'America del Nord lo sta già diventando. Lo disse, lo insegnò lo stesso Buffon a Diderot: «L'on annoblit les races en les croisant!»<sup>67</sup>. Diderot nell'*Histoire* svilupperà in senso politico-culturale questa stessa intuizione, già a lui nota, d'ordine naturalistico.

Inutile dire che tali nozioni critico-politiche saranno assunte, recepite e istituzionalizzate nella prassi di una certa parte dei rivoluzionari dell'89. Di quegli stessi giacobini che nel giugno 1791 si rivoltarono contro l'*Adresse à l'Assemblée nationale* dell'abate Raynal – ma senza tuttavia attribuirne il merito a Diderot, considerato come una sorta di «manovratore» – per il fatto che proprio allora, sul piano della «législation», l'abate le rinnegava.

Altre nozioni o principi diderotiani che subiranno la stessa sorte sono quelli di «bonheur» e di «jouissance», sviluppate nel *Supplément au Voyage de Bougainville*, negli articoli tecnici ed economici dell'*Encyclopédie* e infine nell'*Apologie de l'abbé Galiani* (1770). Anche qui, esplicitate in senso generale, le nozioni verranno applicate in particolare nelle diverse circostanze politiche attraverso una precisa prassi di politica economica, nella fattispecie

66 Cfr. G. Goggi, *Diderot et le concept de civilisation*, «Dix-Huitième Siècle» 29 (1997), pp. 353-373 e l'eccellente edizione dei frammenti da lui curata: *Pensées détachées. Contribution à l'Histoire des deux Indes*, tomo I, Siena, 1976; *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, tomo II, Siena, 1977. Sul punto della situazione, cfr. H.-J. Lüsebrinck - A. Strugnell (a cura di), *L'«Histoire des deux Indes»: réécriture et polygraphie*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1995 («Studies on Voltaire», n° 333).

67 G.L. Buffon, *Histoire naturelle*, éd. J. Varloot, Paris, Gallimard, 1984, p. 232.



ancora da coloro – gli esponenti della Montagna – che caricatureranno la figura di Diderot in tutt'altro senso. È il caso, ad esempio, dell'affinità d'intenti riscontrabile nel discorso a favore di un'economia pubblica popolare svolto da Galiani nei suoi *Dialogues sur le commerce des blés* (1770) – la cui edizione venne curata da Diderot e Grimm – contrario al liberismo sfrenato dei *physiocrates*, che interessava la politica commerciale delle derrate, considerate *beni comuni* sottraibili al semplice lucro dello scambio. – Nell'*Apologie* Diderot esalta il primato del diritto d'esistenza del popolo sul diritto di proprietà, quest'ultimo affermato come prioritario dalla Dichiarazione dei Diritti del 1789. La correzione che Robespierre vorrà apportare al nuovo progetto di Dichiarazione, nel 1792-93, con il celebre *Discours des subsistances*, va nell'identica direzione del Diderot del 1770<sup>68</sup>.

Un ultimo rilievo, in aggiunta al quadro di R. Tarin, va fatto a proposito di una presenza di Diderot meno appariscente, ma non meno significativa, nel quadro delle vicende istituzionali della Rivoluzione. Riguarda la progettata pubblicazione e diffusione degli *Éléments de physiologie*, opera su cui Diderot stava lavorando negli ultimi anni prima della morte (1784), accanto all'*Histoire* di Raynal, suo testamento spirituale e intellettuale. Si tratta del testo senz'altro più interessante della filosofia della natura diderotiano dopo il *Sogno di D'Alembert* (1769). Come è noto ai diderotisti, esistono oggi due esemplari manoscritti degli *Éléments*: 1) la copia Vandeuil (V) conservata alla BN di Parigi e 2) la copia L (*Léningrad*) – che ribattezziamo copia SP (*Saint Pétersbourg*) – conservata alla Biblioteca di San Pietroburgo, entrambe non autografe, opera di due diversi copisti. All'epoca della Rivoluzione esisteva un terzo esemplare, la copia autografa di mano di Diderot, più tarda, dunque quella che costituirebbe il testo base di un'ideale edizione critica moderna.

Diderot preparò l'esemplare autografo affidandone la cura qualche mese prima di morire – a differenza di altre opere consegnate a Naigeon – «comme témoignage de sa confiance et de son amitié», ad un certo «citoyen Garron». Alcuni interpreti (M. Tourneux) hanno pensato potesse trattarsi del pastore Pierre-Henri Marron (Leyda 1754-Parigi, 1832), ma senza forti argomenti a sostegno. Da una lettera datata Germinale quartidì 4, anno II della Repubblica (24 marzo 1794), sappiamo che Garron presentò gli *Éléments* al Comitato d'istruzione pubblica della Convenzione, probabilmente per proporla in vista della riforma del sistema d'insegnamento che s'andava preparando, di lì a poco, con l'istituzione delle *Grandes Écoles* e con i progetti già presentati da Condorcet e Grégoire. Garron non poteva scegliere periodo peggiore: circa un mese dopo, il 7 maggio, Robespierre pronuncerà il celebre discorso del 18 florea-

68 Cfr. *La pensée critique de Diderot* cit., chap. 8 «La communauté du désir. Critique politique, droit, économie», 8.3.6, pp. 480-484.

le, di condanna degli Enciclopedisti ; quel giorno stesso veniva ghigliottinato Hébert ; il 5 aprile sarà il turno di Danton e il 15 aprile quello di Chaumette, dei quali Diderot era già considerato il «maître». La Convenzione non solo non s'interessò agli *Éléments* ma ne respinse il manoscritto senza che se ne trovi più alcuna traccia fra i *procès-verbaux* delle sue commissioni. Il manoscritto aveva in testa la lettera di Garron con la quale veniva presentato alla Convenzione e finì, non si sa per quali vie, presso il libraio di Parigi Pierre Leblanc, dove se ne trova traccia nei cataloghi fino al 12 marzo 1846, quando venne venduto all'asta, per la somma (notevole) di 220 franchi, ad un certo «M<sup>r</sup> Pottier». Jean Pommier e Jean Mayer<sup>69</sup> hanno seguito le vicende del manoscritto perduto fino alla recente edizione degli *Éléments* ad opera dello stesso Mayer, nelle *Œuvres Complètes* di Hermann (Paris, 1987). Continuare a seguire le tracce del manoscritto, come sto facendo in vista di una nuova edizione degli *Éléments* nelle collane di Champion, significherà seguire, per un breve tratto, le vicende, poco felici, s'è visto, dell'opera di Diderot e delle controversie suscitate dal suo materialismo, durante la Rivoluzione e oltre<sup>70</sup>.

La rivoluzione lascia sempre dietro di sé, una volta esaurito l'empito utopistico, un ineludibile *pessimismo* razionale legato alla convinzione che il mondo sarà, *in certa misura*, sempre lo stesso anche dopo, a dispetto degli sforzi più generosi degli uomini di trasformarlo. C'è come una razionalità del mondo di secondo grado, più o meno stabile, tutta umana – di fronte a un «reale» che in sé e per sé razionale *non è* – la quale oltrepassa ogni impeto o semplice attitudine contingente volta alla sua modificazione (è il «fatalismo» razionale di Jacques). Il filosofo nondimeno sa che ha il dovere di agire per trasformare l'uomo – *physique et moral* – e il suo mondo, per il meglio. Analogo sentimento sembra percorrere le pagine dell'ultima opera diderotiana, gli *Éléments de physiologie*, senza infingimenti, senza miti o false speranze per il futuro della società e della *philosophie*.

---

69 J. Pommier - J. Mayer, *Lueurs nouvelles sur les manuscrits de Diderot*, «Bulletin du Bibliophile» 5 (1954), pp. 201-217; J. Mayer, *Introduction à Éléments de physiologie, avec les «Notes autographes»*, in Diderot, *Œuvres Complètes*, tome XVII, Paris, Hermann, 1987, pp. 269-273.

70 Cf. D. Diderot, *Éléments de physiologie*, éd. P. Quintili, Paris, Honoré Champion [in corso di stampa], *Introduction*.

## IL MANOSCRITTO LEIBNIZIANO AD ETHICAM

VITTORIO MORFINO

I momenti intermedi attraverso cui Leibniz si avvicina all'opera di Spinoza sono stati ampiamente e dettagliatamente ricostruiti dalla critica con grande anche se non univoca finezza interpretativa e con sempre maggiore precisione documentaria<sup>2</sup>. Intendiamo qui fissare l'attenzione sul momento preciso in cui Leibniz ebbe la possibilità di confrontarsi con l'*Etica*, momento atteso in modo febbrile come ci è testimoniato dalla fitta corrispondenza con Schuller a proposito della pubblicazione delle *Opere postume*. In una lettera del 25 Gennaio 1678 Schuller gli annuncia l'invio delle *Opere postume*. Pochi giorni dopo Leibniz scrive due lettere, una a Justel datata 4 febbraio e l'altra a Placcius datata più genericamente febbraio 1678, che ci forniscono quasi il protocollo della sua prima reazione. Ecco il racconto fatto a Justel sulle impressioni ricevute dalla lettura dell'opera di Spinoza:

Le *Opere postume* dello scomparso Spinoza sono state infine pubblicate. La parte più importante è l'*Etica*, composta da cinque trattati. Vi ho trovato numerosi pensieri eccellenti, con cui concordo, come sanno alcuni dei miei amici che lo erano pure di Spinoza. Ma ci sono anche paradossi che non trovo veri e plausibili. Così, ad esempio, che c'è una sola sostanza, cioè Dio; che le creature sono modi o accidenti di Dio; che la nostra mente non percepisce nulla dopo questa vita; che Dio stesso invero pensa, ma non comprende e vuole; che tutto accade per una specie di necessità fatale; che Dio non agisce secondo fini ma solo per una certa necessità di natura. Ciò significa affermare a parole ma negare di fatto la provvidenza e l'immortalità. Io considero questo libro pericoloso per quelli che vorranno prendersi la cura di padroneggiarlo: poiché gli altri non faranno lo sforzo di capirlo<sup>3</sup>.

---

1 Sigle utilizzate:

A = G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von Akademie der Wissenschaften, Berlin, Akademie Verlag, 1923-, Reihe II, VI.

GP = *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960 (ristampa della I edizione del 1875-1890).

Eth = B. Spinoza, *Ethica*, in *Opera*, Band 2, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, trad. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988.

2 Per una ricostruzione della storia della critica rinvio al mio *Lo spinozismo di Leibniz. Linee per una ricostruzione della storia della questione*, «ACME» IL (1996), III, pp. 55-81.

3 Lettera a Justel del 4/14 febbraio 1678 in A II, 1, p. 393, trad. it. in *Scritti di Logica*, a cura di F. Barone, Bologna, Zanichelli, 1968, p. 467.

La lettera a Placcius è assai utile per meglio comprendere alcuni passaggi della lettera a Justel: l'aspetto che maggiormente Leibniz apprezza della teoria spinoziana è l'analisi delle passioni umane<sup>4</sup>, mentre ciò che in essa ritiene pericoloso è che la negazione di provvidenza e vita futura unita all'affermazione di un'accettazione stoica della necessità delle cose non può persuadere «vitae officia hominibus»<sup>5</sup>. In questo senso «quanto migliore e più vera è la religione cristiana»<sup>6</sup>, conclude Leibniz.

A questa prima, verosimilmente, veloce lettura Leibniz fece seguire un vero e proprio lavoro di studio dei testi raccolti nelle *Opere postume* con particolare attenzione per l'*Etica*: Leibniz annota il suo esemplare, fa alcune pagine di estratti intervallati da proprie considerazioni, ed infine riscrive la prima parte ponendo grande attenzione all'apparato dimostrativo. Quest'ultimo lavoro è senz'altro il più interessante e quello che meglio permette di porre in luce il primo vero corpo a corpo di Leibniz con la metafisica spinoziana. Esso denota una profonda riflessione sui cardini di questa filosofia: le definizioni, gli assiomi, le proposizioni, i corollari, gli scolii e l'appendice assieme ad alcune dimostrazioni sono tutti ricopiati o riassunti e commentati; fanno eccezione le proposizioni 26 e 27.

Per mettere in luce la complessità del testo è necessario distinguere tre livelli che in realtà si intersecano frequentemente nello scritto: 1) la critica della forma logica dell'architettura spinoziana; 2) il misconoscimento di alcuni concetti chiave di questa architettura; 3) la contrapposizione Leibniz-Spinoza su alcuni punti essenziali che si ritroverà in termini analoghi nelle opere più tarde. Si tratta come è ovvio di una schematizzazione utile ad entrare nelle molteplici pieghe del testo, dato che i tre livelli sono strettamente interdipendenti: critica logica e fraintendimento e fraintendimento e opposizione non sono infatti separabili che astrattamente.

### 1. La critica alla forma logica del testo

L'aggettivo che domina il manoscritto leibniziano su Spinoza è senza dubbio «oscuro». Vengono così appellate le definizioni 2, 3, 4, l'assioma 1, la proposizione 5, le dimostrazioni della pr. 8, della 21 (che è definita anche «prolissa»), della 22, della 29 (definita anche «precipitosa»), e il corollario 2 della proposizione 20 (che è definito anche «confuso»). Le nozioni comuni, quelle che dovrebbero essere per sé note e su cui la costruzione *more geometrico* dovrebbe poggiare, sono invece oscure e da ciò segue l'oscurità di tutta la costruzione.

---

4 «De affectibus equidem multa dicit egregia» (Lettera a Placcius, febbraio 1678, in A II, 1, p. 394).

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

Vi sono poi alcuni passaggi non dimostrati. Leibniz nota rispetto alla definizione 6 come Spinoza ponga senza dimostrarla l'equipollenza dell'ente assolutamente infinito e della sostanza che consta di infiniti attributi; rispetto alla proposizione 1 che non è dimostrabile finché non sia chiarita l'espressione «anteriore per natura», che Leibniz propone di intendere come ciò che «facilius distincte intelligitur»<sup>7</sup>; nella dimostrazione della pr. 5 individua un paralogismo per il fatto che potrebbero esistere sostanze distinte per gli attributi, che tuttavia ne hanno alcuni in comune («per esempio, A abbia come attributi *c* e *d* e B come attributi *d* e *e*») <sup>8</sup>; nella pr. 7 rileva un'oscillazione del significato della *causa sui*, intesa ora nel senso della def. 1, ora nel senso comune, come causalità efficiente; nella pr. 9 sottolinea l'equivocità dei termini «realtà» ed «essere»; rispetto alla pr. 11 nota che la dimostrazione deve riguardare in primo luogo la possibilità di Dio, ossia la sua incontraddittorietà; la pr. 14 poi, cioè l'affermazione di Dio come unica sostanza, presupponendo la def. 6 e le pr. 5 e 11, non è ammissibile, e così la pr. 18 che afferma il Dio-causa immanente poiché si fonda proprio sulla pr. 14; la dem. della pr. 20 è secondo Leibniz «un inutile giro di parole»<sup>9</sup> ed aggiunge: «i ragionamenti di questo genere sono molto comuni tra quelli che non possiedono la vera arte di dimostrare»<sup>10</sup>; ritiene poi che la dem. della pr. 24 si fondi su un paralogismo perché sostituisce al significato dell'espressione *causa sui* intesa nel senso della def. 1 il significato «comune»; la dem. della pr. 25 non ha secondo Leibniz «alcun valore» («anche se ammettessimo che l'essenza delle cose non può essere concepita senza Dio [...] non per questo ne seguirebbe che Dio è causa dell'essenza delle cose, [dato che] il quarto assioma non dice 'ciò senza cui qualche cosa non può essere concepita, è la causa di tale cosa' [...], ma soltanto che 'la conoscenza dell'effetto implica la conoscenza della causa'») <sup>11</sup>; riguardo al corollario della pr. 25 Leibniz sbotta: «non si capisce in quale modo il corollario sia connesso alla pr. 25. Certamente Spinoza non è un grande maestro nell'arte del dimostrare»<sup>12</sup>; la dem. della pr. 29 in cui Spinoza afferma che in natura non si dà nulla di contingente è secondo Leibniz «oscura e precipitosa, condotta attraverso le proposizioni precedenti precipitose, oscure e dubbie»<sup>13</sup>: il problema è che Spinoza usa il termine contingente senza averlo definito; riguardo alla dem. della pr. 30, che Leibniz

7 G.W. Leibniz, *De Affectibus*, in A VI, 4b, p. 269. Cfr. anche *Quid sit natura prius*, ivi, pp. 140-180.

8 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1728.

9 «inepta circuitio» (ivi, p. 1772).

10 Ivi, p. 1773.

11 Ivi, p. 1774.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 1775.

ritiene chiara dalle precedenti e vera, dice che «il nostro autore la dimostra secondo suo costume, attraverso altre proposizioni oscure, dubbie e devianti»<sup>14</sup>. E così conclude in generale:

Sembra che l'ingegno dell'autore sia stato molto contorto: procede raramente per una via chiara e naturale, e fa sempre salti e giri di parole: la maggior parte delle sue dimostrazioni circuiscono l'animo più che rischiararlo<sup>15</sup>.

Una lettera a Tschirnhaus del maggio 1678 ci permette di comprendere la prospettiva da cui Leibniz critica Spinoza:

Nell'*Etica* non espone ovunque le sue idee quanto occorre, come ho potuto osservare a sufficienza. In alcuni luoghi vi sono paralogismi, il che avviene perché si allontana dal rigore del dimostrativo. Reputo certamente utile allontanarsi dal rigore nelle questioni di geometria, perché in essa gli errori si evitano più facilmente, ma in questioni di etica e metafisica ritengo si debba seguire il massimo rigore dimostrativo, perché lì è facile sbagliare. Se però avessimo le prescrizioni della caratteristica, ragioneremmo con pari sicurezza in metafisica e in matematica<sup>16</sup>.

Ciò che dunque Leibniz rimprovera a Spinoza è di non aver posseduto un'arte combinatoria o caratteristica generale che gli permettesse di «figurare, fissare, abbreviare ed ordinare tutti i nostri pensieri: raffigurarli agli altri per insegnarli; fissarli per noi per non dimenticarli; abbreviarli per averne pochi; ordinarli, affinché siano tutti presenti a chi medita»<sup>17</sup>. Tale caratteristica generale secondo Leibniz avrà un'utilità incredibile «poiché mediante essa si può anche escogitare una lingua o scrittura che si potrebbe apprendere in pochi giorni, e sarebbe sia capace di esprimere tutto ciò che si presenta nell'uso comune, sia assai valida per giudicare e scoprire, sull'esempio dei caratteri numerici»<sup>18</sup>.

Ora, è necessario domandarsi se la critica di Leibniz abbia senso nella prospettiva di Spinoza. La caratteristica universale è il tentativo di costruire un alfabeto dei pensieri umani primi ed elementari rispondente all'ordine delle cose: ciò presuppone una concezione atomistica dei tre livelli della realtà di cui si presuppone l'armonia, cioè segni, idee, cose. Una tale concezione è possibile perché Leibniz concepisce l'essenza delle cose su base numerica:

Le essenze delle cose sono numeri e contengono la stessa possibilità degli enti, la quale non è creata da Dio, che invece ne crea l'esistenza<sup>19</sup>.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 Lettera a Tschirnhaus, maggio 1678, in A II, 1, p. 413, trad. it. in *Scritti Filosofici*, vol. I, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET, 2000, pp. 204-205.

17 *Ivi*, pp. 412-413; trad. it. cit., p. 203.

18 *Ibidem*.

19 G.W. Leibniz a Magnus Wedderkopf, 1671, in A II, 1, p. 117.

La costruzione della caratteristica permetterebbe dunque di mimare attraverso il calcolo il calcolare divino che sta all'origine del mondo («cum Deus calculat ...»): ma mentre in Dio la conoscenza adeguata della complessità delle relazioni mondane è «intuitiva», nell'uomo potrebbe essere solo «simbolica».

Leibniz, abbiamo visto, nel criticare Spinoza sottolinea in primo luogo l'oscurità delle nozioni prime su cui si erge la costruzione dimostrativa, in secondo luogo l'equivocità e l'indeterminatezza di alcuni termini utilizzati ed infine evidenzia frequenti circoli viziosi, paralogismi, deviazioni, il tutto perfettamente sintetizzato in questi termini:

Videtur ingenium autoris fuisse valde detortum: raro procedit via clara et naturali, semper incedit per abrupta et circuitus pleraeque eius demonstrationes magis animum circumveniunt (suprennent) quam illustrant.

Tuttavia, nella prima lettera che Leibniz indirizza a Justel egli aveva notato un aspetto fondamentale della filosofia di Spinoza: «che Dio stesso invero pensa, ma non comprende e vuole». Come dirà molti anni dopo nella *Teodicea*, «cogitationem non intellectum concedit Deo»<sup>20</sup>. Spinoza, negando l'intelletto divino precedente alla creazione, nega con la stessa mossa la possibilità di un universo scritto in caratteri matematici (i numeri non sono per lui le essenze delle cose, ma meri *auxilia imaginationis*), rendendo di conseguenza priva di senso la ricerca di una costruzione artificiale che sia in grado di mimare la lingua di Dio: la filosofia è immersa nell'immanenza dei rapporti di forza, la filosofia è politica nel duplice senso che produce effetti sulla *polis* e che deve usare una strategia per produrli. L'insistenza di Leibniz sulla circolarità e sul circolare (*circuitio, circuitus, circumvenire*), effetti di un *ingenium detortum*, coglie forse un aspetto fondamentale del modo di procedere di Spinoza; l'*Ethica* è assai meno *more geometrico demonstrata* di quanto non sia *more politico disposita*, nel senso che a partire non da idee semplici, ma dalla complessità ed equivocità del linguaggio della tradizione, essa tenta di produrre degli effetti (e che effetti, nella filosofia e nella città, se solo diamo un veloce sguardo alla storia dello spinozismo): e la metafora del circolo che risuona in termini negativi in Leibniz non è altro che il simbolo di questo lavoro sull'immaginazione, sui significati immaginari, comandato dal colpo di forza di quello che Leibniz chiama il paradosso della posizione di un'unica sostanza<sup>21</sup>.

20 GP VI, p. 217. A commento della pr. 31 dice: «Da ciò in altre parole dice che Dio propriamente non intende né vuole. In questo non sono d'accordo con lui» (G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1775).

21 «C'est dans l'immanence du langage, à l'intérieur du discours que la régulation langagière doit jouer. Elle n'apporte pas de signes nouveaux mais elle impose une autre manière de traiter les signes reçus par la convention sociale» (A. Robinet, *Le langage à l'âge classique*, Paris, Éditions Klincksieck, 1978, p. 149).

La critica che Leibniz rivolge al concetto spinoziano di *causa sui* costituisce in questo senso una straordinaria *mise en abîme* della critica alla forma logica della prima parte dell'*Etica*. In una nota del novembre 1677, dunque precedente alla lettura delle *Opere postume*, Leibniz enuclea in poche righe la sua posizione rispetto alla questione:

Spinoza hac utitur definitione: *Causa sui* est, quod necessarium involvit existentiam. Postea pergens ratiocinari voce: *causa sui*, utitur in recepto sensu. Quod non debet facere, sed perinde fieri debet ratiocinatio, ac si in locum termini: *causa sui* substituisset hunc: *Blitiri*. Nam si utitur significatione peculiari vocis: *causa sui*, eo ipso praeter valorem ei uni voci assignatum, novum ei valorem assignat, resolvendo vocem *causa*. Ergo ostendere debet prius has duas significationes coincidere, alioqui abutitur ratiocinatione<sup>22</sup>.

Leibniz critica Spinoza per l'uso ambiguo dell'espressione *causa sui*: nella prima definizione egli ne fissa un significato («Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente»)<sup>23</sup> per poi, nell'uso, finire per autorizzarne un altro, cioè *blitiri*. Ciò che Leibniz coglie qui è il grande tema del rapporto tra le modalità logiche e causali nella *causa sui*. Tuttavia, l'ambiguità che Leibniz rileva in Spinoza esiste solo rispetto al suo proprio sistema, in cui ha luogo una netta distinzione tra possibilità logica e causalità, distinzione che ha il preciso scopo di «evitare, nel passaggio dall'*ens ab alio* all'*ens a se*, l'idea di autoproduzione»<sup>24</sup>. Rispetto allo spettro interpretativo aperto da Descartes nelle sue *Risposte*, ossia la *causa sui* intesa come caso limite della causa efficiente oppure come causa formale<sup>25</sup>, la strategia filosofica di Spinoza, attra-

22 G.W. Leibniz, *Causa sui*, in A VI, 4b, p.1372.

23 *Eth.* I, def. 1, p. 45, trad. it., p. 87.

24 S. Di Bella, *Note sull'argomento ontologico nell'età moderna*, «Teoria» 15 (1995), 1, p. 76; cfr. anche *Id.*, *Die Kritik des Begriffs «causa sui» in den Leibnizschen Anmerkungen zu Spinozas «Ethik»*, in AA. VV., *Leibniz. Tradition und Aktualität (V. Internationaler Leibniz-Kongress)*, pp. 52-56. È molto interessante l'opposizione Leibniz-Spinoza schizzata da Emanuela Scribano rispetto all'interpretazione della *causa sui* cartesiana: «Leibniz e Spinoza sono i due eredi per eccellenza della rivoluzione cartesiana. La *causa sui* teorizzata da Descartes diventa in Spinoza la definizione che apre l'*Ethica* [...]. In Leibniz la *causa sui* si pone al vertice della catena ordinata in base al principio di ragion sufficiente [...]. Ma l'uso che Spinoza e Leibniz fanno della proposta cartesiana è, per alcuni rilevanti aspetti, opposto. Leibniz [...] accetta il risultato ultimo della meditazione cartesiana, ovvero la trasformazione della *causa sui* in causa formale. L'essenza di Dio è la ragione della sua esistenza solo nel senso che ne è la premessa necessaria e sufficiente e non nel senso, se non per amor di metafora, di esserne la causa. [...] La *causa sui* di cui parla Spinoza è invece una causa efficiente in senso proprio» (E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 152).

25 Cfr. *ivi*, pp. 85-95.



verso l'identificazione di implicazione logica e nesso causale (*causa seu ratio*), giunge a teorizzare in senso pieno l'autocausalità divina. La definizione 1 dunque non è tanto una verità evidente su cui Spinoza costruisce il suo edificio teorico, quanto piuttosto una sorta di lascito storico, in questo caso eminentemente cartesiano, sul cui significato è necessario lavorare per produrre degli effetti di verità: la congiunzione del concetto di *causa sui* prima al concetto di sostanza (pr. 7) e poi al concetto di Dio (pr. 11), e ancora la congiunzione del Dio-*causa sui* prima al concetto di esso come causa efficiente delle cose (pr. 16, coroll. 1) e poi al concetto di esso come causa immanente delle cose (pr. 18), sfocia in questa inaudita lettura della causa di sé: «[...] nel senso in cui Dio si dice causa di sé, deve anche dirsi causa di tutte le cose»<sup>26</sup>. Il lavoro spinoziano sul linguaggio della tradizione conduce a pensare *eo sensu* l'autoproduzione divina e la produzione delle cose: l'univocità della causa costituisce un piano di assoluta immanenza (e ovviamente conduce a costruire un nuovo modello di causalità nell'ambito del finito)<sup>27</sup>. E Leibniz che mette in guardia dall'uso equivoco della *causa sui*, assomiglia alla famosa sentinella imperiale, ricordata da Hegel in *Fede e sapere*, che al nemico che si avvicina ed apre il fuoco, grida di non sparare perché ne deriverebbe una sciagura. Come se non andasse in cerca proprio di questo!

Quando Goethe, poco meno di un secolo dopo, leggerà Spinoza, scriverà di voler mettere alla prova se stesso «nei suoi pozzi e nei suoi cunicoli»<sup>28</sup>. Giorgio Colli, probabilmente sulle tracce di questa intuizione goethiana scrive:

Chi si accinge a leggere l'*Etica*, si trova innanzitutto di fronte a difficoltà grandissime: le definizioni, gli assiomi, le proposizioni, gli scolii, si presentano come bastioni inespugnabili, quasi isolati e ostili gli uni agli altri. Ma approfondendo l'indagine, cioè scendendo nei cunicoli sotterranei di ciascun bastione, si scoprono i collegamenti. Per inoltrarsi nel buio di quelle gallerie, occorre possedere un cuore fermo, e un occhio notturno. I contrasti tra i pensieri spinoziani vanno attenuandosi, man mano che si segue centrifugamente la loro concatenazione. E chiunque si compiaccia di indugiare sull'incompatibilità di due proposizioni, dovrebbe ragionevolmente dubitare dell'ampiezza del proprio respiro intellettuale, prima che della coerenza di Spinoza<sup>29</sup>.

È lecito dubitare persino dell'ampiezza del respiro intellettuale di un Leibniz?

26 *Eth.* I, pr. 25, schol., p. 68, trad. it., p. 108.

27 Su ciò devo rinviare, per ragioni di spazio, alla prima sezione del mio *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002.

28 J.W. Goethe a F. Höpfner, 7 maggio 1773, in H. Fischer - Lamberg (hrsg. von), *Der junge Goethe*, Berlin, W. de Gruyter, 1963-73, Band 3, p. 34.

29 G. Colli, *Presentazione* a B. Spinoza, *Etica*, trad. it a cura di S. Giammetta, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. VII-VIII.

## 2. Il fraintendimento dei concetti fondamentali

Veniamo al secondo punto, quello che abbiamo individuato come il fraintendimento da parte di Leibniz di alcuni concetti spinoziani fondamentali: la sostanza, l'attributo, il modo. Ora è importante sottolineare che la causa che provoca il misconoscimento leibniziano di questi concetti non è la miopia di Leibniz: ciò che egli «non vede, non è ciò che egli non vede ma ciò che egli vede; non è ciò che gli manca ma, al contrario, ciò che non gli manca; non è ciò che egli perde ma, al contrario, ciò che non perde. La svista consiste allora nel non vedere ciò che si vede, la svista attiene non più all'oggetto, ma alla vista stessa. La svista concerne il vedere: il non vedere è allora interno al vedere, è una forma del vedere, e sta quindi in un rapporto necessario col vedere»<sup>30</sup>. La svista è precisamente l'effetto del fatto che la filosofia di Spinoza ha visto la luce in un orizzonte linguistico determinato e semanticamente pieno, ed è all'interno di quest'orizzonte linguistico che Spinoza, attraverso il colpo di forza della posizione dell'unica sostanza, ha prodotto una discontinuità semantica nella pratica discorsiva che concerne questi termini.

Leibniz non vede il concetto spinoziano di sostanza perché il suo campo visivo è costituito dalla memoria di questa parola, dagli strati di storia che in essa si sono sedimentati: la complessa trattazione aristotelica dell'*ousia* come sostrato e come essenza, la traduzione tomistica (e le sue propaggini nella Spagna cinquecentesca) con il latino *substantia* che accentua in termini ontologici il carattere di sostrato di predicazione, la bipartizione cartesiana in *cogitans* ed *extensa* sostenute dalla creazione continuata divina.

Di fronte alla definizione 3, Leibniz si chiede cosa significhi l'espressione «essere in sé» e se Spinoza intenda la sostanza come ciò in cui l'«essere in sé» e l'«essere per sé» siano disgiunte o congiunte. In questo secondo caso secondo Leibniz è necessario dimostrare che la sostanza che è in sé è anche per sé, poiché invece «sembra piuttosto che vi siano alcune cose che esistono in sé, sebbene non siano concepite per sé» e che questo sia il modo in cui «gli uomini comunemente concepiscono le sostanze»<sup>31</sup>. Qui Leibniz respinge la defini-

30 Il soggetto del brano è in realtà l'economia classica. L. Althusser *et alii*, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996<sup>3</sup>, trad. it. a cura di R. Rinaldi - V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 21.

31 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1765. Si tratta secondo Loemker di una distinzione importante «for the individual monad is in itself but cannot be conceived adequately except in terms of its relations to God and to other monads». «This criticism of Spinoza – continua – may be regarded as clearing the way for his own solution of the problem of the one and the many and therefore for his theory of representation» (L.E. Loemker (a cura di), *Leibniz: Philosophical papers and letters*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston, 1969<sup>2</sup>, p. 205). Cfr. anche Wolfgang Bartuschat, *Spinoza in der Philosophie von Leibniz*, K. Cramer - W.G. Jacobs - W. Schmidt-Biggeman, *Spinozas «Ethik» und ihre frühe Wirkung*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 1981, p. 55.

zione spinoziana perché egli concepisce una pluralità di sostanze individuali che sono sì in sé ma possono essere concepite adeguatamente solo in relazione a Dio e alle altre sostanze. Questo il punto di divaricazione fondamentale: Leibniz non vede il cammino spinoziano che conduce alla posizione di un'unica sostanza perché vede una pluralità di sostanze create. Per questa ragione trova necessario fare delle distinzioni rispetto alle conclusioni della proposizione 6 in cui si afferma che «una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza»:

Concedo la dimostrazione se la sostanza è assunta come ciò che si concepisce per sé; la cosa va diversamente se è assunta come ciò che è in sé, come generalmente è assunta, a meno che non venga dimostrato che è la medesima cosa essere in sé ed essere per sé concepita<sup>32</sup>.

