

Giovanni Pico della Mirandola, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. CVI-470 + 12 tavv. f. t., € 75,00.

Composta «a lume di candela in venti notti», dovendo «optare più per la celebrità che per la diligenza», l'*Apologia* è il testo con il quale Giovanni Pico della Mirandola difende le sue *Conclusiones* dalle accuse dei teologi romani. L'*editio princeps* dell'*Apologia* è datata 31 maggio 1487: dal giorno in cui il giovane conte aveva sdegnosamente rifiutato di presentarsi di fronte alla commissione pontificia incaricata di esaminare la cattolicità delle sue tesi erano trascorsi poco più di due mesi, sei ne erano passati dalla pubblicazione – a Roma il 7 dicembre 1486 – e dalla prima limitata diffusione delle *Conclusiones*, le 900 tesi che nelle intenzioni del Mirandolano avrebbero dovuto ricomporre in un quadro unitario ogni manifestazione del sapere, sia in campo scientifico che filosofico che, infine, teologico. Pico ambiva a dimostrare la straordinaria efficacia della propria impresa in una pubblica disputa che avrebbe dovuto tenersi a Roma, alla presenza del papa, dei teologi e dei dotti della cristianità. La disputa non ebbe luogo: il

pontefice, Innocenzo VIII, ravvisò più di un motivo di dubbio attorno all'ortodossia delle tesi sostenute da Pico ed intervenne a bloccare la discussione con un breve già il 20 febbraio dell'anno nuovo; venerdì 2 marzo Pico si presentò di fronte alla commissione che avrebbe dovuto valutare il suo testo, per disertare poi l'appuntamento del giorno seguente.

Con la redazione dell'*Apologia* Pico intende difendere le tesi sottoposte ad esame e condannate dai teologi papali e dimostrarne la cattolicità. Sceglie di rivolgersi direttamente al pontefice, scavalcando la mediazione dei teologi che ritiene non sufficientemente preparati in filosofia ed in teologia né abbastanza sottili ed acuti per intendere la finezza dei suoi ragionamenti.

Tra le tesi che avevano incontrato l'opposizione degli esaminatori sono comprese quelle riguardanti il libero arbitrio, la transustanziazione – e quindi la presenza reale del Cristo nell'Eucaristia – e l'adorazione delle immagini; temi che torneranno con forza ad occupare il dibattito teologico della prima metà del secolo successivo, anche se all'interno di un contesto profondamente diverso. Già sul finire del Quattrocento Pico aveva toccato le questioni che avrebbero portato alla drammatica frattura del Cristianesimo europeo ed alla formazione ed arti-

*Rivista di storia della filosofia*, n. 3, 2011

colata diffusione della Riforma, individuando nella crisi del tomismo un elemento di debolezza dell'apologetica cristiana e indicando una direzione di rinnovamento del cattolicesimo che passasse per una profonda revisione delle radici speculative che ne ispiravano l'apparato teologico.

Dopo l'*editio princeps* – opera quasi certamente del tipografo napoletano Francesco Del Tупpo – l'*Apologia* fu più volte ristampata, comparando peraltro nelle edizioni di opere pichiane, a partire dall'*Opera omnia* curata da Gianfrancesco Pico pubblicata a Bologna nel 1496, ma solo fino al 1601, quando a Basilea ne apparve l'ultima edizione a stampa – fatta eccezione per le due ristampe anastatiche delle edizioni di Basilea del 1557 e del 1572 apparse l'una nel 1969 e nel 2005, l'altra nel 1971, rispettivamente con una introduzione di Cesare Vasoli e con una premessa di Eugenio Garin.

Paolo Edoardo Fornaciari ha curato l'edizione critica e la traduzione dell'opera per le Edizioni del Galluzzo, stabilendo il testo sulla base delle edizioni conosciute e dell'unico manoscritto tradito, tenendo conto delle correzioni presenti già sugli incunaboli, attribuibili a giudizio del curatore allo stesso Pico. Corredano il volume una lunga e densa introduzione ed uno snello ma puntuale apparato di note. L'edizione curata da Fornaciari si inserisce nella complessa ed attenta opera di ridefinizione dell'immagine storiografica di Pico che è in corso ormai da alcuni anni. La lettura dell'*Apologia* permette infatti di aggiungere significativi elementi di conferma ad un rinnovato quadro interpretativo che sta sempre meglio e più precisamente delineandosi. Fornaciari insiste in particolare su due aspetti: in primo luogo, indica gli elementi di vicinanza tra il *Proemio* della *Apologia* e la cosiddetta *Oratio de hominis dignitate*, pubblicata dopo la morte di Giovanni Pico dal nipote Gianfrancesco, opera che ha avuto un ruolo decisivo e di