La sostanza in sé, ossia l'individuo, è creata dalla sostanza per sé, cioè Dio. Conseguente al fraintendimento del concetto di sostanza è quello del concetto di attributo. La tradizione scolastica sulla scorta di Aristotele ha inteso l'attributo come ciò che inerisce al soggetto-sostanza, distinguendo tra attributo essenziale ed attributo accidentale; Cartesio usò la stessa terminologia trasponeandola sul terreno teorico delle due *res*, e, mantenendone inalterata la funzione semantica, chiamò gli attributi accidentali modi. Ora, la precomprensione leibniziana dell'attributo oscilla precisamente tra il significato scolastico e quello cartesiano; l'interpretazione è invece completamente attraversata dal dominio del rapporto di predicazione, come ci mostra la trascrizione delle definizioni di sostanza, attributo e modo (def. 3, 4, 5) negli estratti coevi:

*Substantia* est id quod in se est, seu quod non est in alio velut in subjecto. *Attributum* est praedicatum essenziale, seu necessarium. *Modus* est praedicatum non necessarium, seu mutabile<sup>33</sup>.

Venendo al nostro testo, Leibniz annota così la definizione 4 («intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza»)<sup>34</sup>: è oscura perché «ci si domanda [...] se per attributo intenda ogni predicato reciproco, ovvero ogni predicato essenziale sia esso reciproco oppure no; oppure infine ogni predicato essenziale della sostanza primo o indimostra-

32 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, pp. 1769-1770. Così commenta questo passaggio Hart: «The men who do so conceive substances are men who, in common with Leibniz and Descartes, are in the Aristotelian tradition. But, Spinoza was not in agreement with this tradition, nor did he agree with 'the common man'» (A. Hart, *Leibniz on Spinoza concept of substance*, «Studia leibnitiana» 14 (1982), 1, p. 80).

33 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1706.

34 *Eth. I*, def. 4, p. 45, trad. it., p. 87.

bile»<sup>35</sup>. E alla proposizione 2 che afferma che due sostanze che hanno attributi diversi non hanno nulla di comune tra di loro obietta che «quelle due sostanze potrebbero avere certi attributi diversi e certi in comune»<sup>36</sup>; allo stesso modo confuta la pr. 5 secondo cui nella natura non si possono dare due o più sostanze del medesimo attributo: «due sostanze possono essere distinte per gli attributi e tuttavia avere qualche attributo comune, purché ne abbiano in più altri di propri. Per esempio A abbia come attributi c e d e B come attributi d ed e»<sup>37</sup>. E ancora nella dimostrazione della pr. 4, quando Spinoza afferma che nulla è dato nell'intelletto se non le sostanze e le loro affezioni, scrive:

qui mi meraviglio che egli si dimentichi degli attributi, infatti nella definizione 5 per affezioni della sostanza intende soltanto i modi. Ne segue dunque o che egli abbia parlato in modo ambiguo o che non consideri gli attributi fra le cose esistenti fuori dall'intelletto, ma soltanto le sostanze e i modi<sup>38</sup>.

E infine, rispetto alla pr. 10 che afferma che ogni attributo della sostanza deve essere concepito per sé, obietta che in questo caso ne segue che «una sostanza può avere solo un attributo, se veramente questo né esprime tutta l'essenza»<sup>39</sup>.

Il fraintendimento del concetto di attributo è la conseguenza del fraintendimento del concetto di sostanza. Come detto, per Leibniz esistono due tipi di sostanza, l'infinita e la finita, mentre per Spinoza esiste solo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi: la definizione 6, di cui Leibniz aveva contestato l'equipollenza dei termini, è la base su cui si dimostra che oltre Dio non può darsi alcuna altra sostanza, e questa dimostrazione poggia sulle pr. 11 e 5. Leibniz contesta proprio questo passaggio, ostinandosi a trattare il concetto spinoziano di attributo attraverso la logica del discorso della sostanza finita, ossia il rapporto di predicazione: in questa prospettiva non può che rilevarne da una parte le contraddizioni e dall'altra l'inclassificabilità. Il punto di partenza di Spinoza è la definizione dei *Principi* cartesiani di Dio come autosussistente: se si prende questa definizione in tutto

35 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1765.

36 Ivi, p. 1767.

37 Ivi, p. 1768.

38 *Ibidem*.

39 Ivi, p. 1770. Già commentando la pr. 2 Leibniz aveva scritto: «[...] non concedo che si possano dare due attributi che si concepiscono per sé e che tuttavia possano esprimere la stessa sostanza. Infatti, quando si verifica ciò, quei due attributi, che esprimono in modo diverso la medesima sostanza, alla fine possono essere risolti, o quanto meno l'uno dei due» (ivi, p. 1767). E ancora, a proposito della pr. 5 Leibniz aveva aggiunto che se Spinoza intende per attributo «ciò che contiene l'intera natura, non [si vede] come possano essere dati più attributi della stessa natura» (ivi, p. 1768).

il suo rigore, solo Dio è sostanza in questo senso, e allora *res cogitans* e *res extensa* non sono sostanze e dunque gli attributi principali che le caratterizzavano (il pensiero e l'estensione) divengono direttamente attributi di Dio (con importanti conseguenze sia per lo statuto dei due attributi divenuti entrambi divini, sia per lo statuto degli esseri finiti cui è sottratta ogni forma di sostanzialità). Ma, essendo Dio infinito, esso deve essere costituito da infiniti attributi di cui pensiero ed estensione sono i due di cui l'uomo ha esperienza. Come scrive giustamente Hart, la teoria del Dio-sostanza costituita da un'infinità di attributi eterni ed infiniti è impensabile attraverso il modello tradizionale dell'inerenza del predicato al soggetto:

The notion of inherence can be found in both Leibniz and Descartes as a remnant of Aristotelianism, and this might explain why it is not to be found in Spinoza. Leibniz's acceptance of inherence is so ingrained in his thinking, is such a fundamental pre-supposition that he cannot properly comprehend a system based upon a very different account of the relation between substance, attributes, and modes – the system of Spinoza. Whatever account of this relation one accepts as an interpretation of Spinoza, it is not that of inherence as Leibniz interprets it, nor is it in the relation of subject to predicate. I believe that Leibniz's misinterpretation of this basic concept of Spinoza leads to his abrupt dismissal of Spinoza's philosophy<sup>40</sup>.

Il concetto di modo, infine, viene sì liberato dalla griglia cartesiana, ma non viene compreso da Leibniz nel suo specifico significato spinoziano: egli lo legge attraverso la potente lente della causalità espressiva, vero e proprio perno del suo sistema. Così commentando il corollario della proposizione 25 («le cose particolari non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio») <sup>41</sup> scrive: «è vero se viene inteso in questo senso: non che le cose sono sifatti modi, ma che i modi di concepire le cose particolari sono modi determinati di concepire gli attributi divini» <sup>42</sup>. Come scrive giustamente Piro, «al contrario di quanto avviene in Spinoza, il 'modo' è inteso da Leibniz come un microcosmo o una totalità intensiva, il quale esprime direttamente Dio» <sup>43</sup>, specchi viventi, come dirà anni dopo, della divinità.

Ed è proprio l'opzione per un modello espressivo di causalità che permette di comprendere l'opposizione leibniziana nei confronti della pr. 28. Dove Spinoza parla di regresso *ad infinitum* delle cause fondato sulla ragione che «nulla di determinato finito ed esistente in un certo tempo determinato può seguire dall'essenza assoluta di Dio», egli annota:

40 A. Hart, *Leibniz on Spinoza's concept of substance* cit., p. 77.

41 *Eth.* I, pr. 25, coroll., p. 68, trad. it., p. 108.

42 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1774.

43 F. Piro, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli, Bibliopolis, 1990, p. 199.

Se valutiamo bene questa opinione, ne vedremo seguire molte assurdità. In realtà le cose non seguiranno in questo modo dalla natura di Dio. Infatti lo stesso determinante è determinato di nuovo da un'altra cosa e così via all'infinito. Le cose dunque non sono determinate da Dio in alcun modo. Dio contribuirà da parte sua solo con cose assolute e generali. È più giusto dire che una cosa particolare non è determinata da un'altra, in una progressione all'infinito, perché in questo caso rimangono sempre cose indeterminate, per quanto tu proceda; ma piuttosto che tutte le cose particolari sono determinate da Dio. Non è che le cose posteriori sono la causa piena delle precedenti, ma è piuttosto Dio che crea quelle posteriori cosicché siano connesse alle precedenti secondo le regole della sapienza. Se diciamo che le cose precedenti sono anche cause efficienti delle posteriori, vicendevolmente le posteriori saranno in un certo modo le cause finali delle precedenti, per coloro i quali ritengono che Dio agisca secondo un fine<sup>44</sup>.

Leibniz ritiene che ogni sostanza sia determinata direttamente da Dio e che sia grazie a questa determinazione immediata ed originaria che essa esprime tutto l'universo e dunque le relazioni con le altre sostanze. Il rapporto tra le parti è in Leibniz mediato dal tutto, comandato dal tutto (Dio), poiché ogni parte è *pars totalis*, è un'espressione analogica del tutto, mentre in Spinoza Dio non produce la cosa singolare in modo diretto, intrattenendo un rapporto immediato con essa, ma solo facendosi *nexus causarum*, infinito intreccio di cause. Possiamo in questo senso mettere tra parentesi la questione dell'immanenza o della trascendenza del Dio leibniziano: se anche potesse essere identificata come panteistica l'inclinazione leibniziana ad intendere i modi come espressioni di Dio (inclinazione particolarmente accentuata in alcuni scritti del 1676), non avrebbe comunque senso considerare una tale posizione come «spinozista», poiché radicalmente differente è il modello di causalità e, dunque di razionalità, che sta alla base delle due teorie<sup>45</sup>.

### 3. L'opposizione Leibniz-Spinoza

Veniamo ora al terzo punto, cioè ai luoghi in cui Leibniz oppone il suo pensiero a quello spinoziano in un modo che potremmo definire esterno. In questo testo troviamo la prima vera profonda elaborazione di questa opposizione, che poi verrà sostanzialmente ripetuta nelle opere della maturità e della vecchiaia.

La chiave di volta dello scontro teorico si trova nel commento alla proposi-

44 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, pp. 1774-1775.

45 Sulla questione mi sembrano definitive le pagine di F. Piro, *La differenza tra «in se esse» e «per se concipi»*. *Sulla critica leibniziana a Spinoza*, «Istituto di Filosofia», Annali Due, Urbino (1987), pp. 69-111.

zione 5 («Nella natura non si danno due o più sostanze della medesima natura ossia del medesimo attributo»)<sup>46</sup>, che Leibniz commenta in questi termini:

qui noto che appare oscuro che cosa significhi questa espressione «nella natura»: se intende nella totalità delle cose esistenti o invece nella regione delle idee, ossia delle essenze possibili<sup>47</sup>.

*Rerum natura* può significare per Leibniz esistenza reale oppure essenza possibile nella *regio idearum*. Questo sdoppiamento di piani corrisponde ad una distinzione tra logica e metafisica del tutto assente in Spinoza: nel suo pensiero non vi sono infiniti mondi possibili impossibili tra di loro, il migliore dei quali dovrà essere portato all'esistenza dal meccanismo metafisico messo in moto dalla volontà divina liberamente inclinata, ma un solo mondo reale di cui il possibile non è che un necessario effetto immaginario. È totalmente privo di senso in questa prospettiva affermare che vi è una realtà possibile che non esiste, perché vi sono delle altre realtà possibili incompatibili con essa e di essa migliori, cui Dio donerà l'esistenza in sua vece. *Rerum natura* ha dunque per Spinoza un senso univoco, mentre per Leibniz duplice: questa differenza è il vero e proprio cuore dell'opposizione tra i due autori, poiché mentre per Leibniz vi deve essere una ragione sufficiente perché un possibile passi dalla *regio idearum* alla *regio rerum existentium*, per Spinoza il possibile non è che un modo inadeguato di rappresentarsi le connessioni necessarie che costituiscono la struttura della realtà.

Lo sdoppiamento dei piani della realtà ha delle conseguenze teoriche di fondamentale importanza: è proprio attraverso il gioco (in senso meccanico) dei due piani che Leibniz può conferire uno statuto ontologico alla possibilità, alla contingenza ed alla libertà, statuto che Spinoza nel suo essere univoco aveva negato ai primi due concedendolo alla terza, ma nella forma, inaccettabile per la tradizione, di *libera necessitas*.

Per quanto riguarda la possibilità, è proprio questo sdoppiamento di piani che permette a Leibniz di opporsi alla pr. 7, secondo cui «alla natura della sostanza appartiene l'esistere»<sup>48</sup>. Leibniz obietta che «questo ragionamento può funzionare solo una volta posto che la sostanza sia possibile»<sup>49</sup>. Questo tema della possibilità è, come detto, un punto di divaricazione fondamentale delle due teorie non solo nella dimostrazione dell'esistenza della sostanza divina ma anche per quanto riguarda l'essere delle cose singolari: per quanto

46 *Eth.* I, pr. 5, p. 48, trad. it., p. 89.

47 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1768.

48 *Eth.* I, pr. 7, p. 49, trad. it., p. 90.

49 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1769.

riguarda la sostanza divina infatti bisogna dimostrare che essa sia possibile<sup>50</sup> (cosa che Leibniz fa affermando che «se nulla è concepito per sé, nulla pure per mezzo di altro sarà concepito e dunque nulla del tutto sarà concepito»)<sup>51</sup>, mentre per quanto riguarda le sostanze finite non ci si deve limitare a rilevarne la possibilità, ma anche la compossibilità, poiché «quelle cose che noi possiamo concepire, non per questo tuttavia possono essere tutte prodotte, a causa di altre migliori con le quali sono incompatibili»<sup>52</sup>. Le essenze possibili non possono dunque essere portate all'esistenza da Dio nella loro totalità, poiché l'esistenza di alcune pregiudica l'esistenza di altre, ma solo la migliore combinazione di essenze possibili sarà trasformata da Dio nel «migliore dei mondi possibili»: *et voilà* lo spazio teorico del male. Il concetto di incompossibilità esclude infatti che sia portato all'esistenza il miglior mondo possibile in assoluto, ma il miglior mondo relativamente possibile, dove il male presente è funzionale all'esistenza del bene. Per questa ragione Leibniz commentando lo scolio della pr. 17, in cui Spinoza sembra affermare che Dio ha creato tutte le cose che sono nel suo intelletto (affermazione che è puramente polemica, come ha mostrato Koyré)<sup>53</sup>, replica: «sembrerebbe invece che egli abbia creato soltanto quelle che ha voluto»<sup>54</sup>.

Per quanto riguarda la contingenza, Leibniz propone la sua teoria, che nelle linee fondamentali è la stessa che egli presenterà qualche anno più tardi nel *Discorso di metafisica*, in opposizione alla proposizione 29 («In natura non si dà nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura divina ad esistere e ad agire in un certo modo»)<sup>55</sup>. Scrive Leibniz:

La questione dipende dalla definizione di «contingente» che non ha dato in nessun luogo. Io con altri considero «contingente» ciò la cui essenza non implica l'esistenza. In questo senso le cose particolari saranno contingenti secondo lo stesso Spinoza per la proposizione 24. Ma se tu assumessi il contingente secondo il costume di certi scolastici, ignoto ad Aristotele e ad altri uomini ed all'uso della vita, come ciò che avviene senza che possa darsi in alcun modo la ragione del perché sia accaduto così piuttosto che in un altro modo, e la cui causa, posti tutti i

50 Sull'analisi che Leibniz propone della prova a priori dell'esistenza della sostanza, cfr. E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant* cit., pp. 152-157. Cfr. anche S. Di Bella, *L'argomento ontologico moderno e l'ascesa dell'«ens necessarium»: il caso Leibniz*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, 25 (1995), 4, pp. 1531-1578.

51 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1768.

52 *Ibidem*.

53 Cfr. ora la bella raccolta in lingua italiana curata da A. Cavazzini, A. Koyré, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, Milano, Ghibli, 2003.

54 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1772.

55 *Eth.* I, pr. 29, p. 70, trad. it., p. 110.



requisiti tanto interni quanto esterni, è stata ugualmente disposta ad agire che a non agire, ritengo che tale contingente implichi una contraddizione. In base all'ipotesi della volontà divina tutte le cose sono per propria natura certe e determinate, benché questa natura ci sia incognita e sia determinata non da se stessa ma, in accordo con la supposizione o l'ipotesi, delle condizioni esterne<sup>56</sup>.

Lo sdoppiamento dei piani apre lo spazio per l'esistenza ontologica della contingenza, come ciò il cui contrario è possibile: è chiaro che un tale spazio non avrebbe senso nell'orizzonte spinoziano in cui, come del resto in Hobbes, le *res* sono impossibili o necessarie.

Ed è ancora questo stesso sdoppiamento che apre lo spazio per la libertà, spazio su cui Leibniz lavora rielaborando il senso della pr. 33 («Le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte»)<sup>57</sup>:

Questa proposizione può essere vera o falsa a seconda di come viene spiegata. Nell'ipotesi della volontà divina che sceglie l'ottimo ossia che agisce in modo massimamente perfetto, certamente solo queste cose hanno potuto essere prodotte, ma secondo la stessa natura delle cose, osservata per se stessa, avrebbero potuto essere prodotte diversamente. Allo stesso modo in cui diciamo che gli angeli confermati non possono peccare, fatta salva la loro libertà: potrebbero se volessero, ma non vorranno. Potrebbero volerlo, parlando in assoluto, ma dato questo stato di cose esistente non possono più volerlo<sup>58</sup>.

Per reinstaurare attraverso l'interpretazione della proposizione spinoziana lo statuto ontologico di una libertà che non si identifichi con la necessità, che non sia l'altro nome del grado di potenza, Leibniz ricorre alla distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* intesa in senso occamista. Questa distinzione era stata apertamente rifiutata da Spinoza nei suoi *Principi di filosofia cartesiana* in una prospettiva ancora cartesiana (II, 9), e resa del tutto priva di senso nell'*Etica* per il fatto che l'infinita potenza di Dio, che è «*ipsa ipsius essentia*» (I, pr. 34), agisce senza intelletto né volontà.

\* \* \*

Per concludere: avevamo colto come ragione dell'impossibile confronto Leibniz-Spinoza sul piano della logica la negazione del primato ontologico dell'intelletto divino in Spinoza, negazione che rende il progetto di una caratteristica universale un puro delirio dell'immaginazione finalistica e che spin-

56 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1775.

57 *Eth.* I, pr. 33, p. 73, trad. it., p. 112.

58 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1776.

ge di contro il filosofo olandese a costruire una macchina filosofica con lo scopo di produrre la sistematica trasformazione dei significati sedimentatisi storicamente, nel linguaggio filosofico del suo tempo<sup>59</sup>; ora, al culmine dell'opposizione metafisica tra le due filosofie, ritroviamo la questione dell'intelletto divino e dello sdoppiamento dei piani dell'essere che dà consistenza ontologica alla categoria del possibile, e rende pensabile un determinismo che allo stesso tempo includa i concetti di contingenza e di libertà. Tuttavia, che questa costruzione fosse di argilla (al punto da essere stata considerata da più di un critico come una maschera), che l'equilibrio tra il determinismo e la coppia inscindibile contingenza/libertà fosse assai fragile, ci è testimoniato da un'assenza: le sole proposizioni che Leibniz non ricopia e non commenta sono le pr. 26 e 27. Se è lecita una lettura sintomale, si potrebbe forse spiegare questa assenza come un atto mancato, con un senso ben preciso. Non sarà difficile attribuirglielo, dopo averle lette:

Una cosa che è determinata a fare alcunché è stata necessariamente così determinata da Dio; e quella cosa che non è determinata da Dio non può determinare se stessa ad agire<sup>60</sup>.

Una cosa che è determinata da Dio a fare alcunché non può rendere se stessa indeterminata<sup>61</sup>.

---

59 È interessante notare il fatto che Piro ritiene che la questione dell'intelletto divino sia alla base anche dell'accusa leibniziana a Spinoza di non aver chiarito lo statuto di realtà degli attributi: «Leibniz non ritiene certo – scrive Piro – che gli attributi siano 'res' staccate dall'intelletto divino, ma, come si è visto, egli deve porre gli attributi divini come norme ideali in certo modo sussistenti in un intelletto infinito specificamente divino nel quale la complessità del reale sia ordinata secondo rapporti semplice/complesso [...] e genere/specie, propri della logica classica. Il nome che Leibniz dà a tale intelletto divino o 'natura divina' è *regio idearum seu possibilitatum*. Ora, se l'intelletto divino viene inteso nel senso in cui lo intende Leibniz, vale a dire come luogo di assoluta presenza delle idee degli attributi come astratti reali, l'intera critica leibniziana è esatta. Non lo è più se rileviamo che il realismo di Spinoza si differenzia da quello leibniziano proprio in virtù del decentramento di ogni intelletto rispetto alla costituzione produttiva della natura» (F. Piro, *La differenza tra «in se esse» e «per se concipi»*. Sulla critica leibniziana a Spinoza cit., p. 92).

60 *Eth.* I, pr. 26, p. 68, trad. it., p. 108.

61 *Eth.*, I, pr. 27, p. 68, trad. it., p. 108.

# LEOPARDI, KANT E IL PARALOGISMO DEL SUBLIME

MASSIMILIANO BISCUSO

*A Iqbal Masih, bambino pakistano ucciso a 12 anni, nell'aprile 1995, per aver osato opporsi allo sfruttamento del lavoro minorile.*

Il testo che qui presento cerca di saggiare la possibilità di ricostruire in Leopardi<sup>1</sup> una concezione materialistica del sublime. L'analisi sarà ristretta a due testi del periodo napoletano, cioè alla fase estrema del pensiero e della poesia del Recanatese, caratterizzata da una nuova poetica, di cui *La ginestra* è testamento altissimo, e dalla lotta contro le filosofie spiritualistiche e idealisticheggianti. Non prenderò quindi in considerazione l'aspetto più propriamente poetologico o tradizionalmente estetico del sublime leopardiano, che imporrebbe una ricostruzione ampia e complessa dell'intera riflessione di Leopardi sullo stile sublime e sulla poesia<sup>2</sup>, che d'altronde egli esplicitamente identifica<sup>3</sup>. Intendo invece circoscrivere la mia ricerca al sublime naturale (che pure è intimamente connesso al sublime estetico), ben consapevole di non esaurire la grande ricchezza dei testi leopardiani. All'interno di questo programma una funzione centrale, rivelativa per contrasto, sarà assunta dal confronto col concetto kantiano di sublime, al quale Leopardi si oppone con un grado di esplicitezza che il presente contributo tenterà di valutare.

## 1. *Il più sublime dei sentimenti umani (Pensieri LXVIII)*

Il pensiero LXVIII conclude una riflessione sulla noia che si era estesa per diversi anni, e di cui sono testimonianza molti passi dello *Zibaldone* e alcuni

- 
- 1 Le opere di Leopardi, eccetto lo *Zibaldone*, sono citate da G. Leopardi, *Tutte le opere*, a cura di W. Binni e E. Ghidetti, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1988<sup>5</sup>: d'ora in poi *TO* I. Lo *Zibaldone* sarà invece citato nella seguente edizione: G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano, Garzanti, 1991: d'ora in poi *ZP*, seguito dal numero del volume e dalla pagina; per comodità del lettore non in possesso dell'edizione critica si citerà anche la paginazione dell'autografo tra parentesi quadre.
  - 2 La letteratura secondaria sull'argomento è ovviamente vastissima; mi limito a segnalare AA.VV., *Lingua e stile nel pensiero di Giacomo Leopardi*, Atti dell'VIII Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati, 30 settembre - 5 ottobre 1991), a cura del Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Firenze, Olschki, 1994; nei diversi contributi si possono trovare molti utili rinvii bibliografici.
  - 3 «Ogni sentim. o pens. poetico *qualunq.* è, in qualche modo, sublime. *Poetico non sublime non si dà*» (*ZP* II, p. 2564 [4493], 22 aprile 1829).

vertici della produzione prosastica e poetica (si pensi soltanto alle pagine del *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* e ai celeberrimi versi del *Canto notturno*). Ma qui, come non era mai accaduto in precedenza, la noia viene accostata al sublime, è «il più sublime dei sentimenti umani». Leggiamo per intero l'aforisma, dividendo il testo in sequenze, in modo da renderne più agevole l'interpretazione:

[1] La noia è in qualche modo il più sublime dei sentimenti umani. [2] Non che io creda che dall'esame di questo sentimento nascano quelle conseguenze che molti filosofi hanno stimato di raccorne, [3a] ma nondimeno il non potere essere soddisfatto da alcuna cosa terrena, né, per dir così, dalla terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si fatto universo; [3b] e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e voto, e però noia, [3c] pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana. [4] Perciò la noia è poco nota agli uomini di nessun momento, e pochissimo o nulla agli altri animali<sup>4</sup>.

Interpreterò il pensiero partendo dall'ultima sequenza per risalire alla prima, perché, secondo una modalità stilistica non infrequente nei *Pensieri*, la riflessione non si svolge dalla premesse alle conseguenze, ma si apre con un'affermazione perentoria – la cui icasticità sembra moderata da quel «in qualche modo» che ne segnala invece il carattere paradossale –, seguita dalla sua giustificazione.

Va innanzi tutto notato il fatto che, al contrario di molti altri, questo pensiero non ha alcun corrispettivo nelle riflessioni dello *Zibaldone*. Si tratta di una circostanza assai significativa, perché la maggior parte dei *Pensieri* è il risultato di una rielaborazione – spesso assai rilevante<sup>5</sup> – di materiali contenuti nell'enorme brogliaccio leopardiano. Ciò depone a favore della novità ed originalità, relative certamente, del pensiero LXVIII. Ma dove va individuata tale novità?

Cominciamo con l'evidenziare gli elementi di continuità con le precedenti riflessioni sulla noia. La prima è l'apparente conclusione della sequenza [4]:

4 *TO I*, p. 234.

5 In proposito concordo pienamente con Gino Tellini il quale, nella sua pregevole introduzione ai *Pensieri*, contesta l'opinione di chi accusa la raccolta leopardiana di aver mummificato il vitale materiale zibaldonico e scrive: «Non soltanto la scelta è autonomamente orientata, quindi viva, ma è anche attentamente calibrata nel suo disegno interno: coerente e storicizzata, perché del tutto funzionale al nuovo sistema operativo, ideologico e formale, dell'ultimo Leopardi napoletano. Non per nulla i molti recuperi dallo *Zibaldone*, anche nei casi di derivazione più lineare e più palese, non avvengono quasi mai in modo meccanico, o innocente» (G. Tellini, *Introduzione a G. Leopardi, Pensieri*, Milano, Mursia, 1994, pp. 7-8).

apparente, non perché essa non possa essere inferita da quanto sopra argomentato, ma perché il pensiero ha la sua conclusione concettuale già nella frase precedente. La chiusa si giustifica piuttosto per motivi stilistici ed intertestuali: il pensiero, che si era aperto con un periodo breve, a cui era seguito un periodo assai ampio e articolato, con molti verbi all'infinito, doveva chiudersi di nuovo con un periodo breve, gnomico; inoltre rimanda al pensiero precedente, dove appunto era stato messo a tema la diversa capacità degli uomini di provare effettivamente la noia<sup>6</sup>. Il pensiero LXVII ha invece un preciso riscontro in un passo dello *Zibaldone* del 15 maggio 1828, a commento di una citazione tratta dalle *Réflexions sur l'histoire* di D'Alembert<sup>7</sup>; ma, a differenza dell'aforisma, qui la conclusione è appena accennata e soprattutto vi è un ampio riferimento alla mancanza di noia negli animali, che ritornerà in altri celebri testi leopardiani, come per esempio nei versi 105-132 del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*.

È possibile congetturare la ragione dell'assenza di ogni riferimento agli animali nel pensiero LXVII. I pensieri LXVII e LXVIII colgono la noia da due differenti punti di vista, quello del «filosofo di società» e del «metafisico», costituendo così un vero e proprio dittico. Il metafisico, secondo una capitale riflessione dello *Zibaldone* del 12 maggio 1825, si interessa degli uomini come parte dell'universo, il filosofo di società dei reciproci rapporti tra gli uomini<sup>8</sup>. I due punti di vista sono riuniti nei *Pensieri*, secondo il programma esposto da Leopardi nella lettera a De Sinner del 2 marzo 1837: «Je veux publier un volume inédit de Pensées sur les caractères des hommes et sur leur conduit dans la Société»<sup>9</sup>. Il rapporto uomo-animale sarebbe dunque oggetto di riflessione «metafisica», in quanto compreso nel più universale rapporto uomo-natura, quindi non idoneo a comparire nel pensiero LXVII, frutto di una riflessione da «filosofo di società»; infatti trova posto, sia pur nel breve accenno conclusivo solo nel pensiero LXVIII.

Se questo è vero, possiamo accostarci alla parte centrale dell'aforisma convinti che qui si tratti non tanto del significato sociale della noia, quanto di

6 Riporto per intero il pensiero LXVII: «Poco propriamente si dice che la noia è mal comune. Comune è l'essere disoccupato, o sfaccendato per dir meglio; non annoiato. La noia non è se non di quelli in cui lo spirito è qualche cosa. Più può lo spirito in alcuno, più la noia è frequente, penosa e terribile. La massima parte degli uomini trova bastante occupazione in che che sia, e bastante diletto in qualunque occupazione insulsa; e quando è del tutto disoccupata, non prova perciò gran pena. Di qui nasce che gli uomini di sentimento sono sì poco intesi circa la noia, e fanno il volgo talvolta maravigliare e talvolta ridere, quando parlano della medesima e se ne dolgono con quella gravità di parole, che si usa in proposito dei mali maggiori e più inevitabili della vita» (TO I, p. 234).

7 Cfr. ZP II, p. 2421 [4306-4307].

8 Ivi, pp. 2260-2261 [4138-4139].

9 TO I, p. 1416.

quello metafisico. Va innanzi tutto osservato che la differenza fra l'uomo che prova la noia, gli uomini «di nessun momento» e gli animali non è segno di una aristocratica superiorità dell'uomo sull'uomo, né di una differenza ontologica fra l'uomo e l'animale – «l'uomo è il corpo» si afferma perentoriamente nel *Tristano*, e troppe sono le testimonianze, soprattutto nell'ultimo Leopardi, della comune appartenenza di uomini e animali alla natura (si pensi ai *Paralipomeni*). La differenza consiste piuttosto in un diverso grado di vivacità del sentire, che permette di cogliere o meno la verità delle cose.

La sequenza [3] non ha riscontri nello *Zibaldone* né nelle opere poetiche e neppure nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*. Questo non significa che non ci sia relazione alcuna con le precedenti riflessioni, bensì che lo sviluppo dei temi è qui innovato. Nel *Dialogo*, che possiamo a buon diritto considerare la sintesi della primitiva, ma tutt'altro che poco articolata, riflessione sulla noia, questa appare come il desiderio puro, non volto verso un oggetto determinato, definito, desiderio senza contenuto alcuno. «Veramente per la noia non credo si debba intendere altro che il *desiderio puro* della felicità; non soddisfatto dal piacere, e non offeso apertamente dal dispiacere». Desiderio della felicità: perché il desiderio non può che essere desiderio di soddisfare un bisogno. La noia si pone allora come terza «passione» fondamentale, oltre il dolore e il diletto: «l'essere vacuo da ogni piacere o dispiacere, importa essere pieno di noia»<sup>10</sup>.

Ora, anche nel pensiero LXVIII il desiderio assume una funzione centrale: [3a] «l'animo e il desiderio nostro» – cioè il nostro animo desiderante, ché essere animati, vivere, significa essere desideranti –, non essendo appagato di nessuna cosa, per quanto grande, [3b] patisce «mancamento e voto», e perciò noia. Fin qui, si dirà, nulla di nuovo. Eppure su queste due sottosequenze qualche considerazione va avanzata.

In primo luogo emerge la centralità del «sentire» come strumento fondamentale di conoscenza del rapporto uomo-natura. Sembrerebbe infatti che vi sia contraddizione fra la smisuratezza o la vera e propria infinità dell'oggetto del desiderio e l'infinità del desiderio (cioè tra le sottosequenze [3a] e [3b]): perché il secondo infinito dovrebbe essere maggiore del primo? chi lo stabilisce? La risposta è nel sentire: «*sentire* che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si fatto universo». Se anche l'universo fosse infinito – non lo è, perché l'infinito è solo oggetto di immaginazione<sup>11</sup> – noi ci sentiamo «di più», sentiamo che nemmeno l'oggetto più grande ci appagherebbe. Ci mancherebbe la mancanza, il bisogno, che spinge alla ricerca, che fa

<sup>10</sup> Ivi, p. 112.

<sup>11</sup> Tra i molti passi dello *Zibaldone* il più esplicito è quello datato 1-2 maggio 1826: cfr. ZP II, pp. 2299-2300 [4177-4178].

viva la vita. Ma ciò non è frutto di una conoscenza teorica: lo sentiamo, lo avvertiamo in noi, nella nostra carne. Per questo la noia non può essere sconfitta dal vero sapere, come invece aveva pensato Lucrezio<sup>12</sup>.