lungo effetto sulla ricezione di Pico, soprattutto nella storiografia del Novecento, tanto da essere stata in passato in più occasioni assunta a testo fondamentale per definire le caratteristiche peculiari dell'umanesimo pichiano. Fornaciari indica come i due testi finiscano progressivamente per convergere: in essi non solo risultano evidenti continuità di temi e di intenti ed affinità concettuali, ma soprattutto nella parte conclusiva *Proemio* ed *Oratio* diventano in buona parte sovrapponibili. Sulla base di tali elementi testuali e facendosi forte della dichiarazione con cui Gianfrancesco ammise di essere intervenuto a modificare il testo dello zio, Fornaciari sostiene una precisa tesi interpretativa: i temi originali della filosofia pichiana così come sono espressi nell'*Oratio* – la magia, l'astrologia, la *qabbalah* – debbono essere interpretati alla luce dell'*Apologia* e quindi delle *Conclusiones*, che ad essa sono intimamente legate, e perciò a partire dall'impresa di ricomposizione unitaria del sapere che con la stesura delle 900 tesi Pico si era prefisso. Sarebbe infatti il *Proemio* dell'*Apologia* il testo germinale dell'*Oratio* e perciò la vicenda innescata dal conflitto con il tribunale ecclesiastico quella decisiva per intendere il senso vero dell'umanesimo pichiano, intellegibile nella sua peculiarità pertanto solo a partire dai termini entro i quali si sviluppò tale discussione. In secondo luogo, sulla base di una puntuale analisi delle *quaestiones*, Fornaciari avanza l'ipotesi che nel redigere l'*Apologia* Pico si sia avvalso di un gruppo di collaboratori – gli amici evocati nell'*Epilogo* dell'opera –, di un vero e proprio *scriptorium*. Il testo dell'*Apologia* risulterebbe perciò una complessa composizione frutto di porzioni di testo scritte interamente da Pico ed inserzioni di materiali altrui, sottoposti al vaglio, all'integrazione ed all'approvazione del Mirandolano e quindi inclusi nel corpo dell'opera. Fornaciari appunta lo sguardo direttamente all'interno dello

scrittoio di Pico individuando, passo dopo passo, sotto le disomogeneità che segnano le varie parti dell'opera, la presenza di mani diverse, restituendo in tal modo l'immagine suggestiva di un lavoro collettivo al servizio degli intenti di una straordinaria figura di intellettuale, capace di gettarsi con generoso entusiasmo e non senza ingenuità in una difficile impresa culturale, senza lesinare il proprio patrimonio né tradire il proprio orgoglio.

Pico ottenne il perdono papale nel 1493 dal successore di Innocenzo VIII, Alessandro VI, che, pur accogliendo le spiegazioni rese nell'*Apologia*, mantenne il dubbio sull'ortodossia delle tesi condannate; ma fu solo grazie al breve emesso nel 1519 da papa Leone X, Giovanni de' Medici, che si ebbe l'assoluzione piena, ancorché postuma, accompagnata dall'autorizzazione conferita a Gianfrancesco di pubblicare integralmente l'opera dello zio, compreso l'*Heptaplus* che al momento della sua composizione, nel 1489, era stato dedicato, in occasione della sua elevazione a cardinale, proprio all'allora giovanissimo figlio di Lorenzo il Magnifico.

Andrea Suggi  
(a.suggi@libero.it)

Saverio Ansaldi, *Giordano Bruno. Une philosophie de la métamorphose*, Editions Classiques Garnier, Paris 2010, pp. 338, € 49,00.

Un Bruno eracliteo, filosofo del mutamento e pensatore di un nuovo ordine etico e politico: questo, in sintesi, il quadro che emerge dall'ultimo godibile saggio di Saverio Ansaldi, uscito per i tipi dell'editore parigino Garnier, scritto con l'intento di usare il tema della metamorfosi come *fil rouge* per rileggere nella sua interezza il *corpus* delle opere bruniane, cogliendolo nello spettro completo delle sue declinazioni, dall'ontologia alla politica: «tutta la filosofia di Bruno costi-

tuisce uno sforzo inaudito per rendere ragione dei processi di metamorfosi della potenza, al fine di costruire una vita umana degna della ricchezza trasformatrice della natura infinita» (p. 11).