In secondo luogo si noti come in [3a] l'oggetto del desiderio, che appare costitutivamente inadeguato rispetto alla potenza di questo, venga dilatato dall'immaginazione spazialmente e non temporalmente, come ci si aspetterebbe. La noia non avrebbe insomma più a che fare con lo scorrere troppo lento del tempo, come Leopardi aveva scritto a proposito di Torquato Tasso imprigionato<sup>13</sup> e in alcune riflessioni dello *Zibaldone*<sup>14</sup> (e come si poteva leggere nelle riflessioni a cavallo tra i due secoli)<sup>15</sup>, ma con la piccolezza degli oggetti... Ora, tale *metábasis eis állo ghénos* è senz'altro giustificata dal fatto che è l'immaginazione («immaginarsi») a produrre l'oggetto, ed essa è porta-

12 Nei celebri versi del *De rerum natura* III, 1053-1075, il *pondus* della noia opprime l'uomo che, ignorando la natura delle cose, ricerca incessantemente ma inutilmente qualcosa che lo soddisfi, «perché, malato, non afferra la causa del proprio male». Tutto al contrario di Leopardi e Kant.

13 Il quale afferma: «in questa prigionia, separato dal commercio umano, toltomi eziandio lo scrivere, ridotto a notare per passatempo i tocchi dell'orologio, annoverare i correnti, le fessure e i tarli del palco, considerare il mattonato del pavimento, trastullarmi colle farfalle e coi moscherini che vanno attorno alla stanza, condurre quasi tutte le ore e un modo; io non ho cosa che mi scemi in alcuna parte il carico della noia» (*TO I*, p. 113).

14 Cfr. per esempio l'ampia riflessione del 24 settembre 1823, *ZP II*, pp. 1832-1835 [3509-3514].

15 Si legga, ad esempio, il § 61 dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, che apre il paragrafo intitolato *Della noia e del divertimento* (evidente reminiscenza pascaliana): qui Kant collega esplicitamente la noia alla percezione soggettiva dello scorrere del tempo. L'uomo che prova gioia è spinto ad uscire dall'istante presente per il successivo: non avvertirà quindi il peso del tempo che scorre, perché proprio questo scorrere gli permette di sentire la vita; al contrario l'uomo che si annoia, per il quale gli istanti, succedendosi monotonamente, producono il sentimento del lento scorrere del tempo (ricordiamo che in tedesco noia si dice *Langweile*) e di vuoto, non è spinto ad uscire fuori dall'istante presente (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*, 1798, ora in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, Bd. VII, 1907, pp. 233-235, trad. it a cura di P. Chiodi, in *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, pp. 654-656). Interessante anche la circostanza che, analogamente a Leopardi, anche per Kant la noia opprime « quanti riflettono sulla propria vita e sul suo trascorrere (cioè gli uomini colti) », ma non i selvaggi (« L'innata inerzia libera il caraibico da questa pena. Egli può restare per ore e ore col suo bastone in mano, senza far nulla; l'assenza di pensieri è una mancanza di stimolo all'attività e produce sempre un dolore, ma il caraibico ne è esente ») o il superficiale « mondo dei lettori di gusto raffinato », a causa della « loro inerzia attiva » (ivi, p. 654). Allo stato della ricerca attuale (cfr. dopo par. II) non è possibile stabilire se Leopardi sia venuto a conoscenza di questa pagina kantiana. Sul nesso tra noia e tempo, con particolare riferimento alle analisi heideggeriane, cfr. R. Garaventa, *Noia ed esperienza del tempo*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Caserta, 28 aprile-1 maggio 1995), Napoli, Loffredo, 1997, pp. 327-338

ta a spazializzare la temporalità. Così l'inadeguatezza ontologica dell'oggetto del desiderio, la sua «nullità», si traduce nella dimensione «più fisica» dello spazio, piuttosto che in quella «più ideale» del tempo. In questo modo Leopardi può esibire al lettore una visione cosmica in cui gli oggetti via via più grandi (le cose terrene, la Terra intera, l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, il numero dei mondi infinito, in ultimo l'universo infinito) falliscono tutti nel riempire l'infinità del desiderio. Non si tratta solo di un'espedito retorico; qui Leopardi sta utilizzando intenzionalmente il «vocabolario del sublime».

Comincia a chiarirsi così, nella sottosequenza [3c], il legame tra noia e sublime: *l'eccedenza del desiderio* rispetto ad ogni possibile oggetto è «il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana», dove grandezza e nobiltà sono appunto le caratteristiche della sublimità della natura umana. Tuttavia, come si diceva, ciò non comporta alcuna superiorità dell'uomo rispetto agli altri esseri naturali; si potrebbe dire, casomai, che l'uomo è quell'essere vivente che sente se stesso con maggior forza degli altri, in cui il sentire sé è tanto vivo da diventare autocoscienza e riflessione cosciente sul proprio rapporto con il mondo.

Il pensiero LXVIII, frutto di riflessione metafisica, sembra di conseguenza collocarsi in una prospettiva astorica. Ma, come si è già avvertito, la questione è più complessa. Si è prima accennato alla paradossalità dell'aforisma, soprattutto nella sequenza [1], che si presenta nella forma della sentenza gnomica. Ora, tale forma paradossale è la spia dell'intenzionalità polemica dei *Pensieri*, che sono rivolti, come tutta la produzione napoletana, contro la propria epoca e la sua esaltazione dell'utile e del lavoro quali mezzi per perfezionare gli uomini e renderli felici. Si può dire, insomma, che la forma «astorica» del pensiero LXVIII è funzionale allo scontro «storico» contro il proprio tempo e l'ambiente in cui Leopardi vive<sup>16</sup>. La sublimità della noia rivela così l'eccedenza del desiderio umano rispetto alle sue possibilità di essere soddisfatto che il mondo moderno, il quale mette a disposizione molti più mezzi di soddisfazione, paradossalmente soddisfa ancora di meno dell'antico. La differenza che il pensiero LXVII istituisce fra l'uomo e gli animali, e tra gli «uomini di sentimento»<sup>17</sup> e la «massima parte degli uomini», non è

16 Riscontro storico eclatante della distinzione tra gli uomini in cui «lo spirito è qualcosa» e il «volgo» sono i versi dei *Nuovi credenti*, dove Leopardi si rivolge agli intellettuali napoletani, liberali e credenti nel progresso, con queste parole: «Noia non puote in voi, ch'a questo scoglio / Rompon l'alme ben nate; a voi tal male / Narrare indarno e non inteso io soglio» (TO I, p. 325, vv. 91-93). Cfr. anche nota 54.

17 Sull'espressione «uomo di sentimento» ha fermato la sua attenzione R. Tesi, *Da Epitteto a La Rochefoucauld. Un'interpretazione della lingua e dello stile dei «Pensieri» di Giacomo Leopardi*, in *Lingua e stile nel pensiero di Giacomo Leopardi* cit., pp. 441-442,



quindi una differenza naturale, ma piuttosto è il prodotto dello sviluppo storico e dell'assuefazione, una seconda natura, che si modula differentemente tra gli uomini. La noia si rivela inoltre un sentimento eminentemente moderno: gli antichi non provavano il tedio con la stessa intensità dei moderni. Basterebbe, d'altronde, leggere le *Operette morali* per convincersene<sup>18</sup>.

È perciò impossibile qualsiasi utilizzazione apologetica del nesso fra noia e sublime, rispetto alla quale la sequenza [2] ci mette in guardia. È molto probabile che Leopardi qui si riferisca a Pascal<sup>19</sup>, secondo il quale la noia rivela il carattere ancipite dell'uomo, la sua miseria e insieme la sua grandezza. Una tale idea presuppone il mitologema della felicità originaria e del successivo stato di corruzione, che conserva la traccia della perfezione edenica nella noia, la quale fa avvertire che né gli uomini né le cose esteriori potranno mai soddisfare il suo desiderio di felicità. Al contrario nell'ultimo Leopardi non vi è più alcuna nostalgia per uno originario stato felice dal quale l'uomo sarebbe stato cacciato<sup>20</sup>: la grandezza dell'uomo che la noia rivela non può essere, com'era invece

---

che sostiene che la parola «sentimento» sia usata nel senso settecentesco di «intenso stato affettivo interiore che produce malinconia e infelicità». Direi dunque che qui «sentimento» appartenga all'area semantica del «sentire», significhi insomma una intensa capacità di sentire; del tutto differente sarà invece l'opposizione sentire-sentimento, quando nella cultura romantica al termine sentimento verrà attribuito il significato di facoltà di percepire verità superiori a quelle razionali. Cfr. dopo nel testo.

- 18 Nella *Storia del genere umano*, che apre le *Operette morali*, si narra come Giove sia costretto, perché gli uomini non si suicidino per tedio ed odio della vita, prima ad ingrandire e render più vario il mondo, poi a creare i mali e le occupazioni. Ma per quanto grande e vario, il mondo non può soddisfare «l'inquieta, insaziabile, immoderata natura umana». Gli uomini «parimenti incapaci e cupidi di infinito» (*TO I*, p. 83), hanno una natura tale «che non può loro bastare, come agli altri animali, vivere ed essere liberi da ogni dolore e ogni molestia del corpo» (ivi, p. 81). Insomma, nel registro ironico, la ricreazione del mito mostra il progressivo dilagare della noia lungo la storia umana. Osservazione che colpisce nel segno, laddove si pensi che le riflessioni moderne sulla noia sono senz'altro molto più frequenti e approfondite rispetto alla letteratura antica. Ho provato a dare una spiegazione di questo fatto in M. Biscuso, *Il grado zero della sofferenza: la noia*, in: <http://www.mondointermedio.it/M7%20Biscuso.htm>, 2001.
- 19 Pascal aveva scritto nelle *Pensées*: «Et l'un [l'ennui] et l'autre [le divertissement] est une preuve admirable de la misère et de la corruption de l'homme, et en même temps de sa grandeur; puisque l'homme ne s'ennuie de tout et ne cherche cette multitude d'occupations, que parce qu'il a l'idée du bonheur qu'il a perdu; le quel ne trouvant pas en soi, il le cherche inutilement dans les choses extérieures, sans se pouvoir jamais contenter; parce qu'il n'est ni dans nous, ni dans les créatures, mais en Dieu seul» (citato da Tellini nelle note di commento a G. Leopardi, *Pensieri* cit., p. 153; il testo di Pascal è tratto dell'edizione di Port-Royal, che Leopardi possedeva).
- 20 Contro l'idea cristiana della corruzione primitiva dell'umanità e la sua ripresa nella cultura reazionaria della Restaurazione, vanno lette le indimenticabili ottave 5-10 del quarto canto dei *Paralipomeni della Batracomiomachia* (*TO I*, pp. 265-266). Ma su questi versi dovremo tornare oltre.

per Pascal, la traccia indelebile del divino nell'umano, ma la sua incapacità di confondersi nell'orizzonte naturale, la sua «renitenza» ad appagarsi in esso.

Il «tema pascaliano» della «miseria-grandezza» dell'uomo è insomma tratto da Leopardi nel tema «piccolezza-grandezza», dove muta il significato sia del primo che del secondo termine: in Pascal la miseria dell'uomo è il suo stato di corruzione, la *natura lapsa*, e la sua grandezza è la ricerca di Dio implicita nella insoddisfazione nei confronti delle cose esteriori; in Leopardi, al contrario, la miseria, se così ci piace chiamarla, è la sua «piccolezza» che «si confonde quasi col nulla», cioè il sentirsi «infinitesima parte di un globo ch'è minima parte d'uno degli infiniti sistemi che compongono il mondo»; la grandezza consiste invece nella sua «altezza e nobiltà» – sinonimi, come sappiamo, del sublime –, ossia nella «potenza» del suo intelletto, nella forza e «immensa capacità della sua mente, la quale rinchiusa in sì piccolo e menomo essere, è potuta pervenire a conoscere e intender cose tanto superiori alla natura di lui»<sup>21</sup>.

Insomma, dalla grandezza e nobiltà dell'uomo, dalla sua sublime capacità di pensare l'immenso universo e l'innumerabile pluralità dei mondi, come di non potersi accontentare di cosa alcuna, dalla sua *eccedenza* rispetto agli altri esseri naturali *nel conoscere e nel desiderare*, Leopardi non trae alcuna conseguenza teologica o morale. La sublimità della noia non è dunque una semplice, per quanto paradossale, caratteristica di questo sentimento; la noia è piuttosto il sublime stesso, il suo lato oscuro. È quindi necessario allargare l'indagine al sentimento del sublime e chiedersi quali illegittime conseguenze siano state tratte e quali invece legittime se ne debbano trarre.

Il giovane Leopardi venne in contatto con la tematica del sublime sia grazie allo studio del Περὶ ὑψους<sup>22</sup> (sul quale con ogni probabilità era ritornato

21 Cfr. ZP II, pp. 1664-1665 [3171-3172], del 12 agosto 1823 – una riflessione che potremmo definire complementare rispetto a quella dell'aforisma LXVIII: nello *Zibaldone* sublime è la potenza del conoscere, nei *Pensieri* la potenza del desiderare. A scanso di equivoci è bene sottolineare che in questo cruciale passo la mente non è un'entità spirituale opposta al corpo; Leopardi era ormai giunto alla convizione della materialità della mente, infatti già nel settembre 1821 aveva scritto: «Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà» (ZP I, p. 971 [1657]); che la materia pensi sarà esplicitamente affermato in seguito (cfr. ZP II, pp. 2405-2406 [4288-4229], 18 settembre 1827). Non concordo con quanto sostiene Perella quando, ponendo in relazione la riflessione zibaldonica [3171] con i pensieri LXVII e LXVIII, scrive: «Here it can be said that the sublime of vastness as enlargement gives way to or merges with a kind of moral sublime, albeit one not having a connection with a belief in a spiritual destiny for man beyond the present life. It is by virtue of this concept of a moral sublime that Leopardi is able to claim an occasional victory over that most terrible of modern man's maladies – noia» (N.J. Perella, *Night and the Sublime in Giacomo Leopardi*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1970, p. 107). Al contrario, nel pensiero LXVIII è proprio la noia ad essere segno della sublimità morale.

22 Sulla conoscenza leopardiana del Περὶ ὑψους cfr. M. Naddei Carbonara, *Il Περὶ ὑψους e la*

negli estremi anni napoletani)<sup>23</sup>, sia grazie all'influenza dell'estetica inglese del Settecento<sup>24</sup>, che molto doveva proprio al trattato dell'Anonimo e che d'altronde contribuì a rilanciarne la fortuna. Nel Settecento inglese il sublime naturale cominciava a prendere un posto di rilievo, mentre il trattato dell'Anonimo aveva accennato ad esso solo in un passo, benché cruciale<sup>25</sup>. È

---

*poetica leopardiana*, in S. Di Bello - M. Naddei Carbonara, *Il Περὶ ὕψους e la poetica leopardiana*, Napoli, Loffredo, 1985, pp. 70-86. In sintesi si può ricordare che Leopardi potrebbe aver letto fin da giovane il trattato *Sul sublime* nella versione italiana di Anton Francesco Gori, che viene citato fin dalle prime pagine dello *Zibaldone*; nel 1821 progetta un commento all'opera (cfr. *TO I*, p. 371). È certo poi che lesse, o più probabilmente rilesse, nel febbraio 1825 (cfr. *Elenco di letture*, *TO I*, p. 376) il *Περὶ ὕψους*, la cui edizione Toupius (Oxford, 1778<sup>2</sup>) era presente nella biblioteca paterna, in vista di alcune osservazioni filologiche (cfr. *ZP II*, pp. 2246-2247 [4123-4124]); nel dicembre 1826 inizia, interrompendola subito, la versione dell'opera (cfr. *TO I*, p. 507); nel 1828 accetta l'ipotesi dell'anonimato, contro l'attribuzione a Longino o a Dionisio (cfr. la nota 23).

- 23 Nella lettera del 25 gennaio 1836 Leopardi chiede a De Sinner come mai non abbia pubblicato «le osservazioncelle sopra l'autore del *Περὶ ὕψους* [qui, per errore, *Περὶ ὕψους*]» (*TO I*, p. 1410), che gli aveva precedentemente affidato; secondo Naddei Carbonara (M. Naddei Carbonara, *Il Περὶ ὕψους e la poetica leopardiana*. cit., pp. 85-86) Leopardi si riferiva ad un estratto delle osservazioni avanzate nello *Zibaldone* [4369-4370] il 9 settembre 1828 (*ZP II*, pp. 2467-2468). Su Leopardi filologo rimane insostituibile S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Bari, Laterza, 1997<sup>3</sup> (1955, Le Monnier), il quale però non cita questo episodio.
- 24 Fondamentali sono in proposito le ricerche di N.J. Perella, *Night and the Sublime* cit., pp. 85-110, alle quali rimando. Secondo Perella Leopardi ha potuto conoscere le principali tesi sul sublime di Joseph Addison, di Mark Akenside, della *Enquiry* di Edmund Burke (nella biblioteca di Recanati è presente una traduzione italiana: *Ricerca filosofica sull'origine delle nostre idee del sublime e del bello con un discorso preliminare intorno al gusto di Edmondo Burke*, tradotta dall'inglese da C. Ercolani, Macerata, Capitani, 1804), delle *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* di Hugh Blair (anch'esso presente in traduzione nella biblioteca recanatese: *Lezioni di rettorica e belle lettere di Ugone Blair*, tradotte e commentate da F. Soave, Venezia, 1803). Riprende le congetture di Perella applicandole all'esegesi de *L'infinito* con interessanti risultati L. Cellierino, *Leopardi fra sensismo e misticismo*, in N. Jonard - B. Biral - L. Cellierino - G. Pirodda, *Il caso Leopardi*, Palermo, Palumbo, 1974, pp. 89-122. Un quadro sintetico delle riflessioni preburkeane e burkeane sul sublime è offerto dalla bella *Presentazione* di G. Sertoli a E. Burke, *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, Palermo, Aesthetica, 1991<sup>3</sup> (1985), pp. 9-40; cfr. anche G. Miglietta - G. Sertoli, *Appendice biobibliografica*, ivi, pp. 187-198.
- 25 Cfr. *Περὶ ὕψους*, xxxv, 2-4: «la natura ci ha giudicato non un animale dappoco e ignobile, ma introducendoci nella vita e nell'ordine universale come in una grande festa panegirica (perché fossimo spettatori di tutte le sue opere, pronti alla lotta, pieni di spirito di emulazione), subito ha generato nell'animo nostro irriducibile amore per tutto ciò che è eternamente grande e più vicino alla spirito divino in rapporto a noi. Perciò allo slancio della riflessione e della contemplazione dell'uomo nemmeno l'universo intero è sufficiente, ma spesso i suoi pensieri [*ἐπινοιαί*, Donadi traduce con «immaginazione»] tendono a valicare i confini del mondo che ci circonda; e se uno volga lo sguardo tutto intorno alla nostra vita, e consideri il ruolo preponderante che ha per noi in ogni cosa quel che è fuori dalla

quindi legittimo supporre che nel pensiero LXVIII si debba avvertire l'eco, o forse ben più che l'eco, del trattato dell'Anonimo. Come nel pensiero LXVIII e nel passo dello *Zibaldone* del 12 agosto 1823, troviamo nel capitolo XXXV del Περὶ ὕψους la capacità del pensiero di valicare i confini dell'universo, le conseguenze religiose, non dissimili da quelle che abbiamo trovato in Pascal (certo, qui si tratta di una religiosità dal sapore platonico-stoico), infine l'esemplificazione dei due oggetti naturali sublimi per eccellenza: l'universo e il vulcano.

Insomma: un filo continuo lega l'Anonimo del *Sublime* e Pascal. Quella che abbiamo chiamato «eccedenza» diventa in costoro appartenenza ad un altro ordine, che viene ipostatizzato come «spirito divino», «Dio». È possibile ipotizzare che le medesime, illegittime, conseguenze fossero state tratte anche da un filosofo più recente, ispiratore di molti filosofi a lui successivi, cioè da Kant? L'appartenenza al «piano noumenico», non naturale (fenomenico), di cui l'uomo farebbe esperienza nel sentimento del sublime, non potrebbe ben rappresentare agli occhi di Leopardi la forma aggiornata di quelle «conseguenze» che non si debbono trarre e che pure gli uomini, nell'ansia di costruire un'immagine del mondo consolante, continuano a trarre, nonostante l'acquisizione del vero da parte dell'illuminismo radicale e materialistico?

Si tratta, certo, di un'ipotesi, che però, per la sua rilevanza, va indagata a fondo. Ma prima di affrontare la questione, dobbiamo cercare di fare chiarezza sulla effettiva possibilità che Leopardi conoscesse, sia pure indirettamente, Kant e in particolar modo l'analisi del sublime condotta nella terza *Critica*.

## 2. Intermezzo storico-filosofico: Leopardi e i «poemi della ragione» di Kant

Certamente Leopardi conosceva Kant. È difficile però determinare in quale misura lo conoscesse. I materiali a nostra disposizione non sono molti, ma per nostra fortuna sono stati esaminati da alcuni dei più valenti leopardisti<sup>26</sup>.

---

norma, il grande e il bello, ben presto scoprirà il motivo per cui siamo nati. Per questo, spinti da una sorta di istinto naturale, ammiriamo, per Zeus, non i piccoli corsi d'acqua, anche se limpidi ed utili, ma il Nilo, l'Istro o il Reno, e ancor più l'Oceano; né codesta fiammella che abbiamo acceso, sebbene conservi pura la sua luce, ci sgomenta più dei corpi celesti, benché spesso si oscurino; né la consideriamo più degna di meraviglia dei crateri dell'Etna, le cui eruzioni portano su pietre e interi blocchi rocciosi dall'abisso, e talvolta rovesciano fiumi di quel fuoco nato dalla terra e che obbedisce solo alla sua volontà» (Pseudo-Longino, *Del sublime*, a cura di F. Donadi, Milano, Rizzoli, 1996<sup>2</sup> (1991), pp. 341-343). Sul rapporto fra Leopardi e l'anonimo trattato *Sul sublime* cfr. R. Macchioni Jodi, *Riflessi del Περὶ ὕψους sulla poetica leopardiana*, in *Leopardi e il mondo antico*, Atti del V Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati, 22-25 settembre 1980), a cura del Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Firenze, Olschki, 1982, pp. 479-492; e soprattutto S. Di Bello - M. Naddei Carbonara, *Il Περὶ ὕψους* cit.

26 Sul rapporto tra Leopardi e la coeva cultura tedesca nelle sue diverse componenti (lingui-

Mi limiterò qui a riprendere e discutere i risultati delle loro ricerche, avanzando un'ipotesi a proposito del periodo napoletano.

È utile distinguere due distinte fasi del confronto con Kant. In una prima, coincidente con gli anni di gestazione e di stesura delle *Operette morali* e del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, Kant (come gran parte della stessa cultura tedesca) appare a Leopardi contraddittorio: da un lato eleva il sentimento a strumento privilegiato per restaurare le verità trascendenti, dall'altro è dotato di vaste ma astratte conoscenze, sicché la sua filosofia risulta a un tempo immaginosa e aridamente sistematica; in un significativo passo dello *Zibaldone* a Kant viene contrapposto, come soluzione positiva al problema della forma espressiva della filosofia per il moderno pubblico, Wieland. In una seconda fase Leopardi, sulla base di nuove letture e più dettagliate informazioni forse già acquisite alla fine degli anni Venti e probabilmente incrementate in seguito, specifica i motivi della sua perplessità rispetto alla proposta metafisica kantiana; nel periodo napoletano il kantismo appare infatti una delle forme di quel pensiero aprioristico contro il quale è necessario muovere battaglia in nome di una filosofia legata all'esperienza della fragilità umana, una filosofia «amara, ma vera».

---

stica, letteraria, filosofica, filologica, storica) cfr. G. Pacella, *Riflessi della cultura tedesca nelle letture e nell'opera di Giacomo Leopardi*, in AA.VV., *Leopardi und der Geist der Moderne*, Akten des deutsch-italienischen Kolloquiums (Stuttgart, 10.-11. November 1989), hrsg. vom Italienischen Kulturinstitut Stuttgart, Tübingen, Stauffenburg, 1993, pp. 129-142; sulla conoscenza leopardiana di Kant fondamentali sono le indagini contenute nella ricerca di L. Cellerino, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, in particolare pp. 95-103 e 130-158; cfr. inoltre A. Negri, *Leopardi e la filosofia di Kant*, «Trimestre» 5 (1971), pp. 475-491, che fornisce utili suggerimenti per congetturare in quali forme e limiti Leopardi conoscesse Kant. Istituiscono un confronto fra Kant e Leopardi, rispettivamente riguardo alla filosofia morale e alla teoria dell'immaginazione, A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Roma, Edizioni di Religio, 1940, pp. 60-63, e R. Koffler, *Kant, Leopardi, and Gorgon Truth*, «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 30 (1971), 1, pp. 27-33. Va infine tenuta presente la lettura di A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, SugarCo, 1987 (ora ripubblicato col titolo *Lenta ginestra. Saggio su Leopardi*, Milano, Mimesis, 2001, da cui cito), il quale, collocando il pensiero leopardiano nell'orizzonte della coeva filosofia europea, tra memoria della catastrofe dei Lumi e della rivoluzione e ricomposizione dialettica operata dall'idealismo tedesco e dal positivismo francese, accenna in più di un punto al rapporto Leopardi-Kant; in particolare, secondo Negri, di Kant Leopardi ripeterebbe «le caratteristiche critiche, analitiche, trascendentali, solo nella misura, tuttavia, in cui esse siano articolate strettamente sugli atteggiamenti illuministici – espressi con quell'eccezionale vigore che è proprio di scritti come *Was ist Aufklärung?*» (ivi, p. 39, nota 66); in sintesi, il materialismo leopardiano è per Negri post-critico, non pre-critico (ivi, p. 125), perché istituisce una relazione conflittuale tra soggetto e oggetto (ivi, p. 143, nota 197).

Due fasi, dicevo, ma in profonda continuità tra loro. Si può infatti sostenere che Leopardi sia sempre rimasto fedele alla convinzione espressa già nell'ottobre 1821:

nessuna veram. strepitosa scoperta nelle materie astratte, e in qualsivoglia dottrina immateriale è uscita dalle scuole ec. tedesche. Quali sono in queste materie le grandi scoperte di Leibnizio, forse il più gran metafisico della Germania, e certo profundiss. speculatore della natura, gran matematico ec.? Monadi, ottimismo, armonia prestabilita, idee innate; favole e sogni. Quali quelle di Kant, caposcuola ec. ec.? Credo che niuno le sappia, nemmeno i suoi discepoli. Speculando profondam. sulla teoria generale delle arti, i tedeschi ci hanno dato ultimam. il romanzo del romanticismo, sistema falsiss. in teoria, in pratica, in natura, in ragione, in metafisica, in dialettica, come si mostra in parecchi di questi pensieri. Ma Cartesio, Galilei, Newton, Locke ec. hanno veram. mutato faccia alla filosofia<sup>27</sup>.

Si tratta di un giudizio certamente sommario, che però, come ha messo in luce Pacella, era ancora abbastanza diffuso in Italia all'inizio degli anni Venti<sup>28</sup>. Ancor più importante è però avvertire l'eco di *De l'Allemand* di Madame de Staël, la cui lettura Leopardi inizia proprio negli ultimi mesi del 1821. Al contrario di Leopardi, la Staël difendeva i meriti di Kant nell'aver combattuto e vinto il sensismo e il materialismo, da lei fieramente avversati, che minacciavano la Germania, dando nuova vita al pensiero di Platone e di Leibniz. «Davanti a tali affermazioni Leopardi si convince sempre di più della fondatezza dei suoi sospetti circa l'involuzione in senso misticheggiante di certe posizioni romantiche e prende in modo netto le distanze da queste»<sup>29</sup>.

La medesima contrapposizione tra i protagonisti della filosofia moderna – coloro che hanno compiuto «grandi e vere e sode scoperte» sulla natura, l'uomo, i governi ecc. –, i quali appartengono a diverse nazioni europee (si citano Bacone, Newton, Locke, Rousseau, Cabanis, Galilei e Filangieri), e i tedeschi ritorna nel passo del 29 agosto 1822. Il progresso rispetto alla precedente riflessione sta nei motivi che Leopardi crede di individuare nei «letterati tedeschi»: la loro assenza di vita sociale, «la loro vita ritirata e indefessamente studiosa e di gabinetto, non solo rende le loro opinioni e i loro pensieri indipendenti dagli uomini [...], ma anche dalle cose». Questo giudizio sembra esemplato su un passo dell'opera della Staël in cui si traccia un'immagi-

27 ZP I, pp. 1064-1065 [1856-1857].

28 Leopardi poteva leggere tali giudizi sommari di condanna della cultura tedesca in opere come quella del gesuita J. Andrés (*Dell'origine, de' progressi e dello stato attuale d'ogni letteratura dell'Abate D. Giovanni Andres [...]*, 22 voll., Venezia, 1783-1808), da lui ampiamente consultata; oppure nella «Biblioteca Italiana» o nello «Spettatore», che leggeva frequentemente: cfr. ZP III, p. 716.

29 G. Pacella, *Riflessi della cultura tedesca* cit., p. 137.

ne fortemente stilizzata proprio di Kant, come coltissimo e isolato studioso, che non ha mai abbandonato Königsberg per meditare in solitudine sulle leggi dell'intelligenza umana e contemplare la propria anima<sup>30</sup>. La solitudine e il raccoglimento su di sé sono per Leopardi cifre della metafisica<sup>31</sup>; tuttavia non si tratta di una metafisica razionale, che si distingue dalla «filosofia di società» solo per il suo oggetto e per le condizioni nelle quali può essere praticata, ma non per il rigore dell'argomentazione e la fedeltà all'esperienza, bensì di una metafisica poetica, dominata dall'immaginazione. Perciò le «teorie» e i «sistemi» dei letterati tedeschi, che hanno in Kant il loro rappresentante più significativo, «sono per la più parte [...] *poemi della ragione*». Si tratta dunque di una solitudine non produttiva, perché non si accompagna ad una riflessione razionale, ma piuttosto ad un'innata disposizione a immaginare, anzi a sognare. Eppure i letterati tedeschi hanno, contraddittoriamente, «in sommo grado quello che si richiede al filosofo per non essere sognatore, e per non discostarsi dal vero andandone in cerca: [...] un sapere immenso». Sicché, se le altre nazioni filosofano anche poetando, «i tedeschi poetano filosofando». Perciò la stessa profondità è nei tedeschi nociva: «il filosofo tedesco tanto più s'allontana dal vero, quanto più si profonda o s'inalza; all'opposto di ciò che interviene a tutti gli altri»<sup>32</sup>.

Il giorno seguente Leopardi continua la sua riflessione:

I tedeschi incontrano molto meglio e molto più spesso nel vero quando scherzano, o quando parlano con una certa leggerezza e guardando le cose in superfi-

30 Si legga il profilo che apre il capitolo dedicato a Kant: «Kant a vécu jusque dans un âge très-avancé, et jamais il n'est sorti de Königsberg; c'est là qu'au milieu des glaces du Nord, il a passé sa vie entière à méditer sur les lois de l'intelligence humaine. Une ardeur infatigable pour l'étude lui a fait acquérir des *coïnnassances sans nombre*. Les sciences, les langues, la littérature, tout lui était familier; et sans rechercher la gloire, dont il n'a joui que très-tard, n'entendant que dans sa vieillesse la bruit de sa renommée, il s'est contenté du plaisir *silencieux* de la réflexion. *Solitaire*, il contemploit son âme avec *recueillement*; l'examen de la pensée lui prêtoit de nouvelles forces à l'appui de la vertu» (A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemagne*, in *Œuvres complètes*, publiées par son fils, Paris, Treuttel et Würtz, 1820, XI, p. 226; cors. M.B.).

31 Cfr. ZP II, pp. 2260-2261 [4138-4139].

32 Ivi, pp. 1399-1400 [2617-2618]. Sulla profondità dei popoli settentrionali, che li induce anche in errori più gravi, cfr. ivi, p. 84 [177]; si tratta di un *topos* che si ritrova nella Staël. Altro esempio dell'astrattezza e della lontananza dal vero degli intellettuali tedeschi è l'opera di Ch.W. Hufeland, *Die Kunst das menschliches Leben zu verlängern*, Jena, 1797, che in una nota zibaldonica di fine novembre 1820 (cfr. ZP I, pp. 278-279 [352]) Leopardi dichiara di aver veduto, sicuramente nella traduzione italiana di Luigi Careno: *Lezioni sull'arte di prolungare la vita umana*, Pavia, 1798, Venezia, 1799, citata in nota nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* (TO I, p. 107), che prende le mosse proprio dalla constatazione dell'assurdità di prolungare la vita prima di averla resa felice. È opportuno ricordare che contro Hufeland polemizzò anche Kant nel *Confitto delle facoltà*.

cie, che quando ragionano: e questo o quel romanzo di Wieland contiene un maggior numero di verità solide, o nuove, o nuovamente dedotte, o nuovamente considerate, sviluppate ed espresse, anche di genere astratto, che non ne contiene la *Critica della ragione* di Kant<sup>33</sup>.

Dunque: è preferibile nei tedeschi lo scherzo al ragionamento, la «superficialità», segno caratteristico della cultura francese, che la loro proverbiale profondità, che perde la strada del vero. Rispetto al sistematismo kantiano, la scrittura di netto sapore illuministico di Wieland, autore tra l'altro della *Geschichte des weisen Danischmend* (1774), per la sua mescolanza di dialogo, riflessione e narrazione, per il registro ironico che la informa, appare a Leopardi ben più capace di comunicare con il pubblico moderno e consona al progetto delle *Operette morali*. Tanto che le ricadute della lettura dell'opera di Wieland sul *Dialogo di Galantuomo e Mondo* e sull'*Eleandro e Timandro*, sono evidenti<sup>34</sup>.

Sostanzialmente omogeneo è il giudizio sul pensiero kantiano espresso nella nota sulla filosofia tedesca che si può leggere nelle pagine finali del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. Quasi a conclusione del *Discorso* Leopardi accenna al fatto che oggi i popoli settentrionali sono «i più immaginosi [...], i più poeti nelle azioni e nella vita, negli scritti e nella letteratura», e cita tra gli altri il caso della setta dei Fratelli Moravi<sup>35</sup> che, pur «in tanto dissipamento d'illusioni», è sorta in Germania. A questo punto aggiunge la nota, dove leggiamo che

fra' tedeschi si può dire che non v'ha letterato di sorta alcuna che o non faccia o non segua un deciso sistema, e questo è per lo più, come è il solito e l'antico uso de' sistemi, un romanzo. I più pazienti ed assidui osservatori, che sono senza fallo i tedeschi, i più studiosi ed applicati ad imparare e informarsi, sono per una curiosa contraddizione i più romanzeschi. In Germania e in parte anche in Inghilterra, v'ha continuamente sistemi e romanzi in ogni letteratura, in filosofia qualunque, in politica, in istoria, in critica, in ogni parte di filologia, fino nelle grammatiche, massime di lingue antiche. Da gran tempo non esiste in Europa alcuna setta né scuola particolare di una tal filosofia, molto meno metafisica, fuorché in Germania negli ultimissimi tempi, e credo anche oggi, la setta e scuola, appunto metafisica, di Kant, suddivisa ancora in diverse sette, e prima di Kant quella di Wolf [sic]. [...] In somma i tedeschi, non ostante la diversità de' tempi, e la decisa inclinazione presente dello spirito umano alla pura osservazione e all'esperienza, sono ancora in letteratura e in filosofia ed in iscienze quel che erano gli antichi

33 Ivi, pp. 1399-1400 [2618]. Il rimando al *Discorso sopra i costumi degl'Italiani*, che segue subito dopo, è un'aggiunta del 1827, come è stato dimostrato (cfr. ZP III, p. 773).

34 Cfr. L. Cellerino, *L'io del topo* cit., pp. 141-152 e 159-172.

35 Si noti che Madame De Staël aveva dedicato ai Fratelli Moravi un capitolo della quarta parte del suo lavoro, intitolata significativamente «La religion et l'enthousiasme»; cfr. A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemand* cit., XI, pp. 432-438.



appunto, sistematici, romanzieri, settari, immaginatori, visionari. Ed accoppiano queste qualità ad una somma e infaticabile diligenza ed inclinazione e abitudine di osservazione e di esperienza e di apprendere<sup>36</sup>.

E la nota proseguiva ricordando la fede nei miracoli e nei fenomeni che oggi definiremmo «paranormali», a cui si crede ormai solo in Germania (qui una volta tanto Leopardi pecca di ottimismo, considerato quello che ci tocca vedere ancora ai nostri giorni!). Ora, come è stato notato<sup>37</sup>, questa pagina va datata 1826, in quanto dev'essere accostata a quel passo dello *Zibaldone*, appunto dell'ottobre 1826, in cui Leopardi menziona il caso, avvenuto qualche anno prima, di persone che avrebbero emesso scintille dal corpo, e ricorda paralleli racconti presso gli antichi<sup>38</sup>; ritornando il giorno seguente sulla questione, dopo aver riportato ampi esempi delle stoltizie e delle scempiaggini di Isidoro che si possono leggere in Damascio, Leopardi commenta che si tratta delle stesse «misticherie» di quei moderni, i quali, «quando non ci possono provare con ragioni quello che vogliono, quando sono obbligati a confessare che argomenti per provarlo non vi sono, che anzi abbondano gli argomenti in contrario, ricorrono alla gran prova del *sentimento*, e pretendono che questo debba essere l'unica guida, canone, maestro della verità nelle cose che più importano»<sup>39</sup>. Sembrerebbe che qui Leopardi attacchi solo il romanticismo tedesco, o quelle forme di filosofia che Hegel chiamava «sapere immediato», e che quindi Kant sia del tutto estraneo a tali accuse. Se si legge però il capitolo dell'*Allemand* dedicato a Kant, si noterà che la Staël, certo a costo di una radicale semplificazione, enfatizzava nel solitario filosofo di Königsberg proprio la funzione del sentimento, come ciò a cui appellarsi nella morale e nella religione, un sentimento che era capace di conoscere le verità trascendenti<sup>40</sup>. Kant quindi non poteva che apparire a Leopardi come il primo artefice di quella tendenza, profondamente radicata nella cultura della Germania, che respingeva l'arida dottrina del materialismo e del sensismo, soprattutto francese, e difendeva i sentimenti che consolano l'esistenza e le belle affezioni dell'anima con il rigore dei più astratti ragionamenti<sup>41</sup>.

36 TO I, p. 982.

37 G. Savarese, *Il Discorso di Leopardi sui costumi degli italiani: preliminari filologici*, in *L'eremita osservatore. Saggio sui «Paralipomeni» e altri studi su Leopardi*, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 209-232, in particolare pp. 212-216.

38 ZP II, pp. 2335-2336 [4218-4219].

39 Ivi, pp. 2337-2338 [4221].

40 Cfr. A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemagne* cit., XI, p. 241. Accanto a questa pagina, si potrebbero aggiungere altri passi più brevi ma non meno significativi.

41 La Staël conclude il profilo di Kant con le seguenti parole: «L'Allemagne étoit menacée de cette doctrine aride [il sensismo-materialismo], qui considérait tout enthousiasme comme une erreur, et rangeoit au nombre des préjugés les sentimens consolateurs de l'existence.

L'immagine di Kant consegnataci da Madame de Staël mi sembra ancora dominante in questa pagina leopardiana<sup>42</sup>; se vi sono state nuove letture nel 1826, esse non hanno che riconfermato Leopardi nelle sue convinzioni di fondo. Sembra in particolar modo plausibile la conoscenza della *Geschichte der neuern Philosophie* di Johann Gottlieb Buhle, importante storico della filosofia kantiana, nella traduzione italiana di Vincenzo Lancetti (che traduceva da una precedente versione francese)<sup>43</sup>. Leopardi cita quest'opera a proposito di Leibniz, in una nota, forse della primavera del 1826, aggiunta a *La scommessa di Prometeo*<sup>44</sup>.

---

Ce fut une satisfaction vive pour des hommes à la fois si philosophes et si poètes, si capable d'étude et d'exaltation, de voir toutes les belles affections de l'âme défendues avec le rigueur des raisonnemens les plus abstraits» (ivi, p. 248).

42 Perciò nutro dei dubbi rispetto a quanto sostiene L. Cellerino quando scrive, a proposito di [2618], dove si parla dei «tanti metafisici» tedeschi: «Qui s'indovina un libro» (*L'io del topo* cit., p. 153), suggerendo l'ipotesi di una lettura di Buhle, perché già nell'*Allemand* il numero dei filosofi menzionati era notevole. Ma soprattutto non sono d'accordo con l'interpretazione di [4302], dove Cellerino parla di «scuse di Leopardi per gli anni passati» (ivi, p. 158): il passo mi sembra piuttosto una dichiarazione di sufficienza delle informazioni finora raccolte. Rispetto a quest'ultimo punto, cfr. dopo nel testo.

43 Cfr. rispettivamente J.G. Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Göttingen, J.G. Rosenbusch's Wittwe e J. Fr. Romer, 6 voll., 1800-1804; *Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant; précédée d'un abrégé de la philosophie ancienne, depuis Thales jusqu'au 14. Siecle*, par Jean-Gottlieb Buhle, traduit de l'allemand par A.J.L. Jourdan, Paris, Fournier, 6 voll., 1816; *Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant del signor G. Amadeo Buhle*, tradotta in lingua italiana da V. Lancetti, Milano, dalla tipografia di Commercio, 12 voll., 1821-1825. Va notato che l'opera di questo kantiano non certo rivoluzionario era apparsa all'assai più moderato Lancetti troppo ardita, tanto che il traduttore si era sentito in dovere di «aggiungere qua e là alcune annotazioncelle correttive» e addirittura di «sopprimere del tutto varii brani dell'opera perché assolutamente impertinenti e pericolosi» (G.A. Buhle, *Storia della filosofia moderna* cit., XII, 1825, p. 817).

44 «Buhle, Stor. della Filos. mod. Mil. 1821 ec. t. 3 p. 200-1. 206» (la nota non compare in *TO I*, ma la si può leggere in G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1990<sup>4</sup> (1977), p. 186). Il nome di Buhle ritorna una sola altra volta, nella lettera a Carlo Pepoli spedita da Bologna in un momento imprecisato del 1826 (ma non prima di aprile-maggio e non dopo ottobre, il periodo di frequentazione di Teresa Carniani Malvezzi: cfr. E. Pasquini, *Leopardi e Bologna*, in *Le città di Giacomo Leopardi*, Atti del VII Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati, 16-19 novembre 1989), a cura del Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Firenze, Olschki, 1991, pp. 79-104, qui pp. 91-92): «Rimando il secondo volume del Buhle che la Malvezzi non ha letto, dicendo che non le par tempo di continuare una lettura così grave, che dimanda più attenzione e più studio che essa non le può dare al presente» (*TO I*, p. 1271). Va ricordato che Leibniz viene citato nel celeberrimo passo dello *Zibaldone* steso a Bologna il 22 aprile 1826 [4174] (la precedente menzione di Leibniz [1857], sopra citata, risaliva al 5-6 ottobre 1821) e che la Malvezzi era traduttrice di Pope, citato insieme a Leibniz nel medesimo passo dello *Zibaldone*. Nell'*Elenco di letture leopardiane* la *Storia* di Buhle non è citata, ma si noti la

Gli effetti della (possibile) lettura di Buhle si avvertono semmai nel successivo passo dello *Zibaldone* in cui si incontra il nome di Kant. A Pisa il 17 aprile 1828, poco prima della pagina già ricordata sulla noia<sup>45</sup>, e sempre commentando uno scritto di D'Alembert, in cui si discute dei grandi geometri che preferiscono la fatica di scoprire una verità alla costrizione poco gradevole di seguirla nelle altrui opere, Leopardi si pone implicitamente nella stessa condizione, dichiarando in qualche modo che le sue informazioni sui sistemi metafisici e in particolare su Kant gli sono ormai sufficienti. Così si chiede retoricamente:

Non si potrebbe dire della metafisica appresso a poco il med. che della Geometria, e così scusare chi in metafisica amasse più di pensare che di leggere; chi pretendesse di essere metafisico senz'aver letto o inteso Kant; chi si contentasse talvolta di conoscere i risultati e le conclusioni delle speculaz. e ragionamenti de' metafisici celebri, per poi trovarne da se stesso la dimostrazione, o convincersi della loro insussistenza?<sup>46</sup>

La novità rispetto alle precedenti citazioni è il rilievo e la centralità ormai accordati a Kant, unico filosofo menzionato. Nel secondo lustro degli anni Venti, in effetti, la conoscenza della filosofia kantiana aveva fatto in Italia importanti progressi: dopo la pubblicazione nel 1825 del dodicesimo volume della *Storia della filosofia moderna* di Buhle, erano apparse nel 1827 le *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principi delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente* di Pasquale Galluppi, recensite da Giandomenico Romagnosi tra il 1828 e il 1829 sulla «Biblioteca Italiana», rivista letta da Leopardi.

Quella pisana è l'ultima citazione che compare di Kant; ma, come è risaputo, le note dello *Zibaldone*, già molto diradate nella seconda metà degli anni Venti, si interrompono definitivamente nel 1832, e le notizie sulle letture degli ultimi anni di vita di Leopardi sono assai difficili da stabilire e spesso frutto di congetture. Che Leopardi continui a riferirsi polemicamente a Kant mi sembra confermato dalla lettura dei *Paralipomeni*. Se già nel primo canto Leopardi

---

circostanza che nell'aprile 1826 si faccia menzione di una sola opera, *Antiquitatum home-ricarum libri IV* di E. Feith (*TO I*, 377), cosa abbastanza inconsueta per un lettore vorace come Leopardi. Infine, dall'esame grafologico dell'autografo della *Scommessa di Prometeo* risulta che la nota fu aggiunta in un secondo momento, in un lasso di tempo che va dalla fine del 1824 al maggio 1826 (cfr. L. Cellerino, *L'io del topo* cit., p. 154). Circostanze che mi fanno ritenere plausibile una lettura, o almeno una consultazione, dei primi tomi dell'opera di Buhle, in particolare del terzo, nella primavera del 1826; la possibile lettura degli altri tomi, soprattutto dell'ultimo, potrebbe essere avvenuta nello stesso anno o negli anni immediatamente successivi.

45 Cfr. nota 7.

46 *ZP II*, p. 2419 [4304]. Il passo segue con una forte sottolineatura delle somiglianze fra matematica e metafisica.

attacca ironicamente, secondo un *topos* in lui ben consolidato, l'oscurità, il rifiuto dell'esperienza a vantaggio dell'astratto sistematismo e del sentimento, e la teutomania della cultura tedesca<sup>47</sup>, tutto l'inizio del quarto non può essere letto solo come una polemica contro le teorie propuginate da de Maistre e de Bonald<sup>48</sup>, ma anche contro la coeva cultura tedesca la quale, anche nei suoi massimi rappresentanti, si pensi a Friedrich Schlegel o a Schelling, non diversamente dai tradizionalisti francesi favoleggiava di uno stato originario e perfetto, cui sarebbe seguita la decadenza inevitabile del genere umano<sup>49</sup>. Ne è spia, già nella seconda ottava, la frecciata ironica contro «le antichissime» vicende «indiane», antiche quanto le cose favolose «del topesco regno»<sup>50</sup> cantate nei *Paralipomeni*, che non possono non far pensare alla «indomania» degli intellettuali tedeschi denunciata da Heine nei medesimi anni. Questi «savi han trovato ultimamente, / speculando col semplice intelletto» (IV, 3), indipendentemente cioè dall'esperienza e dal *bon sens*, che l'uomo dev'essere uscito perfetto dalla mani del creatore, per poi corrompersi, diventare «selvaggio» (IV, 9). E subito di seguito parte l'affondo di Leopardi:

Questa conclusion che ancor che bella  
 Parravvi alquanto inusitata e strana,  
 non d'altronde provien se non da quella  
 forma di ragionar diritta e sana  
 ch'a priori in iscola ancor s'appella,  
 appo cui ciascun'altra oggi par vana,  
 la qual per certo alcun principio pone,  
 e tutto l'altro a quel piega e compone (IV, 10).

Benché il termine tecnico «a priori» abbia una lunga tradizione, non possiamo qui non pensare a Kant: si ricordi quell'«ultimamente» che introduce

47 «Che non provan sistemi e congetture / e teorie dell'alemanna gente? / Per lor, non tanto nelle cose oscure / l'un di tutto sappiam, l'altro niente, / ma nelle chiare ancor dubbi e paure [cfr. il *vigliaccamente* della *Ginestra*] / e caligin si crea continuamente: / pur manifesto si conosce in tutto / che di seme tedesco il mondo è frutto» (*Paralipomeni*, I, 17).

48 Come si ripete da ultimo nelle note di commento alla prima ottava del canto in G. Leopardi, *Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di M.A. Bazzocchi e R. Bonavita, Roma, Carocci, 2002, p. 115. Mi sia consentito comunque di aggiungere che si tratta di un'edizione ben curata e assai utile.

49 Cfr. M. Biscuso, *Hegel critico del mito romantico dell'origine*, «Il Cannocchiale» 3 (1994), pp. 149-168.

50 *Paralipomeni*, IV, 2. Cfr. anche ivi, I, 16 e 37, dove si fa cenno al sanscrito e alla sua grande antichità. Ricordo soltanto che per lo Schlegel di *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), il sanscrito doveva essere la lingua più vicina alla *Ursprache* parlata dal primitivo, e perfetto, genere umano. Cfr. l'esposizione che fa la Staël di queste opinioni, prendendo a guida proprio il libro di Friedrich Schlegel: A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemand* cit., xi, pp. 274-277.

l'argomentazione sulla tesi della primazia della perfetta civiltà e della conseguente corruzione. Insomma l'apriorismo kantiano, se ha prodotto degli esiti che vanno ben oltre le intenzioni di Kant medesimo, riflette comunque un atteggiamento ostinatamente antropocentrico e consolatorio. Un atteggiamento che è sempre stato proprio della filosofia, la quale ha svolto una funzione edificante portando ragioni per credere in ciò a cui gli uomini erano già risolti di credere (IV, 14)<sup>51</sup>. Si tratta di quella filosofia, chiarisce senza ombra di dubbio Leopardi, «che impera / nel secol nostro senza guerra alcuna, / e che con guerra più o men leggera / ebbe negli altri non minor fortuna» (IV, 15), eccetto che nel diciottesimo secolo.

Il giudizio che il kantismo partecipasse alle vicende dell'arretramento della filosofia dinanzi all'«altra filosofia [...] amara e trista» (IV, 16), poteva derivare certamente dall'impatto con l'ambiente napoletano, dove da qualche anno circolavano le idee di Galluppi. Tuttavia quello di Galluppi era un kantismo *sui generis*, legato alla cultura degli *idéologues* e alle esigenze di un'impostazione empiristica. Più plausibile mi sembra l'ipotesi che Leopardi abbia avvertito la necessità di riaprire il confronto con Kant (e quindi abbia avuto occasione di incrementare le informazioni sul criticismo) a causa del successo del maggior avversario di Galluppi, il sacerdote Ottavio Colecchi, e proprio per tramite di questi<sup>52</sup>. Colecchi fu infatti il primo divulgatore in Italia delle concezioni kantiane, che conobbe leggendo i testi originali, probabilmente già all'epoca del soggiorno a Königsberg nel 1819. Tornato a Napoli dopo la «svolta» del 1830, seguita all'inizio del regno di Ferdinando II, fu un'importante figura di transizione della cultura partenopea, che contribuì ad aprire all'interesse verso la filosofia classica tedesca. Costretto all'insegnamento privato, esercitò una notevole influenza sugli intellettuali liberali e fu un punto di riferimento per i giovani Settembrini, De Sanctis e i fratelli Spaventa. A

51 In particolare a credere nel pregiudizio antropocentrico: «Per certo si suppone che intenda sia / natura sempre al ben degli animali» (*Paralipomeni* cit., IV, 11); «la natura, / che al ben degli animali è sempre intenta, e più dell'uom che principal fattura / esser di quella par che si consenta / da tutti noi» (IV, 6).

52 Si è recentemente ipotizzato che grazie a Colecchi Leopardi sia potuto venire a conoscenza di alcuni aspetti del pensiero hegeliano; in particolare la polemica del pensiero v contro il «consenso delle genti», potrebbe riecheggiare quella condotta da Hegel nella *Einleitung* alla *Geschichte der Philosophie*, apparsa a cura di K. Michelet nel 1833; cfr. R. Tesi, *Da Epitteto a La Rochefoucauld* cit., pp. 446-448. Anche Cellerino sembra consentire a questa «avvincente ipotesi» (L. Cellerino, *L'io del topo* cit., p. 85 nota). Più in generale, al contatto con Colecchi si attribuisce quell'«incremento di informazione» sul pensiero tedesco che consente a Leopardi degli anni Trenta «un impreveduto recupero di trasparenza» rispetto ad un argomento che aveva fino ad allora giudicato con opinioni estemporanee e esitanti, e soprattutto «poco confrontate con il pensiero reale dei filosofi germanici» (ivi, p. 138). Credo che questo cenno, che chiude il discorso della Cellerino, vada ripreso, e a maggior ragione per Kant che per Hegel.

partire dal 1836 pubblicò su alcune riviste diversi saggi in cui esponeva la filosofia kantiana, poi raccolti in un volume intitolato *Sopra alcune quistioni le più importanti per la filosofia: osservazioni e critiche*<sup>53</sup>. Tra queste riviste spicca «Il Progresso delle scienze, delle lettere e delle arti», il più importante periodico napoletano, che si voleva erede dell'«Antologia» di Viesseux: politicamente liberal-moderato, filosoficamente eclettico e spiritualista, propugnatore di una concezione storico-sociale progressiva e provvidenzialistica. Una rivista, dunque, latrice di un orientamento culturale complessivo che sarà oggetto dell'aspra battaglia culturale dell'ultimo Leopardi e obiettivo polemico esplicito de *I nuovi credenti*<sup>54</sup>.

53 O. Colecchi, *Sopra alcune quistioni le più importanti per la filosofia: osservazioni e critiche*, Napoli, All'insegna di Aldo Manuzio, 1843. La pubblicazione fu interrotta dalla censura durante la stampa del terzo volume, per cui Colecchi continuò a pubblicare sulla rivista «Il Giambattista Vico». Ora tutti i saggi, compresi quelli usciti dopo il 1843, sono stati riediti in ristampa anastatica in un unico volume col titolo *Quistioni filosofiche*, a cura e con introduzione di F. Tessitore, Napoli, Procaccini, 1980.

54 Su *I nuovi credenti* cfr. A. Ferraris, *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica 1830-1837*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 120-124. Due dei tre personaggi aspramente presi di mira da Leopardi sono stati identificati con un certo grado di plausibilità, e si tratta di collaboratori de «Il Progresso»: il «valoroso Elpidio» sarebbe Saverio Baldacchini, mentre «Galerio, il buon garzon» Emidio Cappelli. Ma si è individuato un riferimento polemico a «Il Progresso» anche nei *Paralipomeni*. A commento dei versi: «il perenne / progresso del topesco intendimento» (I, 42), Bonavita (al quale si deve il commento del primo canto) scrive: «questo concetto [di progresso] cardine per l'ottimismo riformista dei liberali moderati dava anche il titolo a una delle loro principali riviste napoletane, 'Il Progresso delle scienze, delle lettere e delle arti', che attaccò a più riprese il materialismo radicale e l'antiprogressismo di Leopardi» (G. Leopardi, *Paralipomeni* cit., p. 59). Bisogna allora aggiungere che proprio in questa ottava si contrappone ironicamente «analisi, ragione e speranza», che spegnerebbero o turberebbero la conoscenza, a «ipotesi, sistemi e sentimento», profittevoli invece al «progresso del topesco intendimento». Se «ipotesi, sistemi e sentimento» caratterizzano, come abbiamo potuto constatare, la filosofia tedesca, oltre che denotare la tendenza generale del pensiero del XIX secolo, perché non poter pensare qui un riferimento polemico *ad personam* a Colecchi, che era vicino ai liberali del «Progresso» e su quella rivista aveva cominciato a pubblicare dal 1836 «i sistemi e congetture dell'alemanna gente»? (tale ipotesi implica, ovviamente, la necessità di una datazione tarda dell'ultima stesura dei *Paralipomeni*, che risalirebbe appunto al 1836 e sarebbero quindi coevi a *I nuovi credenti*, come d'altronde sostenuto esplicitamente da alcuni leopardisti). Per quanto riguarda il giudizio di Bonavita, bisogna però osservare che «Il Progresso» si oppose a Leopardi con uno sprezzante silenzio sulla sua opera (il nome di Leopardi fu citato una sola volta nella recensione del 1833 di R. Liberatore agli *Inni Sacri* di Terenzio Mamiani, quale autore dell'*Inno ai Patriarchi*, considerato per giunta inferiore agli *Inni* del pio cugino!) e con qualche velenosa allusione contenuta in due scritti (sempre del 1836!) proprio di Saverio Baldacchini ed Emidio Cappelli. Sulla ricezione degli ambienti napoletani dell'opera di Leopardi nei suoi ultimi anni di vita, fondamentale è il quadro tracciato da N. Bellucci, *G. Leopardi e i contemporanei. Testimonianze dall'Italia e dall'Europa in vita e in morte del poeta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1996, pp. 139-164, in particolare p. 144; cfr. anche R.

Non vi sono testimonianze dirette o indirette (allo stato attuale della ricerca) che avvalorino l'ipotesi di contatti fra Colecchi e Leopardi, il quale anzi parla ripetutamente del suo isolamento, che dovette accrescersi nel periodo in cui, per sfuggire al colera, si trasferì a Villa Ferrigni in Torre del Greco. Tuttavia sappiamo da una testimonianza di Luigi Settembrini che «talvolta» Leopardi frequentava il salotto della poetessa Giuseppina Guacci Nobile (sposata all'astronomo Antonio Guacci)<sup>55</sup>, che era ritrovo del «gruppo napoletano», il quale contava anche amici che Leopardi aveva conosciuto in Toscana quand'erano fuoriusciti, quali Alessandro Poerio e Paolo Emilio Imbriani. Del gruppo facevano parte alcuni «insigni» personaggi, tra cui appunto Colecchi<sup>56</sup>. Inoltre tra le carte postume del sacerdote abruzzese si è trovata «una traduzione in tedesco dell'*Elogio degli uccelli* (che non pare peraltro di mano di Colecchi)»<sup>57</sup>. Qui il discorso storico si chiude con un giudizio provvisorio di plausibilità; ad una ricerca più circostanziata il compito di stabilire, per quanto è possibile, un rapporto diretto fra Colecchi e Leopardi<sup>58</sup>.

---

Damiani, *Leopardi e Napoli, 1833-1837. Sodalizio con una città tra nuovi credenti e maccheroni. Documenti e testimonianze*, Napoli, Procaccini, 1998, in particolare pp. 30-34; R. Damiani, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano, Mondadori, 1998, pp. 441-491; M. Marti, *Leopardi e Napoli*, in *Le città di Giacomo Leopardi* cit., pp. 159-196. Su «Il Progresso», limitatamente agli anni della direzione di Giuseppe Ricciardi, cfr. U. Dotti (a cura di), *Il Progresso delle scienze, delle lettere e delle arti (1832-34)*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970, che contiene un'ampia introduzione dello stesso Dotti (*Il liberalismo napoletano dopo le rivoluzioni del '20*, ivi, pp. 11-57) e le schede di lettura degli articoli e delle note della rivista. Manca a tutt'oggi un analogo lavoro per gli anni immediatamente successivi, che maggiormente ci interessano, quando la rivista, diretta da Ludovico Bianchini, accentuò il suo moderatismo in senso conservatore.

- 55 L. Settembrini, *Lezioni di Letteratura Italiana*, a cura di V. Piccoli, Firenze, Sansoni, 1964 (riproduce l'edizione, Napoli, Morano, 1876<sup>3</sup>), p. 1138.
- 56 Ivi, p. 1149; ma Settembrini non parla esplicitamente della frequentazione da parte di Colecchi del salotto della Guacci Nobile.
- 57 G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi: ricerche storiche*, Napoli, Edizioni della Critica, 1903, poi col titolo *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, in *Opere complete*, XIX, Firenze, Sansoni, 1937<sup>2</sup> (1929), pp. 137-210 (in *Appendice*, ivi, pp. 211-249, alcuni *Scritti inediti di O. Colecchi*), qui p. 168.
- 58 Gli studi più importanti su Colecchi sono: G. Gentile, *Storia della filosofia italiana* cit.; A. Cristallini, *Ottavio Colecchi: un filosofo da riscoprire*, Padova, Cedam, 1968 (monografia di scarso valore, compilativa ed agiografica); sull'estetica cfr. G. Cantillo, *Ottavio Colecchi e l'estetica di Kant*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli» 25 (1982-83), pp. 371-400; sulle opere matematiche cfr. F. Palladino, *Metodi matematici e ordine politico. Lauberg, Giordano, Fergola, Colecchi: il dibattito scientifico a Napoli tra illuminismo rivoluzione e reazione*, Napoli, Jovene, 1999, pp. 221-267. Non ho potuto consultare, in questo primo sondaggio della questione, alcuni vecchi e rari lavori: F. Cicchetti-Suriani, *Ottavio Colecchi, filosofo e matematico abruzzese e i primordii del kantismo in Italia: studio biografico-critico*, Aquila, Tip. Santini, 1890; S. Marchi, *Il sistema filosofico di Ottavio Colecchi (filosofo abruzzese)*, Aquila, Tip. Sociale di A. Eliseo, 1900; C.

### 3. *Le stelle e il vulcano (La ginestra)*

Mi sembra, quindi, che ci siano sufficienti elementi per sostenere un confronto critico tra Leopardi e la matura concezione kantiana del sublime<sup>59</sup>. Dove avviene questo confronto? Se noi consideriamo *La ginestra* come espressione più alta e compiuta della «nuova poetica», – una poesia intimamente innervata di consapevolezza filosofica e risolutamente confligente con le vecchie credenze nuovamente restaurate dal «secol superbo e sciocco» –, è lecito pensare che in essa Leopardi si riferisca anche a Kant, che di quelle credenze doveva apparirgli uno dei primi e più importanti restauratori. *La ginestra* può essere considerata infatti un «trattato in versi sul sublime»: tutta la poesia è dominata dall'infinita potenza e dall'infinita grandezza della natura, visivamente concretizzate nel «formidabil monte / Sterminator Vesevo», le cui lave distruttrici aprono e chiudono il canto, e nel «purissimo azzurro» del cielo, la cui contemplazione è posta nel cuore della poesia, all'inizio della sua seconda parte. Si tratta, certo, di esempi classici, che si ritrovano già nel famoso capitolo xxxv del Περὶ ὕψους e poi nella letteratura estetica del Settecento, e tuttavia l'esemplificazione corrisponde specialmente bene alle tipologie kantiane del sublime dinamico e matematico.

L'immagine che del sublime kantiano poteva essere giunta a Leopardi tramite le sue fonti<sup>60</sup> doveva confermarli a un tempo la sistematicità e l'atteg-

---

Imperatore, *Ottavio Colecchi, il filosofo e il matematico abruzzese, parte I (discussioni biografiche, documenti inediti)*, Ravenna, Tip. Nazionale E. Lavagna e F., 1920; G. Sabatini, *Ottavio Colecchi: nuove notizie e nuovi documenti*, Roma, Tip. delle Mantellate, 1929. Per la ricostruzione dell'ambiente intellettuale napoletano in cui operò Colecchi (e visse i suoi ultimi anni Leopardi), fondamentali sono le ricerche di Guido Oldrini: cfr. in particolare: G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1973, pp. 154-163; id., *L'Ottocento filosofico napoletano nella letteratura dell'ultimo decennio*, Napoli, Bibliopolis, 1986, *passim*; id., *Napoli e i suoi filosofi: protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Milano, Angeli, 1990, pp. 46-57.

59 Dico «matura», perché ben differente da quella sostenuta nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, condotta su un piano empirico e non trascendentale, come dichiarato in apertura dell'opera dallo stesso Kant: «guarderò con occhio più da osservatore che da filosofo» (I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764, ora in *Kant's gesammelte Schriften* cit., Bd. II, 1905, pp. 205-256, trad. it. a cura di P. Carabellese, in *Scritti precritici*, Bari, Laterza, 1923, nuova edizione ampliata da A. Pupi con una nuova prefazione di R. Assunto, 1990<sup>2</sup> (1982), p. 293).

60 Madame de Staël accenna alla concezione del sublime nelle pagine finali del capitolo dedicato a Kant: «il fait consister le sublime dans la liberté morale, aux prises avec le destin ou avec la nature. La puissance sans bornes nous épouvante, la grandeur nous accable, toutefois nous échappons par la vigueur de la volonté au sentiment de notre foiblesse physique. Le pouvoir du destin et l'immensité de la nature sont dans une opposition infinie avec la misérable dépendance de la créature sur la terre; mais une étincelle du feu sacré dans notre



giamento spiritualistico della nuova filosofia – che poi è la filosofia di sempre, risoluta a trovare argomenti razionali per rafforzare credenze non razionali ma consolatorie. Come aveva scritto Madame de Staël, «Kant applique aux plaisirs de l'imagination le même système dont il a tiré des développemens si féconds, dans la sphère de l'intelligence et du sentiment»<sup>61</sup>. Quello cioè che gli avrebbe permesso di restaurare verità trascendenti scosse dagli attacchi dei sensisti e dei materialisti.

Nonostante la elegante, ma drastica, semplificazione della grande complessità e finezza filosofica della *Critica della facoltà di giudizio* – semplificazione che giungeva a configurarsi come una vera e propria sordità a temi e prospettive essenziali del capolavoro kantiano –, non si può negare che la Staël in qualche misura cogliesse nel segno. Almeno nell'indicare un'esigenza che era, questa sì, presente nella terza *Critica*: quella di mostrare come l'animo umano sia sollecitato, dinanzi agli oggetti che suscitano il sentimento del sublime, «ad abbandonare la sensibilità e a occuparsi di idee che contengono una superiore conformità a scopi»<sup>62</sup>. Ovvero, detto in termini più espliciti,

senza sviluppo di idee morali, ciò che noi, preparati dalla cultura, diciamo sublime, apparirebbe all'uomo non coltivato solo respingente. Nelle testimonianze della violenza della natura nella sua distruttività e nella misura grandiosa della sua potenza, di fronte alla quale la propria scompare nel nulla, egli non vedrà altro

---

sein triomphe de l'univers, puisqu'il suffit de cette étincelle pour résister à ce que toutes les forces du monde pourroient exiger de nous» (A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemand* cit., XI, pp. 245-246). In Buhle si ritrova un'esposizione abbastanza dettagliata dell'Analitica del sublime (G.A. Buhle, *Storia della filosofia moderna* cit., XII, pp. 697-708), dove è notevole la sottolineatura del «sublime dinamico pratico», cioè della «forza straordinaria de' sentimenti morali» (ivi, p. 705). Esso è il vertice dell'esperienza del sublime: «Il sublime non dà mai piacere sì grande come quando pertiene ad una grandezza morale, che scontriamo solo nelle creature ragionevoli, ed in niuna parte della natura [...] L'oggetto più sublime pel nostro pensiero è la divinità» (ivi, p. 706). Il caso di Colecchi è il più interessante e, insieme, il più problematico. Infatti egli pubblicò i suoi interventi dopo la morte di Leopardi, all'inizio degli anni Quaranta (O. Colecchi, *L'estetica di Kant e Osservazioni critiche sulle precedenti dottrine*, ora in *Quistioni filosofiche* cit., rispettivamente pp. 612-705 e 705-768), nei quali non si limitò ad esporre «semplicemente il contenuto della *Critica del Giudizio*, soggiungendovi alcune considerazioni tratte da vari scritti di Schiller» (G. Gentile, *Storia della filosofia italiana* cit., pp. 204-205), ma diede anche «una prima prova di traduzione della *Kritik der Urtheilskraft*, relativamente alla introduzione e alla critica del giudizio estetico» (G. Cantillo, *Ottavio Colecchi* cit., p. 377); in particolare l'Analitica del sublime fu tradotta quasi integralmente. Nulla vieta di pensare che tali esposizioni circolassero già prima della loro pubblicazione tra gli amici del «gruppo napoletano» e potessero essere conosciute, almeno per sommi capi, dallo stesso Leopardi.

61 A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemagne* cit., XI, p. 243.

62 I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, Meiner, 1993<sup>7</sup> (1790), trad. it. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, p. 81.

che la pena, il pericolo e la miseria che circonderebbero l'essere umano che vi fosse confinato<sup>63</sup>.

Dunque, l'esperienza del sublime è possibile solo in quanto il soggetto si configuri come soggetto morale. Infatti nella celeberrima conclusione della *Critica della ragion pratica* il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me sono le due cose sublimi, degne perciò di «ammirazione e di venerazione», che l'uomo – l'uomo, bisogna aggiungere, *durch Kultur vorbereitet* – vede dinanzi a sé e congiunge immediatamente con la coscienza della sua esistenza. La prima comincia «dal posto da me occupato nel mondo sensibile» per allargarsi man mano alla connessione «con mondi e mondi, sistemi e sistemi»; la seconda comincia «dal mio io invisibile» e mi rappresenta in un mondo veramente infinito, in cui penetra solo l'intelletto, e col quale «io mi riconosco in una condizione non contingente come la prima, ma universale e necessaria». Il cielo stellato e la legge morale non sono quindi oggetti posti sullo stesso piano, perché l'esistenza della seconda è garanzia che il primo desti in noi sentimenti di ammirazione e venerazione, e non invece di pena, pericolo e miseria, come nella pagina della *Critica della facoltà di giudizio*.

La vista di una molteplicità innumerevole di mondi riduce in certo modo a nulla la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (che è un *semplice punto nell'universo*) la materia di cui è formata, dopo essere stata dotata per un breve tempo (e non si sa come) di forza vitale. L'altra vista innalza invece infinitamente il mio valore, come proprio di un'intelligenza, attraverso la mia personalità, in cui una legge morale mi rivela *una vita indipendente dalla animalità e anche da tutto il mondo sensibile*, almeno per quanto si può arguire dalla determinazione secondo fini che questa legge conferisce alla mia esistenza, determinazione che non si restringe alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito<sup>64</sup>.

Per Kant l'uomo non può essere ridotto a creatura animale, la quale, rispetto all'immensità dell'universo, è qualcosa di transeunte e inessenziale, è un «nulla»; egli è determinato invece e soltanto dalla sua personalità morale, che esige come suo presupposto la libertà, cioè l'appartenenza ad un altro ordine rispetto a quello deterministico della natura, e come suoi postulati l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Perciò per l'uomo che conosca il proprio valore di personalità libera, di soggetto morale, per l'uomo *durch Kultur vorbereitet*, la grandezza e la potenza della natura, che trascendono la capacità dell'immaginazione, suscitano il sentimento del sublime rivelando

---

63 Ivi, p. 101.

64 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, Meiner, 1993<sup>10</sup> (1788), trad. it. in *Scritti morali cit.*, p. 313, cors. M.B.

così la vera infinità della ragione, la quale, in virtù della propria superiorità rispetto all'ordine naturale, è capace di provocare attrazione verso un oggetto che per la sensibilità provoca al contrario repulsione. Così «l'incapacità del soggetto rivela la coscienza di una capacità illimitata dello stesso soggetto»<sup>65</sup>.

Ma qui si annida il vero e proprio *paralogismo del sublime* kantiano: il soggetto che ritiene la propria immaginazione impotente ad abbracciare la smisurata grandezza e potenza della natura *non* è il medesimo soggetto che si concepisce come altro dalla natura, perché quest'ultimo è solo un soggetto fantastico, irreali, la proiezione di un desiderio. La «creatura animale» non si transustanzia nell'«intelligenza», in un soggetto cioè dalla «capacità illimitata» perché indipendente dal «mondo sensibile»; al contrario, sono l'intelligenza e la dignità morale dell'uomo a non potersi scompagnare, neppure per un attimo, dalla sua vita animale. *L'uomo è il corpo* – dinanzi a questa radicale e fondamentale acquisizione leopardiana, la «destinazione ultrasensibile» dell'uomo svanisce.

La giusta esigenza kantiana di pensare una forma di trascendenza umana rispetto alla natura, nonostante tutte le cautele critiche esercitate da Kant e la sua fede problematica e non dogmatica, si trasforma agli occhi di Leopardi in una ipostatizzazione del soggetto morale, che così è posto in salvo e messo al riparo da qualsiasi distruzione. L'unica forma di «trascendenza» ammessa da Leopardi è *lo scarto che specifici comportamenti umani segnano rispetto al ciclo naturale di produzione-distruzione*, creando una diversa «seconda natura», non mimetica di quel ciclo, ma comunque non capace di sottrarsi al destino naturale di distruzione comune a tutta la realtà. «Anche tu presto alla crudel possanza / Soccomberai del sotterraneo foco», ammonisce nei versi finali *La ginestra*.

La comprensione materialistica del sublime non significa dunque in Leopardi la possibilità di spiegare il sentimento del sublime per mezzo delle sue cause fisiologiche, come p. es. in Burke o addirittura in qualche pagina kantiana delle *Osservazioni*<sup>66</sup>. Indica piuttosto la irriducibilità di ogni vera vita umana alla natura, intesa come «legalità», ordine «economico» di produzione-distruzione, in cui l'esistente non fa che perpetuare l'esistenza; e insieme la rinuncia ad ipostatizzare il rifiuto dell'adesione all'ordine naturale in un

65 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* cit.; trad. it. cit., p. 95.

66 Per Burke cfr. tutta la quarta parte della *Enquiry*, in particolar modo la spiegazione del sublime suscitata dagli oggetti visivi (E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. by J.T. Boulton, London, Routledge and Kegan Paul, 1958 (1757, 1759<sup>2</sup>), trad. it. a cura di G. Miglietta e G. Sertoli, Palermo, Aesthetica, 1992<sup>4</sup>, pp. 141-166, spec. pp. 146-148); per Kant si veda la relazione istituita tra i tre diversi tipi di sentimento che definiscono il carattere morale e i tre temperamenti (I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* cit., trad. it. cit., pp. 305-310).

luogo altro dalla natura, in cui trovare rifugio e salvezza – intendendo questa volta per natura la totalità dell'ente, che produce quell'ordine ma insieme *anche* disordine. Sublime è la noia, la conoscenza, l'amore, che sono sentimenti e attitudini non integrabili, perché eccedenti e superflui, rispetto all'economia dell'ordine naturale. Ma tale sublimità non è segno dell'appartenenza dell'uomo ad un altro luogo: la natura stessa, secondo la matura riflessione leopardiana (lo «stratonismo»), produce un'immensa quantità di creature superflue, inadatte a conservarsi, vivere e riprodursi. Che è come dire: la natura stessa spreca, crea eccedenza, scarta dalla sua «razionalità» economica. *Il sublime è la forma dell'eccedenza* – naturale, perché prodotto dalla natura, non naturale, perché contrastante con «gli stupefacenti ordini dell'universo», in cui tutto sarebbe «mirabilm. congegnato p. conservarsi ec.», che noi attribuiamo alla natura come ciclo di produzione-distruzione autoconservantesi<sup>67</sup>.

La poesia è il luogo non ipostatizzabile dello scarto. Anzi, è un non-luogo; è il profumo che la ginestra spande intorno a sé, nel deserto, il dono che essa fa a chi abbia la fortuna di goderne prima che svanisca.

Sovente in queste rive,  
 Che, desolate, a bruno  
 Veste il flutto indurato, e par che ondeggi,  
 Seggo la notte; e su la mesta landa  
 In purissimo azzurro  
 Veggo dall'alto fiammeggiar le stelle,  
 Cui di lontan fa specchio  
 Il mare, e tutto di scintille in giro  
 Per lo vòto seren brillare il mondo.  
 E poi che gli occhi a quelle luci appunto,  
 Ch'a lor sembrano un punto,  
 E sono immense, in guisa  
 Che un punto a petto a lor son terra e mare  
 Veracemente; a cui  
 L'uom non pur, ma questo  
 Globo ove l'uomo è nulla,  
 Sconosciuto è del tutto; e quando miro  
 Quegli ancor più senza alcun fin remoti  
 Nodi quasi di stelle,  
 Ch'a noi paion qual nebbia, a cui non l'uomo  
 E non la terra sol, ma tutte in uno,  
 Del numero infinite e della mole,  
 Con l'aureo sole insiem, le nostre stelle  
 O sono ignote, o così paion come  
 Essi alla terra, un punto

---

67 ZP II, p. 2580 [4510], 16 maggio 1829.

Di luce nebulosa; al pensier mio  
 Che sembri allora, o prole  
 Dell'uomo? (vv. 158-185).

Si ripresenta, in questo bellissimo notturno, un continuo andare e venire dal cielo stellato alla Terra all'uomo e poi dall'uomo alla Terra al cielo con le sue galassie lontanissime rispetto alle quali la nostra appare un punto, come se l'io narrante<sup>68</sup> non solo alzasse gli occhi per contemplare il cielo, ma si facesse stella e galassia per vedere l'infinita piccolezza, la sensibile nullità dell'uomo. La luna, per la prima volta, non illumina più la notte leopardiana. Ancora nel *Canto notturno* era la silenziosa destinataria delle domande del pastore; ora è tramontata<sup>69</sup>. E le stelle sono troppo lontane per ascoltare le domande dell'uomo, che infatti non interroga più. Esse sono il suo muto oracolo, che col loro scintillare indicano il cielo vuoto<sup>70</sup>.

Ma davvero l'io narrante «alza» gli occhi? Se lo facesse, dovrebbe dire «in alto», non «dall'alto». Né è seduto in un luogo elevato, dal quale contempla il cielo: si dice invece seduto alle falde del Vesuvio, quindi presso il mare. Ma la Terra è un «globo»: non è possibile allora che chi parla non alzi gli occhi al cielo ma si immagini piuttosto che il cielo si spalanchi sotto di lui – lui, che lo vede «dall'alto» – come un abisso? E che il «fiammeggiare» delle stelle non sia un elegante petrarchismo, sinonimo per «splendere», ma rimandi piuttosto al «sotterraneo foco» del vulcano?<sup>71</sup>

68 Parlando qui di «io narrante» e in seguito di «enunciante» riprendo alcuni aspetti dell'analisi semiotica della *Ginestra* condotta con risultati interessanti, anche se non sempre condivisibili, da V. Panicara, *La nuova poesia di Giacomo Leopardi. Una lettura critica della «Ginestra»*, Firenze, Olschki, 1997. Sui vv. 158-185 cfr. ivi, pp. 49-54 e 82-85.

69 Infatti la poesia che nei *Canti* precede immediatamente *La ginestra* è proprio la bellissima, e sottovalutata, *Il tramonto della luna*.

70 «Il tema della contemplazione del cielo stellato tende così a configurarsi [...] in una visuale antitetica a quella espressa dal modulo comparativo ormai classico offerto dalle *Notti* di Young. Giacché il *topos* dell'ascesa ideale alle sfere celesti non si risolve – come nella fortunata tradizione letteraria inaugurata dal poeta inglese – nella visione di un ordine cosmico armoniosamente retto da un'intelligenza divina, ma si traduce, al contrario, nell'esperienza vertiginosa dell'assenza di un centro» (A. Ferraris, *L'ultimo Leopardi* cit., pp. 160-161) e dello «spazio vuoto da ogni presenza divina» (ivi, p. 160). Nella *Storia dell'astronomia* il giovanissimo Leopardi aveva ripreso il tema dell'ascesa ideale nei cieli «verso l'Eterno» citando Young e per i medesimi fini apologetici; notevole il fatto che ricorrano espressioni poi riprese venticinque anni dopo nella *Ginestra*: prima la sua abitazione gli appare «un punto», poi la Terra, il Sole, i pianeti, «le migliaia di mondi» gli sembrano «lucicanti granelli di arena» (*TO I*, p. 631; cfr. anche la Terra ridotta a «un punto dell'Universo» dalla rivoluzione copernicana, ivi, p. 673). Sulla presenza in quest'opera adolescenziale di motivi che rimarranno, pur in un contesto teorico rivoluzionato, anche nella produzione matura, cfr. M. Biscuso, *All'ombra delle stelle*, «Critica Sociale» 4 (1998), p. 14.

71 Nella letteratura leopardiana, a mia conoscenza, nessuno si è curato di interpretare il «dal-

Nel cuore stesso del sublime matematico sarebbe insomma insediato il sublime dinamico: la grandezza della natura è una forma della sua potenza. E la potenza si rivela nel «sotterraneo foco» del vulcano, che tutto distrugge. Il Vesuvio è «sterminator», cosparge i campi di «ceneri infeconde» e li ricopre di «impietrata lava»; riduce a rovine ville e palazzi che una volta si alzavano ai suoi piedi, e le città famose «coi torrenti suoi l'altero monte / Dall'igneia bocca fulminando oppresse / Con gli abitanti insieme». Rispetto alla potenza distruttiva della natura l'uomo si rivela per quel che è: una creatura animale indifesa e fragile.

Come d'arbor cadendo un picciol pomo,  
 Cui là nel tardo autunno  
 Maturità senz'altra forza atterra,  
 D'un popol di formiche i dolci alberghi,  
 Cavati in molle gleba  
 Con gran lavoro, e l'opre  
 E le ricchezze che adunate a prova  
 Con lungo affaticar l'assidua gente  
 Avea provvidamente al tempo estivo,  
 Schiaccia, diserta e copre  
 In un punto; così d'alto piombando,  
 Dall'utero tonante  
 Scagliata al ciel profondo,  
 Di ceneri e di pomici e di sassi  
 Notte e ruina, infusa  
 Di bollenti ruscelli,  
 O pel montano fianco  
 Furiosa tra l'erba  
 Di liquefatti massi  
 E di metalli e d'infocata arena  
 Scendendo immensa piena,  
 Le cittadi che il mar là su l'estremo  
 Lido aspergea, confuse  
 E infranse e ricoperse  
 In pochi istanti: onde su quelle or pasce  
 La capra, e città nove  
 Sorgon dall'altra banda, a cui sgabello  
 Son le sepolte, e le prostrate mura  
 L'arduo monte al suo piè quasi calpesta.  
 Non ha natura al seme

---

l'alto», che a me pare tanto rilevante. Il nesso tra il «fiammeggiare» delle stelle e il «sotterraneo foco» del vulcano è invece stato messo in evidenza soprattutto da E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 513-527.

Dell'uom più stima o cura  
Che alla formica (vv. 202-233).

Non c'è quindi in Leopardi la condizione di base per un sublime consolatorio: quella in cui lo spettatore è al sicuro e, anzi, la sua sicurezza è rafforzata dallo spettacolo cui assiste<sup>72</sup>. Da Lucrezio fino a Kant questa era per così dire la condizione trascendentale del sublime: in Lucrezio data dalla conoscenza della natura delle cose, in Kant dall'appartenenza dell'uomo al piano noumenico. Non si tratta, infatti di una condizione empirica, quella che Kant richiede quando delinea le caratteristiche del sublime dinamico: chi prova effettivamente timore non può giudicare del sublime, perché fuggirà, è, infatti, interessato; né può giudicare l'uomo non preparato dalla cultura e quindi limitato alla sensibilità, perché «ciò che è trascendente per l'immaginazione [...] è, per così dire, un *abisso* in cui essa teme di perdersi»<sup>73</sup>. Può giudicare invece chi considera l'oggetto temibile, cioè colui che sa che se volesse opporre resistenza, questa sarebbe vana. Rocce incombenti, nuvole minacciose, uragani, l'oceano in tempesta, «vulcani in tutta la loro violenza distruttiva [...] la loro vista diventa tanto più attraente quanto più è temibile, *purché ci si trovi al sicuro*». Ma questo luogo sicuro non è un luogo fisico: «volentieri diciamo sublimi questi oggetti, perché elevano la forza d'animo sopra la sua abituale mediocrità e ci fanno scoprire *una capacità di resistenza di tutt'altra specie*, che ci incoraggia a poterci misurare con l'*apparente* onnipotenza della natura»<sup>74</sup>.

È ovvio: anche per Leopardi, come per Kant, sublime non è la natura, bensì l'uomo. Ma la differenza è profonda: non l'uomo che sa di appartenere ad un altro ordine, sovranaturale, al regno dei fini e della libertà, e che richiede come suoi presupposti l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio («Libertà

72 Mi riferisco, ovviamente, ai celeberrimi versi che aprono il secondo libro del *De rerum natura*. Sul venir meno nella modernità di questa condizione, cfr. l'analisi ormai classica di H. Blumenberg, *Schiffbrauch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1979, trad. it. a cura di F. Rigotti, Bologna, Il Mulino, 1985. Tuttavia lo studio dell'estetica inglese del Settecento mostra come la condizione di sicurezza sia ancora richiesta per l'esperienza del sublime (esemplare quanto scrive nel 1712 Addison nel n. 418 dello «Spectator»: «Quando contempliamo oggetti orribili, siamo non poco compiaciuti riflettendo che essi non costituiscono per noi un pericolo. Li consideriamo, al tempo stesso, terribili e innocui; perciò, quanto più tremedo è il loro aspetto, tanto maggiore è il piacere che proviamo per la coscienza della nostra sicurezza», in E. Burke, *Inchiesta* cit., p. 180), anche se in Burke compaiono le prime decise oscillazioni tra il diletto che ci procura la consapevolezza di essere al sicuro dinanzi ad un oggetto terribile (cfr. per esempio la ricapitolazione della prima parte, ivi, pp. 81-82), e il diletto che ci proviene direttamente dall'oggetto terribile quando ignoriamo il grado di sicurezza in cui ci troviamo (cfr. nella quarta parte p. es. il sublime suscitato dall'oscurità, ivi, 152-153).

73 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* cit., trad. it. cit., p. 94, cors. M.B.

74 Ivi, p. 97, cors. M.B.

vai sognando, e servo a un tempo / Vuoi di nuovo il pensiero» non potrebbero essere versi rivolti anche contro Kant?)<sup>75</sup>, bensì l'uomo «generoso ed alto» che sa riconoscere senza infingimenti la costitutiva fragilità della condizione umana. Sublime è la nobile natura, che osa conoscere la verità, cioè la tutt'altro che apparente onnipotenza della natura, anche se tale conoscenza non porta alcuna consolazione:

Nobil natura è quella  
 Che a sollevar s'ardisce  
 Gli occhi mortali incontra  
 Al comun fato, e che con franca lingua,  
 Nulla al ver detraendo,  
 Confessa il mal che ci fu dato in sorte,  
 E il basso stato e frale (vv. 111-117)

Questo ardire, modellato sull'esaltazione lucreziana di Epicuro<sup>76</sup>, è uno dei modi in cui può declinarsi il sublime, segno non di una destinazione ultraterrena dell'uomo ma della eccedenza della «nobile natura» rispetto al ciclo di produzione-distruzione.

La «nobile natura» della *Ginestra*, come l'uomo dalla natura grande e nobile del pensiero LXVIII, non ha alcun riparo dinanzi alla violenza immane della natura, alcun luogo sicuro da cui contemplare l'immensa vastità del cosmo<sup>77</sup>.

75 Sertoli ha ben messo in evidenza come nella *Enquiry* di Burke l'esperienza del sublime riveli sia il potenziamento dell'io che la sua perdita, con una significativa accentuazione del secondo aspetto sul primo – un'ambivalenza che aveva attraversato tutto il secolo. Sciogliendo l'ambivalenza nel senso di un potenziamento del soggetto, Kant rappresenterebbe dunque «una reazione» agli esiti della riflessione settecentesca: «chi arrivi alla *Critica del giudizio* dal '700 inglese, ha la netta sensazione che Kant stia ripercorrendo all'indietro – almeno per quanto riguarda il sublime – l'intero sviluppo del pensiero estetico del secolo. Che egli stia tornando, al di là di Burke, alle 'nobili passioni' di Longino e al classicismo dell'età augustea. Nel senso che, attraverso la reimpostazione del problema del sublime (ma poi anche di quello del bello), ciò che Kant ci offre è un recupero dell'umanesimo primosettecentesco *dopo* e *contro* quello che vorremmo chiamare l'antiumanesimo di Burke (nell'*Enquiry*) e di tante forme della cultura e dell'arte del secondo Settecento. Recupero dell'Uomo, della Ragione e della Morale dopo e contro il loro esaurimento» (G. Sertoli, *Prefazione* a E. Burke, *Inchiesta* cit., pp. 32-33).

76 Cfr. Lucr. *De rerum natura* I, 66-67.

77 Vale la pena ricordare un passo della *Scienza della logica* in cui Hegel connette sublime kantiano e noia, sebbene in un significato decisamente diverso rispetto a Leopardi. Polemizzando con «la cattiva infinità» nella forma del «progresso quantitativo all'infinito», Hegel riporta la celebre conclusione della *Critica della ragion pratica* come esempio di una delle moderne «tirate», ritenute prodotti sublimi, nelle quali, conformemente allo spirito della modernità, la sublimità non rende grande l'oggetto bensì il soggetto, «che inghiottisce in sé quantità così grosse». E commenta sarcasticamente: «Questa esposizione, oltre a riassumere il contenuto dell'elevarsi quantitativo in una ricchezza pittorica,



Già la noia riconosceva il coinvolgimento dello spettatore dinanzi all'infinito che si squadernava dinanzi a lui senza soddisfarlo. *La ginestra* abbandona il registro gnomico e insieme paradossale dell'aforisma, per cancellare la distinzione stessa fra spettatore e spettacolo. «Qui ti mira e qui ti specchia», dirà l'enunciante, cioè la voce del poeta, al suo secolo «superbo e sciocco». Ciò che lo spettatore vede è la sua stessa vicenda: la vista delle distruzioni prodotte dal vulcano, delle città riedificate sopra le rovine delle antiche che fanno alle nuove da sgabello è lo specchio dell'inevitabile ciclo di produzione e distruzione della natura. La sublimità è allora nella scelta di non accrescere il dolore che naturalmente si produce, nell'amicizia e nella condivisione fraterna della propria condizione, nel conoscere il vero senza inventarsi illusioni consolatorie, nel canto poetico in cui si raccolgono e si nobilitano l'amore e la conoscenza.

E tu, lenta ginestra,  
 Che di selve odorate  
 Queste campagne dispogliate adorni,  
 Anche tu presto alla crudel possanza  
 Soccomberai del sotterraneo foco,  
 Che ritornando al loco  
 Già noto, stenderà l'avarò lembo  
 Su tue molli foreste. E piegherai  
 Sotto il fascio mortal non renitente  
 Il tuo capo innocente:  
 Ma non piegato insino allora indarno  
 Codardamente supplicando innanzi  
 Al futuro oppressor; ma non eretto  
 Con forsennato orgoglio inver le stelle,

---

merita lode soprattutto per la maniera veritiera ond'essa indica quel che finalmente accade a questo elevarsi: il pensiero soccombe, si finisce colla caduta e colle vertigini. Ciò che fa soccombere il pensiero, e produce la sua caduta e le sue vertigini, non è altro che la *noia* [*Langeweile*] della ripetizione, la quale lascia che un limite scompaia e poi si ripresenti e di nuovo scompaia, e che quindi perpetuamente l'uno sorga e perisca *per* l'altro, e l'uno *nell'*altro, nell'al di là l'al di qua, nell'al di qua l'al di là, dando soltanto il sentimento dell'*impotenza* di questo infinito o di questo dover essere, che vuol sottomettersi il finito, e non può» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1832, ora in *Werke. Theorie-Werkausgabe*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1993<sup>3</sup> (1986), Bd. 5, pp. 264-265, trad. it. a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1978, vol. I, pp. 302-303). La noia suscitata dal girare a vuoto dell'intelletto è segno per Hegel dell'insufficienza dell'intelletto; la noia generata dall'incapacità di ogni oggetto di soddisfare il desiderio è segno per Leopardi dell'eccedenza del desiderio che si fa sentire nella carne. Per comprendere il senso della polemica antikantiana di Hegel fondamentale è il saggio di R. Bodei, «*Tenezza per le cose del mondo*»: *sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, 1981, pp. 179-218.

Né sul deserto, dove  
E la sede e i natali  
Non per voler ma per fortuna avesti;  
Ma più saggia, ma tanto  
Meno inferma dell'uom, quanto le frali  
Tue stirpi non credesti  
O dal fato o da te fatte immortali (vv. 297-317).

## LEGGI E CONFLITTO SOCIALE IN VICO

MARCO VANZULLI

La riflessione vichiana sulle leggi e sugli istituti giuridici costituisce certo la principale via d'accesso al sapere enciclopedico sul mondo civile racchiuso nella *Scienza Nuova*. La questione, che Vico affrontava all'interno dei suoi studi di romanistica, del significato da attribuire alla trasformazione storica degli istituti giuridico-politici è all'origine della più ampia conversione in senso antropologico del suo pensiero. Molti dei temi trattati da Vico risentiranno in modo duraturo della loro origine come problemi giuridici, e possono così essere osservati sotto entrambi gli aspetti, quello di uno studio vertente sul «diritto universale» prima, e quello di uno studio successivo, da esso germogliato, sulla «comune natura delle nazioni»<sup>1</sup>. D'altra parte, proprio perché Vico non tratta mai le questioni giuridiche nella loro tecnica separatezza, ma ha l'invincibile tendenza ad ampliare lo sguardo della propria analisi facendone delle indagini in cui emergono, come differenti livelli, il piano politico, sociale, antropologico – e, in un primo tempo, proprio perché ciò giova alla risoluzione della problematica giuridica di partenza –, il contenuto della *Scienza Nuova*, certo rivoluzionato e diversamente strutturato, finisce coll'apparire uno sviluppo naturale delle opere di diritto, secondo una falsariga che si può osservare già all'interno del *Diritto Universale*, come evoluzione del *De constantia iurisprudentis* rispetto al *De Uno*.

Si cercherà qui di vedere, in modo esclusivo, il rapporto tra la *legge* e il *conflitto sociale*, tralasciando il più vasto ordine di considerazioni che fatalmente chiamano in causa la dinamica del mondo civile delle «nazioni», «le modificazioni della nostra medesima mente umana». Non si affronteranno, rispetto al tema esposto, questioni di critica a proposito delle differenze tra le singole opere vichiane, e, anche se ci si riferirà in misura maggiore alle opere giuridiche, in cui il rapporto tra legge e conflitto è trattato in modo più specifico, considereremo il complesso *Diritto Universale - Scienza Nuova* come un'unità. Per Vico stesso si trattava del resto di un'unica ricerca.

---

<sup>1</sup> Lo stesso Vico considera il *Diritto Universale* come «un abbozzo» della *Scienza Nuova prima*. Cfr. G.B. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, p. 78. Cfr. anche B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1980<sup>4</sup> (1911), p. 41 e G. Fassò, *Il problema del diritto e l'origine storica della «Scienza Nuova» di G. Vico*, «Atti della Accademia Pontaniana», vol. XXVI, 1977, pp. 139-148.

Il motivo dello sviluppo socioculturale raggiunge dunque nella *Scienza Nuova* un orizzonte problematico molto più ampio, ma al suo interno i risultati della riflessione sulla storia romana, sui suoi istituti giuridico-politici, sul linguaggio arcaico delle leggi, per quanto modificati in un'opera che presenta un nuovo piano tematico, tendono appunto sostanzialmente a confluire e a riproporsi. Così, non aveva forse Bodin frainteso la storia romana tutta, e stabilito un ordine errato nella successione delle forme di governo, per non aver saputo attribuire a parole tanto semplici quali «popolo», «re» e «libertà» il corretto significato che possedevano presso gli antichi romani, lontano ormai da quello loro riconosciuto dai moderni?<sup>2</sup> Allo stesso modo, le leggi antiche e le parole che le compongono, tutte da interpretare, rimandano alle vicissitudini sociopolitiche dei popoli, del popolo romano, il popolo della giurisprudenza, in modo eminente<sup>3</sup>.

Nel processo socioculturale che Vico compone, non si dà età dell'oro, se non in un senso assai ristretto, o secondo il significato prevalente, datogli dall'ermeneutica mitica dell'età favolosa che lo riconduce a trasposizione di contenuti economico-sociali<sup>4</sup>. Lo stato quasi animalesco dell'umanità delle origini si risolve in società con l'affermarsi della vita stanziale-agricola, attorno a cui si coagulano i tratti culturali di una formazione sociale arcaica: possesso familiare della terra, religione degli auspici e diritto «divino» non scritto. Da questa società originaria, a carattere «feudale» – fondata da un lato sulla dicotomia della stratificazione sociale di *patres* e *clientes*, e dall'altro sulla gerarchia interna ai rapporti di parentela –, ha inizio il processo civilizzatore. La sua storia è la storia di un conflitto, la cui ragione profonda risiede nell'*u-guaglianza di natura* degli uomini: la distinzione tra *eroi*, detentori di tutta la proprietà e dell'arcano del diritto, e *famoli*, deprivati economicamente e giuridicamente, è in se stessa fattore di disequilibrio e non può mantenersi. Con la sollevazione dei servi, nasceranno, l'uno come riflesso dell'altro, gli *ordini* dei plebei e dei patrizi, lo stato aristocratico, e con ciò si sarà avviata la lotta di classe, che darà forma alla costituzione giuridico-politica dello stato<sup>5</sup>. Tale lotta è da Vico descritta come contesa eminentemente giuridica, per i diritti di possesso, civili e politici, contenente in sé la storia economica e sociale. La questione della proprietà agraria si risolve attraverso successive leggi, che indicano, nei loro gradi, il tipo di formazione sociale, ossia la forma

2 G.B. Vico, *Opere cit.*, pp. 747-748.

3 Cfr., per esempio, G.B. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 729.

4 Cfr., per il primo caso, G.B. Vico, *Opere giuridiche cit.*, p. 445; per il secondo, G.B. Vico, *Opere cit.*, 1990, p. 417.

5 «Atque haec duum corporum intra unas urbes diversitas erit nobis fons politiae, historiae et iurisprudentiae romanae universae» (G.B. Vico, *Opere giuridiche cit.*, p. 607).

di composizione del conflitto, a cui corrispondono. Più in generale, i plebei lottano prima per un diritto equo, che li garantisca dall'essere trattati come «servi degeneres»; poi per il diritto alle nozze civili e religiose, i «connubia», per potere trasmettere nome ed eredità; quindi per le cariche di governo, gli *imperia*, per accrescere il proprio potere pubblico; ed infine per i *sacerdozi*, ovvero per il controllo del potere che più a lungo i patrizi riescono a tenere arcano e inaccessibile, quello religioso. La gradualità delle rivendicazioni plebee è considerata da Vico come un ordine ammirevole<sup>6</sup>. Dagli *asili* alle *repubbliche popolari* e alle *monarchie*, si disegna la *storia ideal eterna*<sup>7</sup>.

Il cammino della plebe verso l'uguaglianza giuridica è lungo e tormentato, con i patrizi che mantengono strenuamente lo *ius nexi*, la servitù feudale, fin dentro la repubblica popolare, quando i plebei hanno ormai ottenuto un equo diritto privato del nesso, in uno stato a questo punto basato sul censo: lo *ius nexi* ricompare allora come servitù per debiti<sup>8</sup>. La storia di Roma è così storia di un conflitto. Se i soggetti sono due, l'elemento che dà la direzione civilizzatrice al processo è la classe subalterna: «Guerreggiò dunque la plebe romana sotto il nodo di Romolo per la vita che aveva salva nel di lui asilo. Guerreggiò poi sotto il nodo di Servio Tullio per la libertà naturale che per lo censo aveva col naturale dominio de' campi, che sarebbe a lei stata tolta con la schiavitù; e per la vita e per la libertà fansi ostinatissime le guerre. Ma la plebe finalmente sotto il nodo della legge delle XII Tavole, nella quale i padri, rilasciatole il dominio ottimo de' campi, chiusero gli auspici pubblici dentro il lor ordine, guerreggiò per la libertà civile e per fini veramente magnanimi»<sup>9</sup>. Nelle epo-

6 Ivi, p. 699.

7 Proprio la concezione del diritto come lotta tra gruppi sociali è stata l'intuizione che ha permesso a Vico di comprendere le leggi della trasformazione delle istituzioni, giuridiche e politiche, che avviene attraverso la lotta medesima. Cfr. D. Pasini, *Diritto, società e stato in Vico*, Napoli, Jovene, 1970, p. 72. Cfr. anche la seguente osservazione di Sergio Landucci, che riportiamo perché mette in luce il carattere generale, al di là della storia romana, di questo modello: «La genesi dello stato politico non può pensarsi se non a partire da conflitti sociali, derivanti da una divisione di interessi e di potere prodottasi all'interno di comunità inizialmente – nello stadio delle 'famiglie di soli figlioli' – semplici e concordi. Anche nel caso specifico degli 'americani', Vico insiste sulla presenza di schiavi nelle loro 'famiglie' per il medesimo motivo teorico: per rendere plausibile un avviarsi tale di quei popoli verso la 'civile potestà', fuori della situazione patriarcale, quale egli [...] riteneva ormai maturo ed imminente allorché erano stati scoperti dagli europei» (S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari, Laterza, 1972, p. 285).

8 G.B. Vico, *Opere giuridiche* cit., p. 657.

9 G.B. Vico, *Opere* cit., p. 1074. «La repubblica aristocratica nasce e si mantiene come le medioevali (e moderne) *optimatum respublicae* 'per difendersi dalla plebe' e 'con la pubblica violenza': e la scienza delle leggi resta arcano possesso dei nobili. Così mentre le plebi si legano sempre più al processo produttivo, gli ottimati se ne distaccano e rinserrano ogni loro attività nell'elaborazione e amministrazione delle leggi: in essi si veste l'*auctoritas*, mentre la *libertas* diventa sempre più un'esigenza delle plebi che aspirano a un nuovo

che democratiche e monarchiche, è superata la distinzione degli uomini in un'umanità inferiore e in una superiore, diviene effettivo il riconoscimento di «essere uguali in ragionevole natura, che è la propria e vera natura dell'uomo», con la conseguenza del dovere «di comunicare tra esso loro egualmente le ragioni dell'autorità, sulla stessa riflessione che i deboli desiderano le leggi e i potenti non vogliono pari»<sup>10</sup>.

La dignità XCV riassume l'andamento tipico del corso civile in una sintesi straordinaria: «Gli uomini prima amano d'uscir di suggezione e disiderano uguaglià: ecco le plebi nelle repubbliche aristocratiche, le quali finalmente cangiano in popolari; dipoi si sforzano superare gli uguali: ecco le plebi nelle repubbliche popolari, corrotte in repubbliche di potenti; finalmente vogliono mettersi sotto le leggi: ecco l'anarchie, o repubbliche popolari sfrenate, delle quali non si dà peggiore tirannide, dove tanti son i tiranni quanti sono gli audaci e dissoluti delle città. E quivi le plebi, fatte accorte da' propri mali, per trovarvi rimedio vanno a salvarsi sotto le monarchie; ch'è la legge regia naturale con la quale Tacito legittima la monarchia romana sotto di Augusto, 'qui cuncta, bellis civilibus fessa, nomine 'principis' sub imperium accepit'»<sup>11</sup>. Con Augusto, principe che, in virtù di un patto, si eleva al di sopra del conflitto di classe, il conflitto medesimo non viene meno; il suo stato è «repubblica natura regia constituta, optimatibus et libertati commixta». Dal punto di vista giurisdizionale, Augusto avoca a sé il diritto di proporre le leggi tribunicie, «quae libertati faverent», favorevoli cioè al popolo, mentre lascia ai

---

stato» (G. Giarrizzo, *Alle origini della medievistica moderna. Vico, Giannone e Muratori*, in Vico. *La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 23).

10 G.B. Vico, *Opere cit.*, p. 1075. «I patrizi credevano nei 'mores', i plebei nelle 'leges'. La spinta a legiferare venne dalle richieste dei plebei. La storia del diritto romano rappresentò dunque una serie di tentativi con cui i patrizi cercarono di placare i loro subordinati. Essa contrassegnò l'evoluzione dall'aristocrazia alla democrazia» (A. Momigliano, «Bestioni» ed «eroi» nella «Scienza Nuova» di Vico, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, p. 220). Lo sviluppo, anche legislativo, della società appare così un «libero gioco di paure», in cui una paura nuova si contrappone «a quella originaria posta a fondamento della *auctoritas* e che deriva invece dalle esigenze di egualità delle masse. Senza questa seconda paura la società non avrebbe sviluppo; se la paura restasse a senso unico (cioè se corrispondesse soltanto al timore che le leggi incutono) la società resterebbe bloccata nel suo corso ad uno stadio di illibertà e di tirannia. La paura quindi gioca anche in senso opposto come paura della egualità naturale, come richiesta della eguaglianza, e corrispondente pressione delle masse. Ed è da questo incontro-scontro che si diparte la possibilità del corso storico e si inizia il consumo della *auctoritas* [...]. Dal pensiero vichiano non deriva nessuna teoria liberale o democratica del potere politico e della organizzazione sociale; ma questa teoria dell'equilibrio delle forze-paure le sostituisce in certa misura» (N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico, Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. XXXIX e LIV).

11 G.B. Vico, *Opere cit.*, p. 531.

consoli le leggi consolari, giovevoli invece ai patrizi, sulle quali ricade l'odio popolare<sup>12</sup>. La legge è, di regola, una temporanea risoluzione del conflitto che sorge dal corso del processo socioculturale di un popolo. Col principato, legge e conflitto sociale perdono, in una certa misura, quel legame che le congiungeva in modo diretto, si scindono e, per mezzo di tale separazione, il principe ridisegna un conflitto immaginario che si situa tutto sul piano del politico, leggi tribunicie *versus* leggi consolari. Si tratta della necessità del principe di mantenere il consenso popolare manifestandosi, agli occhi dei sudditi, come risolutore di un conflitto che, sul piano sociale, egli non tocca in modo così radicale, ma riproduce e rappresenta sul piano politico, imponendosi al popolo come suo difensore. La legge tribunicia è realmente favorevole al popolo, ma il suo effetto a livello dell'immaginario politico è ben più potente del suo effetto sociale, temperato da misure legislative opposte. Ormai nell'epoca del «diritto equo», il sovrano imita, in una certa misura, il ruolo dell'antico tiranno negli stati oligarchici, che, proprio proponendo il «diritto equo, cercava di assicurarsi il favore della moltitudine contro i pochi dell'ordine patrizio<sup>13</sup>.

Appare ben chiaro, nel discorso vichiano, che, nonostante la reciproca e indissolubile relazione, il piano sociale e quello politico si presentano come due distinti *livelli* di una formazione sociale. Così, a uno stesso conflitto sociale possono darsi soluzioni politiche diverse, non in modo arbitrario – non può aversi per una formazione sociale di tipo *eroico* arcaico, la forma politica della democrazia o della monarchia assoluta, perché nell'età eroica il conflitto sociale vede i plebei nella posizione di ceto subalterno in una fase incipiente della lotta verso l'uguaglianza giuridica –, ma secondo una casistica dei governi misti che, nella parte centrale del *De Uno*, Vico svolge, in modo assai dettagliato. Credo che questa – l'analisi del rapporto tra diritto e forma di stato – sia una delle parti più riuscite del *De Uno*, perché quasi tutto il rimanente contenuto dell'opera del 1720, quando sarà ricomposto nella *Scienza Nuova* (anzi, già a partire dal *De constantia iurisprudens*), se non scomparirà, subirà comunque una trasformazione nel senso di un approfondimento e di un riordinamento epistemologico generale.

La legge è allora per Vico il *medium* attraverso cui il sociale e il politico s'incontrano<sup>14</sup>. Pertanto, le leggi, sebbene in linea generale indichino la natura

12 G.B. Vico, *Opere giuridiche* cit., pp. 219 e 227.

13 Cfr. su ciò, *ivi*, p. 725. «Da quelle che Vico chiama 'le grandi monarchie ne' loro costumi umanissime' non era il caso di aspettarsi promulgazioni di nuove leggi agrarie. Anzi, una delle finzze di Vico è di aver capito che la legislazione ebbe un ruolo meno importante in Roma durante il principato che durante la repubblica. Egli riluttava a concepire la transizione dalla democrazia alla monarchia in termini di un'evoluzione legislativa» (A. Momigliano, «Bestioni» ed «eroi» nella «Scienza Nuova» di Vico cit., p. 225).

14 Di qui, la funzione socializzante del diritto: «la funzione del diritto è proprio quella di temperare, disciplinandole e limitandole, le contrastanti volontà degli individui e dei

razionale dell'uomo, e l'ordine «eterno» che si ravvisa nelle cose civili – perché sono *di per sé* elemento tendenzialmente parificatore nel senso dell'equità giuridica, come mostra l'immediato vantaggio che, anche nell'epoca della rigida giurisprudenza arcaica, ne hanno tratto i plebei<sup>15</sup> –, sono da interpretarsi innanzitutto attraverso il contesto politico in cui sorsero e che, a loro volta, peraltro, consentono di chiarire<sup>16</sup>. È vero infatti che «se avessimo la storia delle antiche leggi de' popoli, avremmo la storia de' fatti antichi delle nazioni», secondo questa successione delle vicende civili: dalla natura degli uomini escono i loro costumi, dai costumi i governi, dai governi le leggi, dalle leggi gli abiti civili, dagli abiti civili i fatti pubblici costanti delle nazioni<sup>17</sup>. Come si vede da questo *climax*, le leggi occupano appunto una posizione mediana. Esse sono espressione dei governi, favoriscono e sanciscono al tempo stesso una determinata sistemazione del conflitto sociale. Le leggi consolari, ad esempio, sono generalmente favorevoli all'ordine patrizio, anche nel governo misto, «in optima temperie libertatis et optimatum», e, come si è visto, anche nel principato, ma in determinati frangenti i patrizi possono usarle a favore del popolo, e della plebe in particolare, per ingraziarsela<sup>18</sup>, sia perché l'ordine nobiliare è scisso e il dissidio al suo interno prevale momentaneamente sulla lotta nei confronti dell'ordine opposto, sia, in generale, per quietare la plebe.

Durante la repubblica, l'antica giurisprudenza, in mano al patriziato, è tenuta arcana, soprattutto per quanto riguarda ciò che ha attinenza al diritto privato, dove, sulla legge, tende a prevalere il costume. Di quest'ultimo si occupano le leggi tribunicie, favorevoli al popolo e destinate ad emendare, in direzione dell'uguaglianza, ciò che era sentito come ingiustizia<sup>19</sup>. La stessa funzione è svolta dalla figura del pretore, che corregge nel senso dell'equità le formule invariabili delle antiche leggi, estendendo sempre più il proprio ambito d'intervento<sup>20</sup>. La giurisprudenza romana appare così come l'incontro

---

gruppi sociali, in modo da rendere possibile la loro pacifica e ordinata esistenza [...]. Il diritto è, quindi, legge di socialità, temperamento ed equilibrio, storicamente vario e variabile, delle utilità, degli interessi, delle esigenze individuali e collettive. E sta proprio qui la funzione civile, perenne ed indispensabile, del diritto. Senza il diritto, infatti, la lotta, l'inesauribile contrasto tra le volontà e le utilità degli individui e dei gruppi sociali non può che risolversi e ridursi a lotta violenta, cioè a guerra, a caos, ad anarchia» (D. Pasini, *Diritto, società e stato in Vico* cit., p. 111).

15 G.B. Vico, *Opere giuridiche* cit., p. 637.

16 «Le leggi perciò debbon essere ministrate in conformità de' governi e, per tal cagione, dalla forma de' governi si debbono interpretare» (G.B. Vico, *Opere* cit., p. 876). Sulla concretezza politica del diritto in Vico, cfr. A. Bizzarri, *Introduzione al Vico «politico»*, «Corvina» 11 (1941), pp. 718-721.

17 G.B. Vico, *Opere* cit., p. 1083.

18 G.B. Vico, *Opere giuridiche* cit., p. 227.

19 Cfr. *ivi*, p. 251.

20 *Ivi*, pp. 283-287.



di due modelli, quello *spartano*, proprio di uno stato oligarchico, in cui si custodiscono le antiche leggi come principale strumento di mantenimento dell'ordine sociale; e quello *ateniese*, proprio di una democrazia, in cui le leggi vengono liberamente e continuamente corrette affinché sempre più si avvicinino alla realtà politica e sociale che devono regolare<sup>21</sup>. A Roma il conflitto è stato secolare, ed è continuato anche dopo l'instaurazione della repubblica; l'equilibrio tra i due ordini contrastanti, l'aristocratico e il popolare, si è trovato innanzitutto sul piano giuridico<sup>22</sup>. Per esempio, nella lunga epoca romana di repubblica popolare temperata dalla componente aristocratica senatoriale, la condotta legislativa del senato tende a rispettare fedelmente l'ordine stabilito e la consuetudine, mentre la parte politica che sostiene la plebe delibera sempre in modo straordinario al di fuori dell'ordine civile tradizionale<sup>23</sup>.

Secondo un linguaggio che Vico usa, le leggi hanno un carattere *naturale*, ovvero razionale, nella democrazia e nella monarchia – soprattutto in quest'ultima, completamente svincolata da qualsiasi rispetto e compromesso con la tradizione e la solennità della giurisprudenza arcaica –, mirano cioè all'*e-quità* naturale, mentre hanno un carattere *politico* – di difesa dell'ordine – nello stato aristocratico<sup>24</sup> – il quale, del resto, originariamente, cerca di mantenersi il più a lungo possibile sui costumi dei padri, evitando il governo delle

21 Ivi, p. 291.

22 «Il diritto di Roma si forma attraverso il conflitto tra patrizi e plebei; proprio nella comprensione di questa drammatica contrapposizione di forze è, per servirci delle parole del Vico, una *chiave dell'intera storia romana*. Dal conflitto esce un nuovo diritto, che riesce a contemperare due elementi importanti: l'elemento tradizionale, di cui sono custodi i Patrizi; le necessità nuove della vita sociale, di cui sono rappresentanti le classi popolari. Il grande merito dei Romani, per usare sempre parole del Vico, sta nell'aver saputo conciliare la custodia della *ragione* con la libertà di emendare le leggi [...]. In ciò sta, in conclusione, nel pensiero del Vico, l'eccellenza del diritto privato di Roma, già nella sua prima, antica formazione, così spontanea come riflessa: nell'aver cooperato all'equiparamento delle classi sociali sotto la luce, ideale e pratica, del supremo interesse della società. Ond'è che la *uguaglianza* e la *libertà* dei soggetti del rapporto giuridico non sono concepite, in quell'antica società, se non come *posizioni di limite*; alle quali i singoli devono adattare l'animo, per accedervi volentieri, in nome di una suprema solidarietà» (B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico*, Firenze, Le Monnier, 1936, pp. 363 e 372).

23 G.B. Vico, *Opere giuridiche* cit., p. 301.

24 Ivi, pp. 295, 325 e 729. La distinzione del carattere *politico* e *naturale* delle leggi non ne invalida il ruolo civilizzatore generale, perché «il trionfo della morale e della filosofia si attua proprio nella concreta lotta politica, considerata provvidenziale, il che vuol dire non sfrenata, non barbara, non *ex lege*, ma ordinata, pur nei suoi contrasti, da una legge naturale o non naturale, da uno *ius gentium* [...] l'umanità consiste in un rapporto, in un rapporto giuridico che impedisce ai termini in lotta di annientarsi nell'interesse stesso della fecondità della lotta. È questo per Vico il diritto naturale, ciò che la maggior parte degli uomini sentono come giusto: non è l'umanità dei pigri che alla lotta si sottraggono, ma l'umanità di coloro che nelle loro azioni particolari sentono di realizzare una funzione valida per i loro nemici.

leggi, introdotto suo malgrado. Se, da un lato, la libertà popolare sembra a Vico la forma politica più confacente all'uguaglianza della natura umana, dall'altro, la sua precarietà le consente una breve e incerta esistenza, la cui fase più stabile coincide con quel momento in cui essa non si è effettivamente ancora del tutto affermata sull'antico dominio patrizio: è la durezza del conflitto che ne dà l'equilibrio. Quella stessa durezza del conflitto che è stata la causa prima della gloria del popolo romano, la quale è scaturita dalla lotta indefessa dei plebei contro le prevaricazioni dei patrizi, e dall'ostinata difesa, da parte di questi ultimi, del proprio ordine<sup>25</sup>.

Il potere di legiferare è dunque oggetto di un secolare contendere, perché è esso il luogo *politico* in cui si *risolve, grado per grado, il conflitto sociale*. La giurisprudenza tutta nobile dell'epoca *eroica* passa – attraverso molte soluzioni di compromesso rispecchianti ciascuna un particolare stato dei rapporti di forza tra gli ordini della società – al popolo, dopo una lunga fase di repubblica mista di governo aristocratico e popolare, per giungere infine nella mani di uno solo, il *princeps*, moderatore *super partes* di un conflitto che non riesce più a regolarsi nel *politico*, nelle *leggi*, ma si logora in una guerra di fazioni senza più ordine né direzione. Si avrà allora un potere *politico* superiore alle leggi, un Leviatano prodotto da un patto *storico* e non meramente *razionale*, in cui si corona il processo civilizzatore. Nella democrazia e nella successiva monarchia, si raggiunge «l'æquum bonum', considerato dalla terza specie di ragione (che qui era da ragionarsi), la quale si dice 'ragion naturale', e da' giureconsulti 'æquitas naturalis' vien appellata, della quale sola è capace la moltitudine. Perché questa considera gli ultimi a sé appartenenti motivi del giusto, che meritano le cause nell'individuali loro specie de' fatti; e nelle monarchie bisognano pochi saggianti di Stato per consigliare con equità civile le pubbliche emergenze ne' gabinetti, e moltissimi giureconsulti di giurisprudenza privata, che professa equità naturale, per ministrare giustizia a' popoli»<sup>26</sup>.

---

Da ciò l'*ius gentium*, la lotta sì, il diritto di lottare, ma regolato in modo da non presentare mai un punto di vista come esclusivo, come l'unico, in modo da distruggere il diritto stesso alla lotta» (E. Paci, *Ingens sylva*, Milano, Bompiani, 1994 (Mondadori, 1949), pp. 152 e 169).

25 Lezione machiavelliana: «[...] coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasiminino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma [...] e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro» (N. Machiavelli, *Discorsi* I,4, «Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella republica»). Machiavelli è tuttavia criticato da Vico per non avere compreso il carattere specifico [*genus ipsum*] della repubblica romana, la chiave per intenderne la storia trovandosi nella contesa giuridica tra patrizi e plebei. Machiavelli avrebbe indicato la causa della grandezza romana in alcuni istituti politici e militari, senza collegarli tra di loro e soprattutto senza coglierne il fondamento nel peculiare conflitto socio-politico da cui sono sorti (G.B. Vico, *Opere giuridiche* cit., pp. 703-705).

26 G.B. Vico, *Opere* cit., p. 875.

Giuseppe Giarrizzo ha mostrato come quello dell'*aequitas naturalis* della Roma imperiale non sia però, per Vico, sotto tutti gli aspetti il miglior governo auspicabile, perché, con la sua separazione di diritto pubblico e diritto privato, è all'origine di un processo di alienazione al *vulgus* dell'utilità comune, quando invece, nel periodo repubblicano, Vico aveva visto prevalere un'*aequitas civilis*, che univa *iustum* ed *aequum*<sup>27</sup>. Congiungendo strettamente la nozione di legge al conflitto sociale, Vico non ha un intento meramente descrittivo. Non a caso si è ritenuto che gli interessi che hanno dominato costantemente il lavoro di Vico fossero «rivolti verso l'ordinamento sociale e giuridico della comunità umana, e verso le condizioni che lo rendono possibile». In questo senso Vico ha ammirato Grozio più di tutti gli altri suoi «autori», perché «è il filosofo del diritto naturale universale, inteso come espressione della ragione umana in quanto regolatrice dei rapporti tra gli uomini»<sup>28</sup>. E allora Vico, nella cui intera opera sarebbe motivo ricorrente una tensione antifeudalistica, prova, *con scienza*, che nell'età della ragione, fiorita in tutta l'Europa d'inizio Settecento, il dominio della nobiltà è sfasato rispetto al piano storico, e perciò superato<sup>29</sup>. Il ruolo civile del sapiente è inti-

27 G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, in *Vico, la politica e la storia* cit., p. 83. «Poiché è evidente la fragilità dell'equilibrio politico-sociale, che si regge nella tensione tra chi conserva e chi aspira al nuovo, occorre prendere atto, rigettando al tempo stesso le spiegazioni fatalistiche o casualiste, e provvedere a quelle riforme opportune, urgenti, che restituiscano l'*ordo naturalis* entro il 'certo' dell'*ordo civilis*. Il che in concreto vuol dire chiamare agli *honores* quelli che son capaci e degni, conciliando in tal modo *ratio* e *auctoritas*: ad essi è affidato il compito di *redigere in ordine* gli ottimati (*seu barones*), quando essi si trasformano in *minuti tyranni*, di interpretare il giusto attraverso l'equo, di usare l'eloquenza (ove occorra) per indurre la *plebs* ad accogliere il 'senso comune', e facendo in tal modo della *respublica* la via per ritrovare autenticamente, attraverso il *certum*, il *verum* della condizione umana» (ivi, p. 122). Cfr. del resto questo giudizio di Enzo Paci: «È certo tuttavia che per Vico la libera società popolare rappresenta il valore della storia e, per così dire, il principio ideale e operante che giustifica tutte le sue lotte» (E. Paci, *Ingens sylva* cit., p. 157).

28 N. Abbagnano, *Introduzione* a G.B. Vico, *La Scienza Nuova e altri scritti*, Torino, UTET, 1976<sup>2</sup> (1952), pp. 10-11.

29 Cfr. su ciò A.C. Hart, *La teoria vichiana sulla successione delle forme di stato e le sue implicazioni politiche*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» 17-18 (1987-1988), pp. 158-160. È stato anche sostenuto che più che alla nobiltà, ormai in crisi di fronte all'ascesa impetuosa del cetto civile, Vico guardasse polemicamente ai «cartesiani», cioè a quelle fasce del cetto intellettuale e civile, guidate polemicamente da 'giureconsulti' e da 'togati', che erano impegnate nella difficile lotta di rinnovamento della società meridionale. A queste, che rappresentavano la classe borghese in ascesa, Vico oppone gli irruenti bisogni della *multitudo*, per chiedere un forte potere monarchico capace a controllare e sedare gli aspri conflitti, sociali, politici e culturali» (M. Agrimi, *Presenza di Vico nella cultura veneziana del primo Settecento (La politicità del «De ratione»)*, in AA.VV., *Vico e Venezia*, a cura di C. de Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, Olschki, 1982, p. 73). Per il contesto storico a cui si riferiscono queste valutazioni, cfr. R. Ajello, *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII*, Napoli, Jovene, 1961.

mamente connesso alla comprensione storico-giuridica, e se la legge risulta, nella sua migliore espressione, risoluzione del conflitto, pareggiamento delle contrastanti *utilitates* secondo l'*aequum bonum*, appare chiaro il tentativo di sostenere perlomeno la pianificazione razionale da parte di un governo illuminato ed educatore, i cui sforzi verso lo stabilimento della giustizia sociale si fondino sull'ampio consenso dei cittadini<sup>30</sup>.

---

30 Cfr. il tema dell'esigenza di una *iustitia reatrix* da parte della monarchia, in G. Giarrizzo, *La politica di Vico* cit., pp. 94-95. Cfr. anche Nicola Badaloni, che osserva come, rispetto alle «pressioni sociali», «Vico reagisce presentando un'umanità che si viene liberando dall'incombenza di certezze autoritarie. Egli vuole che la libertà, e anche la verità scientifica, si diffonda a tutti i livelli [...] Vico mostra di possedere alcune 'esplosive' idee sullo sviluppo sociale (si pensi alla teoria delle riforme agrarie) che non ha carattere d'indeterminata necessità ma piuttosto quello di una 'complessione' che fa sì che certi eventi si verifichino in un dato ordine di rapporti interumani e in un determinato stato di cose» (N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Bari, Laterza, 2001<sup>5</sup> (1984), pp. 4-5).

# MARX DOPO LA NUOVA EDIZIONE STORICO-CRITICA (MEGA<sup>2</sup>): LE EDIZIONI DEL PRIMO LIBRO DEL CAPITALE

ROBERTO FINESCHI

Nell'ambito della nuova edizione critica delle opere di Marx ed Engels (la *Marx-Engels-Gesamtausgabe*)<sup>1</sup> sono state pubblicate le diverse edizioni del I libro del *Capitale* curate personalmente dai due autori<sup>2</sup>. Insieme a questi volumi è apparso un manoscritto inedito, redatto da Marx per modificare la I edizione tedesca (1867) in vista della pubblicazione della seconda (1872). Non avendo titolo, il testo è stato redazionalmente battezzato *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals» (Dezember 1871-Januar 1872)* ed è di grande interesse, soprattutto per la questione del rapporto fra sostanza e forma di valore. La pubblicazione di questi materiali ha aperto una nuova prospettiva critica in cui si è tenuto conto dell'ulteriore sviluppo della teoria marxiana dopo il 1867.

Scopo della *prima parte* dell'articolo è presentare un quadro complessivo delle varianti principali che si possono riscontrare fra le diverse edizioni menzionate. La *seconda parte* è dedicata all'analisi più dettagliata di alcuni cambiamenti che ebbero luogo fra la I e la II edizione tedesca, con particolare attenzione al manoscritto inedito menzionato.

## 1. Sul dibattito filologico

### 1.1. *Prima del primo libro.* Vediamo come Marx è giunto alla redazione del I

- 
- 1 Per maggiori informazioni sulla MEGA<sup>2</sup>, cfr. *MEGA<sup>2</sup>: Marx ritrovato*, a cura di A. Mazzone, Roma, Mediaprint, 2002. Vedi anche R. Fineschi - M. Sylvers, *Novità dalla MEGA. La grande edizione storico-critica va avanti*, «Marxismo oggi» 1 (2003), pp. 87-129.
  - 2 Sono state pubblicate le quattro edizioni tedesche, la francese e l'inglese. Cfr. i seguenti volumi della MEGA<sup>2</sup>: II/5 (I ed. tedesca 1867), II/6 (II ed. tedesca 1872; in questo volume è contenuto il manoscritto *Ergänzungen...*, di cui vedi sotto), II/7 (ed. francese 1872/5), II/8 (III ed. tedesca 1883), II/9 (ed. inglese 1887), II/10 (IV ed. tedesca 1890; corrisponde al vol. 23 dei Marx-Engels-Werke: si tratta della versione letta storicamente sulla quale è approntata la traduzione italiana). Tutti questi volumi sono usciti presso l'editore Dietz di Berlino, fra il 1983 ed il 1991. In particolare nel prosieguo saranno usati i seguenti volumi della MEGA, citati in forma breve: II/1.1 (K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857-1858, Teil I*, Berlin, Dietz, 1976), II/3.1 (K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie – Manuskripte 1861-1863, Teil I*, Berlin, Dietz, 1976), II/5 (K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, Hamburg, 1867, Berlin, Dietz, 1983), II/6 (K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, Hamburg, 1872, Berlin, Dietz, 1987).

libro del *Capitale*<sup>3</sup>. I risultati della ricerca filologica permettono di affermare schematicamente quanto segue:

1) alla fine dell'estate del 1866 Marx aveva scritto i primi quattro capitoli, mancavano quello sull'accumulazione ed il «sesto inedito»;

2) la stesura del capitolo «zero» su merce e denaro portò tuttavia alla modifica del piano;

3) i problemi della datazione sono legati sostanzialmente alla scomparsa del manoscritto della I edizione tedesca del *Capitale*; è sicuro che Marx lavorasse ancora alla sua stesura mentre parte del I libro era già in corso di stampa. La parte in questione sembra fosse proprio l'appendice sulla forma di valore;

4) si può far risalire al gennaio 1863 l'idea generale dell'inserimento del capitolo su merce e denaro nel corpo del *Capitale*; di tale introduzione non c'è però traccia nel manoscritto 1863-1865;

5) le conferenze *Salario, prezzo, profitto* giocarono un ruolo importante nella concezione del *Capitale*, in modo particolare il capitolo VI su «Valore e lavoro» per il primo capitolo;

6) solo all'inizio del settembre 1866 si prospettò effettivamente la possibilità di inserire il capitolo su merce e denaro nel *Capitale*; non lo era ancora a gennaio. Esso fu terminato probabilmente alla fine di novembre<sup>4</sup>;

7) per la nuova stesura furono importanti le sette annotazioni fatte nell'esemplare personale di Marx di *Per la critica dell'economia politica*: di esse sei furono inserite quasi esattamente, altre furono utilizzate come traccia per la revisione. La loro redazione precedette quindi la stesura del primo capitolo;

8) particolarmente interessanti sono elementi legati alle aggiunte dell'ottobre del 1866, per esempio la connessione fra il I capitolo del primo libro ed il XXIII quaderno del manoscritto del 1861-1863. Questo contiene molto materiale sulla teoria del plusvalore, in particolare estratti da economisti del 1600 e 1700: 25 delle 96 note del I capitolo vengono da quel quaderno, in particolare 8 delle prime 13. Ricorrono spesso autori in precedenza scarsamente considerati, per esempio Barbon. La fonte è ancora il quaderno XXIII. Altri autori qui molto presenti non vengono invece mai citati. Questo dimostrerebbe che Marx non si è basato soltanto sul manoscritto del 1861-1863 per scrivere il primo libro. Ciò sembra mostrare in ogni caso la continuità fra la fine del *Manoscritto 1861-1863* e la stesura del I libro del *Capitale*. Altro indizio che fa pensare all'uso di manoscritti non pervenutici è la presenza nel I capitolo di materiali che non trovano corrispondenza in nessun altro testo noto. Vennero inoltre utilizzati i *Grundrisse*.

3 Cfr. Y. Boldyrew, *Wie und wann entstand das 1. Kapitel der Erstaufgabe des «Kapitals» (1867)?*, «Beiträge zur Marx-Engels-Forschung» 27 (1989), pp. 157-165.

4 Per la ricostruzione dettagliata di tale tesi, cfr. *ivi*, p. 159.

1.2. *Considerazione complessiva sulle diverse edizioni del primo libro del Capitale curate da Marx ed Engels*<sup>5</sup>. Si era comunemente ritenuto che il processo di evoluzione della teoria del valore fosse concluso con la prima edizione tedesca del *Capitale*, tesi che non sembra più sostenibile alla luce delle ricerche filologiche.

Rolf Hecker sostiene che, per quanto Marx avesse già raggiunto importanti risultati nei manoscritti preparatori, in essi egli non aveva sviluppato la forma di valore in tutti i suoi aspetti. Nei *Grundrisse*, per esempio, manca ancora il tempo di lavoro socialmente necessario e la chiara distinzione terminologica fra i due caratteri del lavoro produttore di merci. A proposito della teoria del valore fu fondamentale in essi l'analisi della sfera della circolazione come presupposto concettuale del modo di produzione capitalistico. In *Per la critica...* si troverebbe il tempo di lavoro socialmente necessario ed il doppio carattere del lavoro produttore di merci, sulla cui base Marx sviluppò la teoria del feticismo. In ogni caso, conclude Hecker: «Nella trattazione dello scambio di merci Marx non giunse allo sviluppo della forma di valore. Anche se espose lo sviluppo dello scambio sino ad un equivalente generale, il denaro, non analizzò i singoli passaggi di questo sviluppo»<sup>6</sup>.

Nel momento in cui decide di iniziare la stesura del secondo manoscritto complessivo del *Capitale* [*Manoscritto 1861-1863*], Marx ricapitola quanto già sa sul mondo della circolazione semplice come totalità: primo presupposto sono circolazione delle merci e circolazione del denaro, sono merce e denaro, e gli individui stanno uno di fronte all'altro soltanto come possessori di merci. Il secondo presupposto è che il cambiamento di forma che la merce compie nella circolazione è solo formale, vale a dire che il valore rimane invariato in ciascuna forma<sup>7</sup>.

L'ulteriore svolgimento della teoria doveva passare attraverso la precisazione del rapporto fra *sostanza, grandezza e forma* di valore. Considerando ciò, quando Marx scrive il primo libro del *Capitale*, secondo Hecker, sono quattro i presupposti dai quali muove: (I) doppio carattere del lavoro produttore di merci; (II) rappresentazione della forma di valore nella sua forma più sviluppata – il denaro; (III) illustrazione dei rapporti di valore specificamente capitalistici che si rispecchiano già nell'analisi del valore; (IV) la scoperta della

5 Su questo punto, cfr. R. Hecker, *Zur Entwicklung der Werttheorie von der 1. zur 3. Auflage des ersten Bandes des «Kapitals» von Karl Marx (1867-1883)*, «Marx-Engels-Jahrbuch» 10 (1987), pp. 147-198 e R. Hecker - J. Jungnickel - C.E. Vollgraf, *Zur Entwicklungsgeschichte des ersten Bandes des «Kapitals» (1867 bis 1890)*, «Beiträge zur Marx-Engels-Forschung» 27 (1989), pp. 16-32.

6 R. Hecker, *Zur Entwicklung der Werttheorie von der 1. zur 3. Auflage des ersten Bandes des «Kapitals» von Karl Marx (1867-1883)* cit., p. 150.

7 Cfr. II/3.1, trad. it. *Manoscritti del 1861-1863*, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 30.

merce come cellula economica del modo di produzione capitalistico<sup>8</sup>. Il primo libro del *Capitale* costituisce quindi un momento fondamentale nello sviluppo della teoria marxiana, in quanto ne rappresenta la prima esposizione organica per la stampa<sup>9</sup>. Come prima versione organica, tuttavia, era soggetto ad essere migliorato: venne corretto ed integrato in passaggi specifici man mano che Marx rifletteva sulla formulazione della sua opera. In base a ciò si può sostenere che il processo di ricerca, ma soprattutto quello d'esposizione, *non è ancora concluso al momento della pubblicazione della I ed. del primo libro: esso si perfeziona e completa con le edizioni successive*.

La rielaborazione della teoria del *Capitale* dopo il 1867 si articola in tre tappe: le prime due riguardano la preparazione (I) della seconda edizione tedesca (principali modifiche nel capitolo «merce e denaro»); (II) dell'edizione francese (precisazione della teoria dell'accumulazione). Con questa edizione si considera conclusa l'elaborazione strutturale della teoria del valore, plusvalore e accumulazione. Infine (III) l'inserimento dei cambiamenti fondamentali nella terza edizione tedesca. La IV edizione tedesca non presenta modifiche significative e si limita ad aggiunte sotto forma di note da parte di Engels. Lo stesso vale per l'edizione inglese.

I tratti fondamentali del cambiamento, soprattutto fra prima e seconda edizione tedesca, sono: (I) miglioramento della divisione in capitoli e paragrafi; (II) completezza dell'esposizione; (III) più pronunciata critica dell'economia politica borghese attraverso l'articolazione della propria posizione e l'aggiunta di materiali scientifici; (IV) introduzione di materiale statistico; (V) sforzo di migliorare comprensibilità e leggibilità<sup>10</sup>.

Nella I ed. del *Capitale* esistevano due versioni della forma di valore, una nel primo capitolo, una in appendice per i «non dialettici». Proprio la presenza di due esposizioni spinse Marx alla redazione di una seconda edizione in cui la trattazione fosse unitaria. Nella prima, nel I capitolo, si seguiva in modo più stretto la dialettica interna alla merce di valore e valore d'uso; nell'appendice, invece, la forma di valore era esposta «didatticamente» cioè attraverso una più precisa suddivisione delle sezioni e degli argomenti. Questa esposizione rispecchierebbe di più le contraddizioni del processo di scambio nelle sue forme fenomeniche<sup>11</sup>. Nella seconda edizione il capitolo venne completamente rielaborato e l'appendice esclusa dal testo.

La teoria del plusvalore era esposta in modo abbastanza preciso anche nella prima edizione del *Capitale*, i cambiamenti quindi riguardano princi-

8 Cfr. R. Hecker, *Zur Entwicklung der Werttheorie von der 1. zur 3. Auflage des ersten Bandes des «Kapitals» von Karl Marx (1867-1883)* cit., p. 152.

9 Per la parte che segue si veda cfr. R. Hecker - J. Jungnickel - C.E. Vollgraf, *Zur Entwicklungsgeschichte des ersten Bandes des «Kapitals» (1867 bis 1890)* cit.

10 Ivi, pp. 19-20.



palmente la sua migliore comprensibilità; si distingue soprattutto fra «concentrazione» e «centralizzazione»; da sottolineare è l'introduzione di materiale storico e statistico. Questo processo di miglioramento comincia con la seconda edizione e si conclude con quella francese. Alcune modifiche dell'edizione francese non furono però introdotte nella terza tedesca.

Schematicamente viene qui proposto un elenco dei principali cambiamenti nella II edizione tedesca (che non riguardano direttamente i primi capitoli), e delle altre edizioni del primo libro.

II edizione tedesca:

1) puntualizzazione del ruolo della merce forza-lavoro. Presa di posizione nell'edizione francese contro Mill e altri economisti borghesi che proponevano una visione astorica del modo di produzione capitalistico. Queste modifiche furono accolte anche nella terza edizione tedesca;

2) importante precisazione della differenza fra lavoro e processo di lavoro; tale distinzione trova qui il suo completamento;

3) precisazione per quanto riguarda la teoria del plusvalore: essa dà il saggio dello sfruttamento, ma non la grandezza assoluta di questo. Inoltre viene sottolineata l'importanza della distinzione fra capitale costante e variabile;

4) distinzione fra tecnica e tecnologia. Approfondimento del ruolo delle macchine nell'aumento dello sfruttamento.

Altre edizioni:

1) precisazione del significato di «lavoratore complessivo» nell'edizione francese, introdotto poi nella terza edizione tedesca;

2) nell'edizione francese viene completata la teoria dell'accumulazione; nella prima era abbozzata e solo lievemente modificata nella seconda edizione. Sviluppo e precisazione della legge generale dell'accumulazione capitalistica e della categoria di composizione organica. Fu analizzata in modo più approfondito la connessione fra capitale, accumulazione e saggio del salario che in ultima istanza venne ricondotta al rapporto fra lavoro pagato e non pagato;

3) nella prima e seconda edizione tedesca Marx aveva di fatto distinto fra concentrazione e centralizzazione, ma usando sempre il termine concentrazione. Nell'edizione francese se ne precisa il significato e si distinguono terminologicamente. È importante anche l'analisi delle cause che portano alla centralizzazione ed al ruolo che vi gioca per esempio il credito. Nell'edizione francese viene precisata la natura internazionalizzatrice dell'accumulazione<sup>12</sup>.

---

11 Ivi, pp. 22-23.

12 Cfr. ivi, pp. 25-30. Sui problemi relativi allo sviluppo della teoria marxiana attraverso le diver-

## 2. Ricerca testuale dei cambiamenti relativi alla categoria «valore» fra la prima e la seconda edizione tedesca del primo libro del *Capitale*

In questa seconda parte si approfondiranno a livello testuale alcune delle tesi esposte nei capitoli precedenti. Si procederà per nuclei tematici limitandosi ad un'operazione di «setaccio» e raccolta dei passi più interessanti.

2.1. *Valore e forma di valore.* Si è visto come l'analisi della forma di valore sia stata al centro del dibattito sulle diverse edizioni del primo libro del *Capitale*<sup>13</sup>. Il confronto fra K1 e K2, soprattutto per quanto riguarda i primi capitoli, è già stato condotto da studiosi molto preparati come Hecker, Jungnickel, Lietz e altri.

Hecker è stato fra i primi a sostenere, attraverso l'individuazione delle novità e delle precisazioni in K2, che l'esposizione del *Capitale* non termina con K1. I miglioramenti in K2 riguardano soprattutto la differenziazione e precisazione delle categorie di «valore» e «forma di valore»; l'incomprensione del rapporto fra queste due categorie sta alla base di molti errori interpretativi.

Marx aveva impostato la teoria del valore nei suoi caratteri fondamentali, già a partire dai *Grundrisse*<sup>14</sup>, ma solo in K2 raggiunge un'esposizione com-

se edizioni del I libro cfr. J. Jungnickel, *Die Stellung der 2. Auflage des ersten Bandes des «Kapitals» in der Entwicklungsgeschichte der ökonomischen Theorie von Marx*, «Marx-Engels-Jahrbuch» 12 (1989), pp. 92-125, L. Lietz, *Zur Entwicklung der Werttheorie in den «Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des 'Kapitals' (Dezember 1871-Januar 1872)»*, «Beiträge zur Marx-Engels-Forschung» 23 (1987), pp. 26-33, e *Id.*, *Ein Ausgangsmaterial für die 2. deutsche Auflage und die autorisierte französische Ausgabe des ersten Bandes des «Kapitals»*, «Beiträge zur Marx-Engels-Forschung» 24 (1987), pp. 76-84; W. Schkedow, *Die Untersuchung der Dialektik der Warenform des Arbeitsprodukts in der 1. und 2. Auflage des ersten Bandes «Kapitals» von Karl Marx*, «Beiträge zur Marx-Engels-Forschung» 27 (1989), pp. 187-191; W. Schwarz, *Die Geldform in der 1. und 2. Auflage des «Kapitals»*. *Zur Diskussion um die 'Historisierung' der Wertformanalyse*, «Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF 12» 1 (1987), pp. 200-213; B. Henschel - W. Krause - H.M. Militz, *Die wissenschaftliche Bedeutung und die Übersetzungsproblematik der französischen Ausgabe des ersten Bandes des «Kapitals» von 1872-1875*, «Marx-Engels-Jahrbuch» 12 (1989), pp. 184-202; R. Fineschi, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «Capitale»*, Napoli, La Città del Sole, 2001, appendice C.

- 13 D'ora in poi si indicheranno rispettivamente la prima edizione tedesca del primo libro con K1 e la seconda con K2. Considerato il carattere analitico della trattazione, ho deciso di utilizzare il testo tedesco del quale si dà comunque traduzione in nota. Ci si riferisce in particolare ai volumi II/5 (I ed. tedesca del *Capitale*) e II/6 (manoscritto *Ergänzungen...* e II ed. tedesca del *Capitale*) della MEGA<sup>2</sup>, editi da Dietz di Berlino, rispettivamente nel 1983 e nel 1987.
- 14 Si ricordi per esempio il celebre passo in cui egli arriva a differenziare il valore dal valore d'uso e valore di scambio – cioè merce in forma di valore relativa e d'equivalente generale – come forme in cui il valore compare. Cfr. II/1.1, p. 190, trad. it. a cura di *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di G. Backhaus, Firenze, La Nuova Italia, 1978, vol. I, p. 245].

pleta e soddisfacente. Anche in K1 sono riscontrabili diversi passi in cui si sostiene che il valore di scambio è la *forma fenomenica* del valore<sup>15</sup>, tuttavia ciò avviene spesso in modo impreciso, nel senso che si assiste ad un uso non rigoroso dei termini e talvolta si utilizza valore di scambio quando si dovrebbe usare valore e viceversa. Quello che qui interessa è procedere ad un'analisi puntuale dei passi in questione.

La precisazione suddetta è riscontrabile già nella nuova titolazione del primo capitolo di K2:

Erster Abschnitt. / *Waare und Geld.* / Erster Kapitel. / Die Waare. / 1) Die zwei Faktoren der Waare: Gebrauchswerth und Werth (*Werthsubstanz, Werthgröße*)<sup>16</sup>

invece di

Erster Kapitel. / *Waare und Geld.* / 1) Die Waare<sup>17</sup>.

In K2 viene sottolineato da subito che il doppio carattere della merce è costituito dall'unità di *valore* e *valore d'uso* e non da *valore di scambio* e *valore d'uso*. In seguito e solo allora, Marx parlerà del *valore di scambio* trattandolo come *forma fenomenica* del *valore*: nel capitolo sulla *forma di valore*<sup>18</sup>. Confrontiamo i passi in questione nelle due edizioni.

In K1 si legge che il valore di scambio è autonomo rispetto al valore d'uso poiché le merci si scambiano senza considerare quale valore d'uso possiedono: ciò che conta è la proporzione. Si sostiene quindi che il valore di scambio è la *forma fenomenica* del *valore*:

Unabhängig von ihrem Austauschverhältniß oder von der *Form*, worin sie als *Tausch-Werthe* erscheinen, sind die Waaren daher zunächst als *Werthe* schlechthin zu betrachten<sup>19</sup>.

Invece nella nota numero 9:

15 Per esempio si veda il seguente passo iniziale dell'appendice al primo capitolo della I ed. tedesca, cfr. II/5, p. 626: «Die Analyse der *Waare* hat gezeigt, daß sie ein *Doppeltes* ist, Gebrauchswerth und Werth» L'analisi della *merce* ha mostrato che essa è un *qualcosa di doppio*, valore d'uso e valore]. Nel testo principale invece si parlava ancora di valore d'uso e valore di scambio.

16 II/6, p. 69 [Prima sezione. / *Merce e denaro* / Primo capitolo. La merce 1) *I due fattori della merce: valore d'uso e valore (sostanza di valore, grandezza di valore)*].

17 II/5, p. 17 [Primo capitolo. / *Merce e denaro* / 1) *La merce*].

18 Cfr. II/6, p. 80.

19 II/5, p. 19 [Indipendentemente dal loro rapporto di scambio, ovvero dalla *forma* nella quale *si manifestano* come valori di *scambio*, le merci sono dunque da trattare in primo luogo come *valori*].

Wenn wir künftig das Wort «*Werth*» ohne weitere Bestimmung brauchen, so handelt es sich immer vom *Tauschwerth*<sup>20</sup>.

La nota introduce palesemente un'ambiguità.

Di seguito vengono analizzati il lavoro e le sue proprietà, quindi i problemi legati al suo carattere semplice e complesso e la riduzione al lavoro medio<sup>21</sup>. In K2 questi aspetti vengono rielaborati e presentati in modo più approfondito<sup>22</sup>; in primo luogo il concetto di valore viene introdotto successivamente: si dice (I) che il valore di scambio è indipendente dal valore d'uso, (II) viene riprodotta nel testo la citazione di Baron che in K1 era in nota, (III) Marx mostra come sia impossibile che la natura del valore delle merci abbia la propria origine nel loro lato corporeo, perché, se si fa astrazione dal valore d'uso, scompaiono anche le proprietà fisiche dei prodotti ed il valore d'uso consiste proprio in esse. Dalla necessità delle merci di rapportarsi con la propria universalità si capisce che le proprietà corporee non possono svolgere questa funzione in quanto la loro natura è quelle di essere particolari – e tra l'altro proprio questo differenziarsi le rende logicamente adatte allo scambio, perché nessuno scambia per ricevere quello che già ha (tutto ciò è presupposto della scambiabilità). Se si astrae da esse, rimane solo una qualità comune alle merci, cioè quella di essere prodotto del lavoro umano; non di lavori concreti, ma del lavoro umano come tale. Le diverse forme concrete del lavoro scompaiono insieme con le forme concrete del lavoro d'uso. A questo punto Marx parla del valore di scambio come di una forma diversa dal valore, come della sua forma fenomenica o modo di esprimersi (*Ausdrucksweise*) che avrà trattazione appropriata solo successivamente. Si dice in modo più preciso che questa forma appare (*erscheint*) come valore di scambio solo nel rapporto di scambio:

Im Austauschverhältniß der Waaren selbst erschien uns ihr Tauschwerth als etwas von ihren Gebrauchswerthen durchaus Unabhängiges. Abstrahirt man nun wirklich vom Gebrauchwerth der Arbeitsprodukte, so erhält man ihren Werth wie er bestimmt ward. Das Gemeinsame was sich im Austauschverhältniß oder Tauschwerth der Waaren darstellt, ist also ihr Werth. Der Fortgang der Untersuchung wird uns zurückführen zum Tauschwerth als Erscheinungsform des Werthes, welcher zunächst jedoch unabhängig von dieser Form zu betrachten ist<sup>23</sup>.

20 *Ibidem* [Quando usiamo la parola «valore» senza ulteriori precisazioni, si tratta sempre del *valore di scambio*].

21 Cfr. II/5, pp. 19-20.

22 Cfr. II/6, p. 71.

23 II/6, p. 72 [Nel rapporto di scambio stesso delle merci il loro valore di scambio ci si manifestò come qualcosa del tutto indipendente dal loro valore d'uso. Se ora si fa astrazione proprio dal valore d'uso dei prodotti del lavoro, si ottiene il loro valore come esso fu determinato. La cosa comune che si espone nel rapporto di scambio, o valore di scambio delle

La nota a piè di pagina di K1 di cui sopra viene tolta e l'insieme appare molto più chiaro.

Questo, come accennato, non deve far pensare che in K1 Marx non avesse presente la differenza fra le due categorie. Per esempio vi compariva un passo, poi tolto in K2, dove si precisava che prima di procedere all'analisi della forma di valore dovevano essere elaborate e precisate alcune categorie<sup>24</sup>. Ciò dimostra che il problema è di precisazione e non di novità.

Di questo miglioramento progressivo Marx è consapevole; in K2, infatti, afferma chiaramente che il doppio carattere della merce non consiste nel valore d'uso e nel valore di scambio, come egli stesso aveva detto inizialmente, ma nel valore d'uso e nel valore. Nel rapporto di valore, il valore si esprime come valore di scambio nel valore d'uso di un'altra merce con la quale si relaziona e che funge da sua forma fenomenica:

in anderen Worten: Der Werth einer Waare ist selbstständig ausgedrückt durch seine Darstellung als «Tauschwerth». Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: Die Waare ist Gebrauchswerth und Tauschwerth, so war dieß, genau gesprochen, falsch. Die Waare ist Gebrauchswerth oder Gebrauchsggegenstand und «Werth». Sie stellt sich dar als dieß Doppelte was sie ist, sobald ihr Werth eine eigne, von ihrer Naturalform verschiedene Erscheinungsform besitzt, die des Tauschwerths, und sie besitzt diese Form niemals isolirt betrachtet, sondern stets nur im Werth oder Austauschverhältniß zu einer zweiten, verschiedenartigen Waare<sup>25</sup>.

Ciò è molto importante perché segna *il completamento di questa parte della teoria*. Alla luce di ciò Marx sostituisce in molti passi di K2 l'espressione valore di scambio con valore.

Si confronti in K2 il titolo del terzo paragrafo del I capitolo che era assente in K1<sup>26</sup>. L'idea è tratta dal manoscritto *Ergänzungen...*<sup>27</sup>: invece di

---

merci, è dunque il loro valore. Il prosieguo della ricerca ci riporterà al valore di scambio come forma fenomenica del valore che all'inizio tuttavia è da trattarsi indipendentemente da questa forma].

24 Cfr. II/5, p. 21: «Seine Form, die den Werth eben zum Tausch-Werth stempelt...». [La sua forma, che stampa il valore proprio nel valore di scambio].

25 II/6, p. 92 [In altre parole: il valore di una merce è espresso autonomamente attraverso la sua rappresentazione come «valore di scambio». Quando all'inizio di questo capitolo si è detto: la merce è valore d'uso e valore di scambio, questo, parlando con precisione, è sbagliato. La merce è valore d'uso o oggetto d'uso e «valore». Essa si espone come questo doppio che essa è, non appena il suo valore acquista una forma fenomenica propria e diversa dalla sua forma naturale, quella del valore di scambio ed essa non possiede mai questa forma trattata isolatamente, bensì sempre solo nel rapporto di valore o di scambio con una seconda merce di tipo diverso].

26 Cfr. II/6, p. 80.

27 Cfr. II/6 [Ergänzungen...], pp. 7-8 e 15-16.

«Werthform», nel testo a stampa si ha «*Die Werthform, oder der Tauschwerth*». Anche nell'appendice di K1 il relativo paragrafo si intitolava solo «*Die Werthform*»<sup>28</sup>. Con questa operazione viene ancora una volta sottolineato che il *valore di scambio è la stessa cosa della forma di valore*, cioè il modo in cui il valore di una merce si esprime fenomenicamente nel valore d'uso di un'altra.

Nell'appendice di K1 il quinto paragrafo, il cui titolo definisce l'interna contraddizione della merce, recita:

*Die einfache Werthform der Waare ist die einfache Erscheinungsform der in ihr enthaltenen Gegensätze von Gebrauchswerth und Tauschwerth*<sup>29</sup>;

in K2 il titolo viene conservato in un periodo subendo la sostituzione<sup>30</sup>. Vediamo altri esempi dall'appendice:

In dem *Werthverhältnis* der Leinwand zum Rock gilt die Naturalform der Leinwand nur *als Gestalt von Gebrauchswerth*, die Naturalform des Rocks nur *als Werthform* oder *Gestalt von Tauschwerth*<sup>31</sup>.

In K2 lo stesso passo compare identico fatta eccezione per la sostituzione «*Gestalt von Tauschwerth*» con «*Werthgestalt*»<sup>32</sup>.

Ancora:

Der in der Ware enthaltene *innere Entgegensatz* von Gebrauchswerth und Werth wird also *dargestellt* durch einen *äußern Gegensatz*, *d.h. das Verhältnis zweier Waren*, wovon die eine unmittelbar nur als Gebrauchswerth, die andere unmittelbar nur als Tauschwerth gilt, [fin qui K2 è molto simile a K1] oder worin die beiden gegensätzlichen Bestimmungen von Gebrauchswerth und Tauschwerth *polarisch* unter die Waaren vertheilt sind<sup>33</sup>.

28 II/5, p. 638.

29 II/5, p. 639 [*La forma semplice di valore della merce è la forma fenomenica semplice dell'opposizione in essa contenuta di valore d'uso e valore di scambio*].

30 Cfr. II/6, p. 93, 21: «[...] ihr enthaltenen Gegensatzes von Gebrauchswerth und Werth» [... dell'opposizione in essa contenuta di valore d'uso e valore].

31 II/5, p. 639 [Nel *rapporto di valore* del lino con la gonna, la forma naturale del lino vale solo *come figura di valore d'uso*, la forma naturale della gonna solo *come forma di valore o figura del valore di scambio*].

32 Cfr. II/6, p. 93, 14.

33 II/5, p. 639 [L'*interna contrapposizione* di valore d'uso e valore contenuta nella merce viene dunque *esposta* attraverso l'*opposizione esterna*, cioè attraverso il *rapporto di due merci*, per il quale una vale immediatamente come valore d'uso, l'altra immediatamente come valore di scambio, ovvero nel quale entrambe le determinazioni opposte di valore d'uso e valore sono divise *polarmente* fra le merci].

Quest'ultima parte è eliminata in K2 ed al suo posto abbiamo quello che nell'appendice di K1 era il titolo del quinto paragrafo, ma con la canonica sostituzione:

Die einfache Werthform einer Waare ist also die einfache Erscheinungsform des in ihr enthaltenen Gegensatzes von Gebrauchswerth und Werth<sup>34</sup>,

invece di

... der in ihr enthaltenen Gegensätze von Gebrauchswerth und Tauschwerth<sup>35</sup>.

Nell'appendice si aveva ancora l'opposizione di valore d'uso e valore di scambio e l'identità delle due forme (di valore e di merce) era sostenuta in modo più debole:

Die *Form eines Gebrauchswerths* bringt das Arbeitsprodukt in seiner Naturalform mit auf die Welt. Es bedarf also nur noch der *Werthform*, damit sie die *Waarenform* besitze, d. h. damit es *erscheine als Einheit der Gegensätze Gebrauchswerth und Tauschwerth*. Die Entwicklung der *Werthform* ist daher identisch mit der Entwicklung der *Waarenform*<sup>36</sup>.

Anche il capitolo sul feticismo della merce offre simili esempi. È chiaro quindi che in K2 Marx usa solo «valore», quando vuole parlare della contraddizione interna alla merce e «valore di scambio» quando vuole parlare della forma fenomenica del valore, ed elimina o corregge tutti i periodi che possono avere un significato ambiguo.

2.2. *La categoria del «lavoro produttore di merci»*. Le differenze fra K1 e K2 riguardano anche la categoria del «lavoro produttore di merci». Esso viene adesso definito in modo più rigoroso e se ne precisa la connessione con la sostanza di valore. Si confronti a questo proposito l'articolazione del primo capitolo: in K1 è indiviso; in K2 si trovano invece quattro paragrafi. Il titolo del secondo recita: «Doppelcharakter der in den Waaren dargestellten Arbeit»<sup>37</sup>. Altro esempio di precisazione è la sostituzione di «lavoro» con

34 II/6, p. 93 [La forma semplice di valore di una merce è dunque la forma fenomenica semplice dell'opposizione contenuta in essa di valore d'uso e valore].

35 II/5, p. 639 [...dell'opposizione contenuta in essa di valore d'uso e valore di scambio].

36 II/5, p. 639 [Nella sua forma naturale il prodotto del lavoro viene al mondo con la *forma di un valore d'uso*. Esso ha dunque ancora bisogno solo della *forma di valore* affinché possieda la *forma di merce*, cioè affinché si manifesti come unità degli opposti *valore d'uso e valore di scambio*. Lo sviluppo della forma di valore è perciò identico con lo sviluppo della forma di merce].

37 II/6, p. 75, ma già in *Ergänzungen und Veränderungen...*, II/6, p. 5.

«lavoro astrattamente umano», come forma specifica ed esclusiva che l'erogazione di muscoli e cervello assume nel modo di produzione capitalistico<sup>38</sup>.

Una delle modifiche più significative di queste pagine è la trascrizione di un parte elaborata nel manoscritto *Ergänzungen...*<sup>39</sup>: in K1 si dice che è il tempo di lavoro socialmente necessario a costituire il valore<sup>40</sup>; in K2 invece si mantiene tale contenuto, ma in più se ne spiegano le ragioni:

die Arbeit jedoch, welche die Substanz der Werthe bildet, ist gleiche menschliche Arbeit, Verausgabung derselben menschlichen Arbeitskraft. Die gesammte Arbeitskraft der Gesellschaft, die sich in den Werthen der Waarenwelt dargestellt, gilt hier als eine und dieselbe menschliche Arbeitskraft, obgleich sie als zahllosen individuellen Arbeitskräften besteht. Jede dieser individuellen Arbeitskräfte ist dieselbe menschliche Arbeitskraft wie die andere, soweit sie den Charakter einer gesellschaftlichen Durchschnitts-Arbeitskraft besitzt und als solche gesellschaftliche Durchschnitts-Arbeitskraft wirkt, also in der Produktion einer Waare auch nur die im Durchschnitt nothwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit braucht<sup>41</sup>.

Nuova, ma non originale, è la definizione del doppio carattere del lavoro produttore di valore:

Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im phisiologischen Sinn und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Waaren-Werth. Alle Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderen Zweckbestimmter Form und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit producirt sie Gebrauchswerthe<sup>42</sup>.

38 Cfr. II/6, p. 72, 34 con II/5, p. 20, 11. Cfr. R. Hecker, *Zur Entwicklung der Werttheorie von der 1. zur 3. Auflage des ersten Bandes des «Kapitals» von Karl Marx (1867-1883) cit.*

39 Cfr. II/6 [*Ergänzungen...*], p. 4.

40 Cfr. II/5, p. 20: «nur die *gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit* zählt als werthbildend» [solo il *tempo di lavoro socialmente necessario* vale come creatore di valore].

41 II/6, p. 73 [Il lavoro, che costituisce la sostanza dei valori, tuttavia è lavoro umano uguale, erogazione della stessa forza-lavoro umana. La forza-lavoro complessiva della società, che si espone nei valori del mondo delle merci, vale qui come una e identica forza-lavoro umana, sebbene consista di innumerevoli forze-lavoro individuali. Ciascuna di queste forze-lavoro individuali è uguale alle altre nella misura in cui possiede il carattere di una forza-lavoro sociale media, dunque se nella produzione di una merce impiega solo il tempo di lavoro necessario nella media o socialmente necessario].

42 II/6, pp. 79-80 [Ogni lavoro è da una parte erogazione di forza-lavoro umana in senso fisiologico e, in questa qualità di lavoro umano uguale o astrattamente umano, crea il valore delle merci. Dall'altra ogni lavoro è erogazione di forza-lavoro umana in forma particolare determinata a scopo e in questa qualità di lavoro utile, concreto produce valori d'uso]. Nel manoscritto preparatorio sono presenti ben tre varianti di questo passo, tutte molto simili fra loro e simili al testo poi stampato; nessuna di esse è stata però accolta nella sua forma originaria. Questo dimostra l'insoddisfazione di Marx per la forma espositiva raggiunta. Cfr. II/6 *Ergänzungen...*, p. 5.



La definizione di K1 mi sembra molto simile nella sostanza:

Aus dem bisherigen folgt, daß in der Waare zwar nicht zwei verschiedene Sorten Arbeit stecken, wohl aber *dieselbe* Arbeit verschieden und selbst entgegengesetzt bestimmt ist [...]<sup>43</sup>.

In K2 si guadagna forse in chiarezza espositiva, la prima «suona» più hegeliana.

2.3. *Il manoscritto Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals» (Dezember 1871-Januar 1872)*. Si è già parlato dell'importanza del manoscritto preparatorio a K2. Si cercherà adesso di mettere in evidenza alcuni aspetti già toccati nella trattazione precedente. Inoltre si procederà ad un'inquadratura di carattere generale: essendo esso pubblicato nella MEGA<sup>2</sup> per la prima volta, costituisce una novità assoluta per il lettore italiano<sup>44</sup>.

2.3.1. *Storia della stesura*<sup>45</sup>. Marx non ha datato il manoscritto, né gli ha dato un titolo. Si ritiene che al più presto ne abbia cominciata la stesura all'inizio del dicembre del 1871 e l'abbia terminata nel gennaio dell'anno successivo. Il lavoro si è quindi svolto in un arco di tempo estremamente ridotto. Vediamo per quali ragioni l'elaborazione è cominciata così tardi rispetto alla pubblicazione di K1 (1867).

Marx si mostrò da subito insoddisfatto della doppia trattazione della forma di valore presente in K1 e pensava di operarvi delle modifiche in previsione di una eventuale traduzione o di una nuova edizione tedesca. La prima testimonianza di questa volontà la si trova nel carteggio con Charles Keller, che aveva iniziato a tradurre in francese il *Capitale* (progetto che non fu portato a termine). In esso si parla della traduzione del solo secondo capitolo e dei successivi<sup>46</sup>. Una lettera di Paul Lafargue a Marx del 23/10/1869, in cui si chiede la traduzione in inglese del primo capitolo affinché Keller potesse lavorarvi per la versione francese, dimostra che Marx aveva tralasciato per adesso il primo capitolo, in quanto ne prevedeva una nuova versione modificata. La nuova stesura non fu però realizzata allora.

43 II/5, p. 26 [Da quanto detto finora segue che nella merce non ci sono certo due diversi tipi di lavoro, ma proprio lo stesso lavoro è determinato come differente e esso stesso opposto].

44 Esattamente precede K2 in II/6.

45 Per quanto riguarda la ricostruzione storica di questo paragrafo ci si riferisce alla relativa parte dell'apparato critico del vol. II/6, pp. 732-735. Non si potrà qui entrare nella questione estremamente complessa della periodizzazione del lavoro: per essa si rimanda sempre all'apparato del volume II/6, pp. 735-743.

46 Cfr. la lettera di Charles Keller a Marx del 16/10/1869 (non pubblicata) e quella di Marx a Paul e Laura Lafargue del 18/10/1869 in MEW 30.

Considerazioni analoghe valgono per la traduzione russa: Lopotin iniziò a lavorarvi nel luglio del 1870 tenendosi in contatto con Marx. Il traduttore testimonierà successivamente che l'autore gli raccomandò di iniziare dal secondo capitolo. I continuatori della traduzione, Danielson e Ljubawin, si attennero a quanto stabilito con Lopotin e chiesero a Marx la nuova versione del primo capitolo nelle lettere a lui indirizzate del 11(23)/5/1871; Marx rispose il 12/6/1871 che il testo sarebbe stato pronto per luglio. Gli impegni legati all'Associazione Internazionale dei Lavoratori ed alla Comune francese gli impedirono però di mettersi a lavoro. Il 9/11/1871 comunicò a Danielson che intendeva procedere alla revisione. La situazione si modificò nuovamente in seguito alla proposta dell'editore Meißner del 28/11/1871 di pubblicare una seconda edizione tedesca di cui iniziò la preparazione dall'inizio di dicembre. In una lettera a Danielson del 28/5/1872 Marx dà la notizia che il lavoro al manoscritto aveva avuto inizio alla fine del precedente dicembre, giustificando così il ritardo per l'edizione russa. Altre indicazioni temporali si ricavano da una lettera della figlia Jenny a Louis e Gertrud Kugelmann del 21-22/12/1871 dove si dice appunto che in quel momento il padre stava lavorando alla rielaborazione del primo capitolo della sua opera. Dalla stessa lettera si deduce anche che la parte maggiore del manoscritto era stata portata a termine.

All'editore quasi sicuramente non fu spedito per la stampa il manoscritto *Ergänzungen...* che si presentava come stesura preparatoria, ma un altro testo di carattere più definito. Questo si deduce dal fatto che il testo di K2 e quello del manoscritto non sono affatto identici. In una lettera a Kugelmann del 22/1/1872 Jenny afferma che il padre aveva spedito più di metà del manoscritto per la seconda edizione e che ne era soddisfatto. Il 23 dello stesso mese Meißner confermò di aver ricevuto il materiale. Se ne desume che a gennaio il manoscritto dovesse essere concluso.

A tale conclusione si può giungere anche attraverso un'altra strada, cioè prendendo in considerazione il lavoro preparatorio all'edizione francese affidata a Roy. Il 28/2/1872 Marx comunicò alla figlia Jenny di aver spedito a dicembre il manoscritto al traduttore fino a p. 280, secondo l'impaginazione di K1. A questo mancava probabilmente il primo capitolo perché la stessa Jenny testimonia in una lettera a Kugelmann del 22/1/1872 che suo padre stava lavorando al primo capitolo per l'edizione francese. Ma in questo momento Marx non era più in possesso del manoscritto a stampa per l'edizione tedesca in quanto già spedito a Meißner. Il primo capitolo dell'edizione francese fu quindi elaborato senza poterlo utilizzare. *Ergänzungen...* servì così separatamente da base sia per K2 che per l'edizione francese. Ciò è confermato anche da alcune correzioni apportate al manoscritto che trovano riscontro nell'edizione francese, ma non in K2. All'inizio di febbraio Roy ricevette due missive da parte di Marx contenenti manoscritti da tradurre che in seguito Roy rispediti per la correzione. Il 14 marzo Roy ricevette nuovamente

indietro i manoscritti corretti. Dal contenuto di questa corrispondenza si deduce ancora che si trattava dei primi capitoli e che quindi la parte spedita a dicembre non conteneva l'inizio del libro. Il manoscritto mandato alla fine di gennaio da Marx a Roy segna quindi la conclusione del lavoro al manoscritto *Ergänzungen...*

2.3.2. *Il testo.* Per quanto riguarda gli aspetti teorici il contenuto del manoscritto è limitato ai temi afferenti i primi quattro capitoli del *Capitale*. A livello contenutistico si può sostenere che le modifiche che Marx inserisce nella seconda edizione tedesca sono tutte elaborate al suo interno. In esso è quindi possibile seguire passo passo il lavoro preparatorio e lo sviluppo progressivo della teoria. Ciò fa sì che da subito appaia chiaro il carattere di «cantiere» del manoscritto.

Le novità sono quelle segnalate per la II edizione tedesca, qui solamente se ne vede il «concepimento». Nella prima parte le correzioni sono poche, ma alcune significative: per esempio lo stesso titolo del primo capitolo: «1) *Die beiden Faktoren der Waare: Gebrauchswerth und Tauschwerth*»<sup>47</sup>, mentre nella II ed.: «1) *Die zwei Faktoren der Waare: Gebrauchswerth und Werth (Werthsubstanz, Werthgröße)*»<sup>48</sup>. Il cambiamento riguarda la questione già analizzata della distinzione di valore e valore di scambio e quindi la precisazione della natura sociale della sostanza di valore. La titolazione, assente in K1, mette da subito in evidenza la connessione di tali categorie. Ma vediamo anche altri titoli; in K2 abbiamo: «3) *Die Werthform oder der Tauschwerth*»<sup>49</sup>. Nel manoscritto si trovano ben quattro varianti di esso e solo una con questa forma. Ancora una volta si vede la formazione progressiva del testo a stampa. È comunque chiara la volontà teorica di distinguere fra valore e valore di scambio, legando strettamente il secondo alla forma di valore.

Il carattere di «cantiere» emerge chiaramente anche da altri passi che sono spesso accompagnati da varianti e varianti delle varianti; tutto ciò mostra come lo stesso Marx non fosse mai soddisfatto dei risultati cui giungeva e come cercasse sempre di esporre più chiaramente la sua teoria. La parte introduttiva del capitolo sulla forma di valore, per esempio, in K2 viene ripresa quasi testualmente dal manoscritto, cosa che però non accade per la forma relativa di valore: per essa le varianti sono numerose e molte non sono state utilizzate; altre lo sono state, ma magari solo in parte o con modifiche ulteriori<sup>50</sup>. L'unico pezzo ripreso quasi integralmente è quello che redazional-

47 II/6 [*Ergänzungen...*], p. 3 [Entrambi i fattori della merce: valore d'uso e valore di scambio].

48 II/6, p. 69 [I due fattori della merce: valore d'uso e valore (sostanza di valore e grandezza di valore)].

49 II/6, p. 80.

50 Cfr. II/6 [*Ergänzungen...*], pp. 8-14.

mente è stato indicato con B<sup>51</sup>, posto all'inizio del paragrafo; segue poi una specie di collage. Come esempio espongo la ricostruzione della sequenza che in K2 costituisce il testo della forma relativa di valore<sup>52</sup>; essa è composta da: brano da *Ergänzungen...* 10, 1-26; una lunga parte nuova; brano da *Ergänzungen...*, 12, 25-34; pezzo nuovo; brano da *Ergänzungen...*, 12, 35-37; brano nuovo; brano da *Ergänzungen...*, 11, 28-40; brano da *Ergänzungen...*, 12, 1-7; brano da *Ergänzungen...*, 11, 17-18; brano da *Ergänzungen...*, 13, 3-8; brano nuovo; brano da *Ergänzungen...*, 11, 18-20; brano da *Ergänzungen...*, 11, 20-21; brano nuovo; brano da *Ergänzungen...*, 11, 21-26; brano da *Ergänzungen...*, 13, 25-31. Chiaro il collage di materiali estratti dal «cantiere».

Degna di particolare interesse è l'analisi delle varianti della forma di equivalente generale, in quanto tre di esse sono ampie e sviluppate (indicate redazionalmente con A, B e C)<sup>53</sup>. Quest'ultima sarà prescelta per K2 e verrà seguita in modo abbastanza fedele. Ma perché Marx avrebbe scritto una terza versione dopo A e B, oltretutto molto più simile all'originale dell'appendice? Si deve notare che queste prime due varianti hanno carattere divagatorio, soprattutto la B, svincolandosi dall'esposizione stretta della forma generale d'equivalente. In realtà in questi passi Marx ripensa e ripercorre al fine di un autochiarimento tutta la dialettica della merce, dalla sostanza fino alla forma di valore. I risultati sono di una chiarezza straordinaria e contribuiscono in modo decisivo ad una lettura certa del testo a stampa: *la caratteristica che risalta di più a livello teorico è la natura sociale del rapporto di valore; esso può esistere ed esprimersi solo nel rapporto con altre merci. Ciò fa cadere* almeno due assunti su cui a lungo si è discusso, sui quali non mi posso soffermare in questa sede e che mi limito ad enunciare: 1) che il valore esista indipendentemente dalla forma di valore, ossia che sia eterno e legato a qualsiasi forma della produzione in quanto lavoro oggettivato, che sia cioè una qualità del prodotto come tale. Marx insiste a lungo nel sostenere che non si ha valore senza forma di valore e che non si ha forma di valore senza rapporto di merci. Il valore è una categoria propria del mondo delle merci; 2) allo stesso modo il lavoro astrattamente umano come fonte di valore è una categoria precipuamente legata alla forma di merce del prodotto del lavoro, è il legame sociale latente di questa forma della riproduzione, non in generale. *Cadono cioè i presupposti filosofici della cosiddetta teoria del valore-lavoro.* Vediamo allora questi passi fondamentali:

51 Cfr. II/6 [*Ergänzungen...*], p. 10.

52 Il passo in questione è il primo paragrafo della forma relativa di valore: II/6, pp. 82-85.

53 Cfr. MEGA<sup>2</sup>, II/6 [*Ergänzungen...*], pp. 24-34. In realtà ci sono altre varianti relative alla forma generale d'equivalente, ma quelle qui considerate hanno un carattere particolare per i motivi che vedremo; le altre sono più simili alle varianti canoniche; per esse si vedano le pp. 15-24.

*Erstens*, was schon vorher zu bemerken ist: Der allgemeine oder abstrakte Charakter der Arbeit ist in der Waarenproduktion ihr *gesellschaftlicher* Charakter, weil der Charakter der *Gleichheit* der in der verschiedenen Arbeitsprodukten steckenden Arbeiten. / Diese bestimmte Form der *gesellschaftlichen* Arbeit unterscheidet die Waarenproduction von andren Productionweisen. Z. B. in einer patriarchalischen Familie, in einer altasiatischen Gemeinde u.s.w., besitzen die verschiedenen Arbeiten der Familienglieder oder Gemeindeglieder von vornherein einen *bestimmten* gesellschaftlichen Charakter. Sie sind besondere *Familien- oder Gemeindefunktionen*<sup>54</sup>.

Si ha qui la distinzione fra lavoro astrattamente umano come categoria della produzione di merci, la cui socialità si manifesta attraverso lo scambio e attività lavorativa in altri tipi di produzione dove la socialità è determinata diversamente. Segue un passo già presente in K1 in cui tale concetto è rafforzato: il lavoro astrattamente umano è la forma del lavoro nella produzione di merci e non in generale: lavoro naturale e lavoro produttore di merci non sono la stessa cosa, come non sono la stessa cosa prodotto e merce.

In jeder gesellschaftlichen Arbeitsform sind die Arbeiten der verschiedenen Individuen auch als menschliche auf einander bezogen, aber hier gilt diese *Beziehung selbst* als die *specifisch gesellschaftliche Form* der Arbeiten. Nun besitzt aber keine dieser Privatarbeiten in ihrer Naturalform diese specifisch gesellschaftliche Form abstrakter menschlicher Arbeit, so wenig wie die Waare in ihrer Naturalform die gesellschaftliche Form blosser Arbeitsgallerte oder des Werthes besitzt... Der Maßstab der «Gesellschaftlichkeit» muß aus der Natur der jener Produktionsweise eigentümlichen Verhältnisse, nicht aus ihr fremden Vorstellungen entlehnt werden<sup>55</sup>.

Nella seconda parte della divagazione Marx ricostruisce nuovamente dal-

54 MEGA<sup>2</sup>, II/6 [*Ergänzungen...*], pp. 28-29 [*Primo*, da sottolineare da subito: il carattere generale o astratto del lavoro è il suo carattere *sociale* nella produzione di merci, poiché carattere d'*identità* dei lavori che si incorporano nei diversi prodotti del lavoro. / Questa forma determinata del lavoro *sociale* distingue la produzione di merci dagli altri modi di produzione. Per esempio in una famiglia patriarcale, in una comunità asiatica antica, ecc., i diversi lavori dei membri della famiglia o dei membri della comunità sin dall'inizio possiedono un carattere *sociale determinato*. Sono *funzioni* particolari della *famiglia* o della *comunità*].

55 MEGA<sup>2</sup>, II/6 [*Ergänzungen...*], p. 29; cfr. II/5, p. 32 [In ogni forma sociale di lavoro i lavori dei diversi individui si relazionano reciprocamente anche come umani, ma qui questa *relazione stessa* vale come la *forma specificamente sociale* del lavoro. Ora, nella propria forma naturale nessuno di questi lavori privati possiede questa forma specificamente sociale di lavoro umano astratto; la possiede così poco come poco la merce nella sua forma naturale possiede la forma sociale di semplice gelatina di lavoro o di valore... La misura della «socialità» deve essere derivata dalla natura dei rapporti propri di ogni modo di produzione, non da rappresentazione ad essa estranee].

l'inizio la teoria del valore – ma sarebbe meglio dire della merce – sottolineando che la riduzione di una merce alla sua sostanza di valore è possibile solo considerando che ciò avviene all'interno di un mondo di relazioni di merci; senza tale relazione la riduzione non ha senso categoriale:

So wurden der Rock und Leinwand als Werthe, jedes für sich, auf *Vergegenständlichung menschlicher Arbeit schlechthin* reducirt. Aber in dieser Reduktion wurde vergessen, daß keines für sich *solche Werthgegenständlichkeit* ist, sondern daß sie solches nur sind, soweit das ihnen *gemeinsame Gegenständlichkeit* ist. Ausserhalb ihrer Beziehung auf einander – die Beziehung worin sie gleichgelten besitzen weder der Rock noch die Leinwand *Werthgegenständlichkeit* oder ihre *Gegenständlichkeit* als blosse Gallerten menschlicher Arbeit schlechthin. Diese gesellschaftliche Gegenständlichkeit besitzen sie auch nur als gesellschaftliche Beziehung. (in gesellschaftlicher Beziehung)<sup>56</sup>.

E quindi sintetizza affermando che il lavoro astrattamente umano come l'unità, la sostanza delle merci che è tale in quanto è comune alla merce in rapporto con le merci:

[...] sondern auf abstrakt menschliche Arbeit als ihre *Einheit*, abstrakt menschliche Arbeit als eine *bestimmte* gesellschaftliche *Form* der Arbeit; nicht nur als ihre Substanz, sondern als ihre als Waare mit Waare gemeinsamer Substanz<sup>57</sup>.

Il manoscritto si rivela dunque essere un cantiere di lavoro, testimoniando al contempo un processo di autochiarimento ulteriore che portò Marx a precisazioni fondamentali. In certi casi esse assumono una chiarezza cristallina, superiore talvolta alla stessa edizione a stampa (in cui sono comunque riscontrabili)<sup>58</sup>.

\* \* \*

---

56 MEGA<sup>2</sup>, II/6 [*Ergänzungen...*], p. 30 [Così la sottana ed il lino, come valori, vengono ridotti ciascuno per sé *ad oggettualizzazione di lavoro umano come tale*. In questa riduzione tuttavia viene dimenticato che nessuno per sé è *tale oggettualità di valore* ma che essi sono una tal cosa solo nella misura in cui questa tal cosa è *oggettualità a loro comune*. Al di fuori della loro relazione reciproca – relazione in cui valgono come identici – né la sottana né il lino possiedono *oggettualità di valore*, ovvero la loro *oggettualità* come mere gelatine di lavoro umano come tale... Essi possiedono questa oggettualità sociale solo come relazione sociale (in relazione sociale)].

57 MEGA<sup>2</sup>, II/6 [*Ergänzungen...*], p. 31 [...ma a lavoro astrattamente umano come loro *unità*, lavoro astrattamente umano come una *determinata forma* sociale del lavoro; non solo come loro sostanza, bensì come sostanza che è tale in quanto è comune alle merci].

58 Ho esposto questa tesi con dovizia di dettagli nel mio *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «Capitale»* cit., al quale mi permetto di rimandare; vedi in particolare il secondo capitolo e le appendici A e B.

Si è visto come la ricostruzione filologica dello sviluppo di questioni non secondarie come quella della dialettica della merce, del rapporto fra sostanza e forma di valore che ha luogo nelle diverse edizioni del I libro del *Capitale* contribuisca a sciogliere nodi cruciali dell'esegesi marxiana. È una dei tanti modi in cui la MEGA, permettendo di fare i conti con le vecchie basi (e superandole), apre nuove prospettive al dibattito su Marx.





## MARX E LA SCIENZA

MARIO CINGOLI

Perché Marx chiama il suo socialismo «scientifico»? Egli usa questo termine soprattutto in opposizione a «utopistico» (o «dottrinario»): noi dobbiamo riferirci *alla realtà che abbiamo davanti*, non contrapporre ad essa un astratto dover-essere. In questo Marx segue la grande lezione di Hegel: «Intendere ciò che è è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione». *Intendere ciò che è*: «Hic Rhodus, hic saltus»<sup>1</sup>.

Marx non ha sempre aderito a questa concezione: in una famosa lettera, a suo padre del 1837 (aveva allora 19 anni) egli descrive la sua lotta contro la 'rocciosa melodia' della filosofia hegeliana: contro di essa – considerata troppo 'realistica' – aveva scritto e stracciato pagine e pagine, ci si era anche – letteralmente – ammalato, finché l'ultimo suo lavoro, per cui aveva speso nottate, lo aveva portato «come una sirena ingannatrice tra le braccia del nemico». «Se prima gli dei avevano abitato al di sopra della terra, ora ne erano divenuti il centro»: dal ribellismo romantico e dall'idealismo kant-fichtiano, cui si era ispirato in precedenza, egli era giunto a capire che «la ragione della cosa stessa deve svolgersi come qualcosa di in sé conflittuale e trovare in sé sua unità»<sup>2</sup>.

A questo approdo, cui è giunto dopo tante lotte, Marx è rimasto fedele, ma, come vedremo, a modo suo: criticandolo, rifunzionalizzandolo, 'rovesciandolo'. Ne sentiamo spesso nelle sue opere degli echi significativi, di cui portiamo qualche esempio. Subito dopo il dottorato in filosofia, non trovando sbocco nelle retrive Università tedesche, Marx decise di volgersi al giornalismo; in un abbozzo di articolo del 1842, che poi non pubblicò<sup>3</sup>, egli critica un lavoro di Moses Hess sul problema dell'accentramento, il problema cioè «se l'autorità dello Stato emani da un solo punto [...] ovvero se ciascuna provincia ecc., debba amministrarsi da sé». Hess diceva che «questo problema, considerato da un punto di vista superiore, si dissolve in se stesso come inesistente» perché «se l'uomo è realmente come deve essere secondo la sua natura, allora la

---

1 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di F. Messineo, Bari, Laterza, 1965, p. 15 («Prefazione»).

2 La «Lettera al padre» del 10 novembre 1837 è in K. Marx-F. Engels, *Opere complete* (d'ora innanzi *MEOC*), vol. I, a cura di M. Cingoli e N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 8-17; le citazioni rispettivamente dalle pp. 14, 15, 14, 10, la traduzione è mia.

3 K. Marx, «Il problema dell'accentramento», in *MEOC*, vol. I cit., pp. 183-184; trad. it. di Luigi Firpo, corretta da me.

libertà individuale non è affatto distinta da quella universale». «Se presupponiamo dunque un popolo di giusti, allora la questione in parola non può assolutamente essere posta». «Il potere centrale vivrebbe in tutti i suoi membri, ecc. ecc.». «Possiamo rendere sorprendentemente facile la risoluzione dei più difficili problemi dello Stato, se da un punto di partenza filosofico elevato guardiamo giù verso la nostra vita sociale».

Marx risponde: «A ragione l'autore vanta la 'sorprendente facilità' con la quale da un tale punto di vista ci si può orientare, ma a torto definisce una simile soluzione del problema 'teoricamente del tutto esatta, anzi la sola esatta', a torto chiama 'filosofico' tale punto di vista. La filosofia deve protestare seriamente quando viene confusa con l'immaginazione. La finzione di un popolo di 'giusti' è estranea alla filosofia quanto lo è alla natura la finzione di 'iene che pregano'. L'autore sostituisce alla filosofia le 'sue astrazioni'».

Un anno dopo, nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, compare la frase famosa, su cui torneremo fra poco, per cui si tratta di trovare «la logica specifica dell'oggetto specifico»<sup>4</sup> che abbiamo davanti; e un anno dopo ancora (lo sviluppo di Marx è in questo periodo intensissimo e rapidissimo), uscito dalla Germania e iniziati gli studi di economia a Parigi, egli comincia una polemica, che doveva rimanere costante, contro le «robinsonate»: «Evitiamo di trasferirci, come l'economista politico quando vuole spiegarsi, in un inventato stato originario. Un tale stato originario non spiega niente. Sposta semplicemente la questione in una grigia nebulosa lontananza. L'economista presuppone nella forma di un fatto, di un accadimento, quel che deve dedurre ... Così la teologia spiega l'origine del male con la caduta del primo uomo...»<sup>5</sup>.

Non occorre poi ricordare come ancora nel *Capitale* Marx «si professi apertamente scolaro» di Hegel («di quel grande pensatore», egli dice)<sup>6</sup>. Ma come si concilia tutto questo con l'altra frase famosa del 1845, per cui «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo»?<sup>7</sup> E in che consiste la critica di Marx a Hegel fin dal 1843, ovvero il «rovesciamento» di cui lo stesso Marx parla poche righe dopo il passo del *Capitale* che abbiamo appena citato?

Procediamo con ordine. Marx aderisce inizialmente al modello hegeliano per cui ciò che è è il risultato dell'autosviluppo di un'Essenza razionale vivente (in linguaggio hegeliano, di un Soggetto), che deve giungere a riconoscersi

4 K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *MEOC*, vol. III a cura di N. Merker, trad. it. di G. Della Volpe, rivista da N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 103.

5 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *MEOC*, vol. III cit., p. 297.

6 K. Marx, *Il Capitale*, libro I, a cura di D. Cantimori, Roma, Edizioni Rinascita, 1956, tomo I, p. 28.

7 K. Marx, *Tesi su Feuerbach* (tesi XI), in *MEOC*, vol. V, a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 5.

nell'effettualità (teniamo presente fin da ora che la logica dell'Essenza, e in particolare la coppia Essenza-Apparenza resta fondamentale in Marx). Allora «ciò che è reale è razionale» significa che ciò che è reale è *intelligibile*, spiegabile come risultato necessario di quello sviluppo di quell'Essenza. Ma qui viene una prima differenza: per Hegel ormai il cammino è compiuto, e l'Essenza può autoriconoscersi; per Marx, il vedere il presente come risultato di un processo intelligibile non implica che il processo sia terminato, che non ci debba essere ulteriore sviluppo: il reale è 'razionale' (cioè spiegabile, intellegibile), ma non è detto che *questo* 'razionale' (che è *una* delle configurazioni dello sviluppo in un certo momento) debba permanere *sempre*. Questa differenza deriva da un più radicale cambiamento di base: mentre in Hegel l'Essenza-Soggetto è l'Idea (una Razionalità Vivente che compenetra tutta la realtà, agisce anche in noi e appunto in noi deve arrivare a riconoscersi come Assoluto), in Marx da un certo punto della sua evoluzione di pensatore, alla base non vi è neanche, propriamente, *una* Essenza, ma vi sono *gli* uomini concreti che per vivere entrano in relazione tra loro e costruiscono la storia (e quindi anche se stessi, secondo il detto di Pico della Mirandola: «l'uomo è l'essere che fa se stesso», cui, ripetiamo, va aggiunto il detto di Marx per cui non vi è l'Uomo: «l'uomo è il mondo dell'uomo»<sup>8</sup>, vi sono uomini concreti in concrete relazioni determinate). In questo consiste il famoso «rovesciamento»: non l'Idea fa la storia, ma *gli* uomini; alla base viene posto un molteplice, costituito da molti 'punti attivi' che danno luogo a relazioni; ed è cosa molto diversa dire che alla base vi è un molteplice vivente *con* una struttura (materialismo), ovvero che vi è una Struttura Razionale Vivente che *pone* il molteplice per riconoscersi come Assoluto (hegelismo) (cfr. il famoso passo della *Sacra Famiglia*<sup>9</sup> per cui la filosofia speculativa, anziché dire che ci sono pere, mele, mandorle, susine e uva passa, dice che *il* Frutto si pone come pera, come mela, come mandorla, come susina e come uva passa). Di questo «rimettere le cose sui piedi», dopo che Hegel ha operato la celebre inversione soggetto-predicato, Marx è debitore a Feuerbach; ma al tempo stesso, contro il materialismo solo «contemplativo» (o che almeno così gli appare) di Feuerbach, Marx recupera la *processualità* di Hegel: «l'autogenerazione dialettica attraverso il proprio lavoro» diventa qualcosa di comprensibile se allo Spirito si sostituiscono gli uomini, se al lavoro astratto dello Spirito si sostituisce il *lavoro concreto*, la *praxis*, l'*industria* – il concetto centrale che, secondo Marx, manca a Feuerbach, e che permette di collegare *natura* e *storia*: gli uomini, per vivere, lavorano la natura (di cui sono parte) e, nel far ciò, entra-

8 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *MEOC*, vol. III cit., p. 190.

9 K. Marx, *Il mistero della costruzione speculativa*, in K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 71-75.

no tra loro in relazioni storiche, costruiscono la storia; queste relazioni possono essere, negative, ma come gli uomini le hanno costruite, così possono cambiarle. Anche la coppia alienazione-disalienazione, quindi, cambia completamente significato: non più astratta e funzionalmente positiva autoalienazione dell'Idea per realizzarsi come Spirito, ma concreta autoalienazione che gli uomini hanno generato nel loro processo di vita, che sperimentano concretamente in tutta la sua negatività e che possono, almeno in parte, eliminare (su questo torneremo). Marx quindi, come ha acutamente detto Del Noce<sup>10</sup>, prima ha usato Feuerbach contro Hegel e poi Hegel contro Feuerbach, pervenendo ad una sintesi originale: il *materialismo storico*. In questo senso (di completamento a Feuerbach) «materialismo storico», equivale a «materialismo dialettico»: ed è l'unica accezione, a mio avviso, in cui quest'ultima espressione, così mal usata e divenuta metafisica, può essere adoperata.

Fermiamoci un attimo sul termine «dialettica»: uno dei pochi usi ancor oggi accettabili, a mio avviso, è proprio questo: *l'intendere il dato come un posto, come un risultato*, nel senso, profondamente trasformato rispetto all'originario senso hegeliano, che le strutture (economiche, sociali, giuridiche, politiche) attuali, che sembrano così «naturali» e immutabili, sono il risultato del lavoro storico degli uomini; e – ripetiamo – come gli uomini le hanno costruite, così possono trasformarle. Ciò si collega, in Marx ad una forte carica di *demistificazione* della concezione opposta, che egli chiama *ideologia*: il voler spacciare il dato (risultato della storia, e nella storia trasformabile) per naturale, eterno, immutabile, come fa appunto l'economia politica.

Rileggiamo, alla luce di quanto si è detto, alcuni passi famosi: «In lui [Hegel] la dialettica è capovolta. Bisogna rovesciarla [sostituire all'idea gli uomini] per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico. Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente [assolutizzandolo come incarnazione necessaria dell'Idea giunta al suo compimento]. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e pei suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario [una parola eccessiva, a mio avviso: residui di necessitarismo hegeliano] tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza»<sup>11</sup>.

«Gli economisti hanno un singolare modo di procedere. Non esistono per

10 Cfr. la voce «Marx, Karl» in *Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, vol. IV, Firenze, Sansoni, 1967.

11 K. Marx, *Il Capitale* cit., libro I, «Poscritto» alla seconda edizione, p. XXX.

essi che due tipi di istituzioni, quelle dell'arte e quelle della natura. Le istituzioni del feudalismo sono istituzioni artificiali, quelle della borghesia sono istituzioni naturali. E in questo gli economisti assomigliano ai teologi, i quali pure stabiliscono due sorte di religioni. Ogni religione che non sia la loro è un'invenzione degli uomini, mentre la loro è un'emanazione di Dio. Dicendo che i rapporti attuali – i rapporti della produzione borghese – sono naturali, gli economisti fanno intendere che si tratta di rapporti entro i quali si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi della natura. Per cui questi stessi rapporti sono leggi naturali indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne, sono quelle che debbono sempre reggere la società. *Così c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più*<sup>12</sup>.

Molto bello mi sembra anche il passo che viene poco dopo l'ultimo citato: «Viene appresso la *scuola umanitaria*, che si prende a cuore il lato cattivo degli attuali rapporti di produzione. Questa scuola cerca, per scarico di coscienza, di trovare almeno dei palliativi ai contrasti reali: deplora sinceramente le miserevoli condizioni del proletariato, la concorrenza sfrenata dei borghesi fra loro; consiglia agli operai di essere sobri, di lavorare bene e di mettere al mondo pochi figli; raccomanda ai borghesi di mettere nella produzione un ardore ponderato. Tutta la teoria di questa scuola si basa su interminabili distinzioni fra la teoria e la pratica, fra i principi e i risultati, fra l'idea e l'attuazione, fra il contenuto e la forma, fra l'essenza e la realtà, fra il diritto e il fatto, fra il lato buono e il lato cattivo.

La *scuola filantropica* poi è la scuola umanitaria perfezionata. Essa nega la necessità dell'antagonismo, vuol fare di tutti gli uomini dei borghesi; vuole realizzare la teoria, per il fatto che essa si distingue dalla pratica e non racchiude antagonismi. È superfluo dire che, nella teoria, è facile fare astrazione dalle contraddizioni che si incontrano ad ogni istante nella realtà. La loro teoria sarebbe dunque la realtà idealizzata. I filantropi vogliono insomma conservare le categorie che esprimono i rapporti borghesi, senza l'antagonismo che li costituisce e che ne è inseparabile»<sup>13</sup>.

La carica ironica, antiideologica, demistificante, disoccultante, è uno dei lati più «belli» (anche letterariamente) di Marx: e anche per questo è un classico che va letto («e non possiamo non dirci marxisti»).

12 K. Marx, *Miseria della filosofia*, a cura di F. Rodano, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 103, corsivo mio.

13 Ivi, p. 106. Il passo mi sembra molto appropriato per coloro che propongono i vari seminari su «Economia e Etica» oggi così di moda; il modo di procedere è proprio questo: ammissione dell'essere come necessario; ipotesi di un dover-essere del tutto staccato, ovvero proposte di correzioni del tutto astratte, che mettano a posto la coscienza e lascino le cose come sono. Da qui il grande successo di questi seminari tra giovani industriali che vogliono darsi un tocco di progressismo.

Vediamo ora un primo risultato: la concezione della storia, se si tolgono finalismi, provvidenzialismi, necessità metafisiche, resta uno dei pochi *strumenti* (sottolineo strumenti) credibili per la costruzione della «ontologia della regione storia»<sup>14</sup> ed è, tra l'altro, divenuta «senso comune» non solo degli storici, ma in genere degli uomini di cultura. Sono quindi d'accordo con Croce, che – ovviamente credendo di demolirlo – diceva che il materialismo storico non è niente di più (ma anche, aggiungiamo, niente di meno) di «un buon paio di occhiali»<sup>15</sup>: un ottimo strumento di lettura, di uso così comune che non ci rendiamo neanche più conto della sua importanza.

E veniamo, più da vicino, all'analisi della società attuale. Non si tratta, come abbiamo visto, di contrapporre alla sua negatività un astratto dover-essere; ma si tratta – ed è questa, a mio avviso, una delle intuizioni metodologiche più felici di Marx – di trovare «la logica specifica dell'oggetto specifico»: cioè di studiare e cercar di capire *come* si sia arrivati a questa struttura negativa, quali siano i suoi tratti specifici, quali le tendenze che agiscono in essa e quali, quindi, le *possibilità reali* in cui inserire, in modo che risulti incisiva, la nostra azione: perché il mondo non si cambia volontaristicamente solo in base ai nostri desideri (e in fondo il discorso di Marx può esser visto come un incitamento a sostituire ad una prassi politica immediata una prassi mediata da una precisa analisi).

La critica marxiana della struttura capitalistica ha al suo centro la teoria dello sfruttamento, che si configura come teoria del valore e del plusvalore. L'aspetto più criticabile dell'analisi marxiana è, a mio avviso, la teoria del valore-lavoro, che è purtroppo il centro a cui Marx vuol ricondurre tutto. Tra l'altro, per la teoria del plusvalore (ossia che ciò che la forza-lavoro riceve sia meno di quanto essa, se ben utilizzata, può produrre) non è necessaria (bensì eccessiva e controproducente) la teoria del valore-lavoro, per cui «valore» è *solo* ciò che deriva dal lavoro vivo e non, per esempio, ciò che è prodotto dalla natura: si tratta di una specie di supervalutazione dell'importanza dei soggetti umani, di una specie di «fichtianesimo economico». E tuttavia anche questa teoria, troppo rigida e, ripeto, non necessaria, può forse essere considerata un tentativo «scientifico» in quanto *falsificabile*. Ciò che resta, comunque, è l'indicazione *metodologica*: analisi della struttura reale e delle sue tendenze dinamiche per dare una base il più possibile precisa all'azione. Un piccolo esempio: nell'attuale situazione italiana – il nostro «oggetto specifico» – oggi gli sfruttati, anche per un sistema fiscale assolutamente iniquo,

14 Cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957, pp. 170-175; *Id.*, *Materialismo storico e teoria dell'evoluzione*, in *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, Firenze, La Nuova Italia, 1976, vol. I, pp. 377-412, in particolare pp. 377-383.

15 B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, Laterza, 1961, p. 15; cfr. pp. 81 e 303.

sono tutti i lavoratori *dipendenti*, privati e pubblici, destituiti tra l'altro in gran parte dalla possibilità di un reale controllo sulle decisioni che riguardano il proprio lavoro, il proprio tempo di vita. La riforma del sistema fiscale e lo sviluppo della democrazia reale mi sembrano oggi, nella *nostra* situazione, cose importanti: oggi, riforme *serie* sono rivoluzionarie.

Un'altra – finale – osservazione, che si riattacca a quanto si diceva nelle ultime righe. Un concetto importante mi sembra ancora quello di *alienazione* (ovviamente, da non assolutizzare: ma se persino nella psicanalisi, che è quella roba da maghi che è, si trovano categorie utili a leggere la nostra realtà, figuriamoci in Marx!). Che le «forces propres» degli uomini si siano staccate da essi e li dominino e che si tratti di recuperarne un controllo razionale, mi sembra abbia una sua validità. Una gestione più razionale del sistema produttivo, cioè, in ultima analisi, del nostro ricambio con la natura, si impone anche, come è chiaro, per motivi di sopravvivenza del pianeta. Certo, una gestione totalmente razionale è probabilmente un'aspirazione idealistica (equivale, in fondo, all'assoluta autotrasparenza del Soggetto), e non tutti debbono e possono decidere tutto; ma almeno nella «grandi scelte» ci debbono essere la massima trasparenza e partecipazione. Ancora una volta, lo sviluppo della democrazia e del controllo democratico – per cui oggi c'è una spinta forte – sembra assolutamente necessario per una possibile trasformazione in senso socialista.