In effetti, uno dei meriti della lettura di Ansaldi è proprio quello di insistere su questo legame, costantemente al centro dell'attenzione filosofica del Nolano: pensare un'ontologia all'altezza di un rinnovamento etico e politico epocale, e allo stesso tempo pensare un'etica e una politica che possano veramente permettere all'uomo di vivere la propria condizione di *ombra* nelle vicissitudini della natura infinita. Ne risulta un superamento di ogni dicotomia tra piano teoretico e piano pratico e, in generale, «una nuova concettualizzazione, che trova la sua applicazione nel legame tra una filosofia naturale della potenza e un'antropogenesi politica della metamorfosi» (p. 13).

Seguendo questa linea di indagine, il lettore è portato a ripercorrere lo sviluppo della filosofia bruniana attraverso le sue varie tappe storiche, cogliendo di volta in volta lo sforzo del Nolano per decostruire ad un tempo la precedente tradizione aristotelica e cercare di recuperare tutti quegli elementi precedenti – mitici, magici, simbolici e filosofici – utili a rifondare un nuovo inizio.

Dal punto di vista ontologico, la riflessione sui concetti di atto e potenza porta a riconoscere come l'essenza stessa della realtà non sia che questo costante processo metamorfico di incessante arricchimento, dove ogni forma e ogni individuo non sono che frammenti di uno slancio senza fine. Come argomenta Ansaldi: «questa concezione del rapporto tra atto e potenza definisce così una vera e propria teoria dell'individuazione *come modalità d'organizzazione della potenza in metamorfosi*. Le cose finite sono delle forme mutevoli che si individualizzano organizzandosi in un duplice rapporto: da una parte, esse si affermano nell'asimmetria specifica tra atto e potenza; d'altra parte,

esse si distribuiscono sulla serie infinita delle relazioni in trasformazione che compongono la natura nel suo insieme» (p. 65).

Ora, è forse proprio nella portata politica di queste conclusioni che – come giustamente sottolinea a più riprese lo studioso – risiede anche per noi molto dell'interesse e dell'attualità del pensiero di Bruno. Particolarmente interessante, a questo proposito, sono le analisi dedicate al concetto di legge – svolte a partire dallo *Spaccio* –, e in particolare del riconoscimento della separazione netta che la nolana filosofia riconosce tra *legge* e *diritto*. Il Bruno che Ansaldi ci propone, infatti, è soprattutto interessato a mostrare come il piano della legge sia tutto immerso nella dinamica infinita e incessante della metamorfosi, mentre quello del diritto si radichi piuttosto al livello della stabilità e della staticità: ogni imposizione del diritto sulla legge sarebbe quindi fondamentalmente contrario alla natura, e lo sforzo bruniano sarebbe piuttosto quello di pensare una *legge senza diritto*. Non si tratta del progetto di una qualche anarchia caotica, quanto del tentativo di pensare l'uomo all'interno di una natura infinita dove il mutamento è l'unico modo in cui l'identità stessa arriva a darsi come tale. In tal senso, non si tratta nemmeno di un progetto *utopico* che quindi si distingue ad esempio – come sottolinea Ansaldi – da quello di un Campanella: «quale sarebbe allora l'utopia politica di Bruno? Essa si costruisce progressivamente a partire dagli *Eroici Furori*, cioè a partire dalla necessità di definire delle nuove forme d'amore, individuali e comuni, *senza teologia* – [...]. L'utopia di Bruno risiede nella necessità d'inventare delle forme d'amore come legami interindividuali a partire dall'immanenza e dalla necessità della materia infinita. [...] Il "problema politico" di Bruno verte esattamente su questo: *come costruire delle istituzioni utili all'affermazione delle metamorfosi umane a partire dalle me-*

*tamorfosi infinite della materia?*» (p. 151).

L'originalità del discorso così tracciato, ne segna certo anche in parte la marginalità rispetto al corso maggiore della storia del pensiero, soprattutto politico, della modernità: la proposta bruniana si mostra infatti chiaramente agli antipodi di quanto ad esempio un Hobbes poteva teorizzare di lì a poco. Tuttavia, nella lettura di Ansaldi, proprio questo fa di Bruno, almeno per noi, un interlocutore privilegiato che ci rivela la sua attualità nella prospettiva che si è sforzato di aprire e che forse mantiene ancora una sua percorribilità, proprio in quanto «resta in una zona d'ombra, ai margini o ai confini tracciati da una vita errabonda e nomade, interamente consacrata alla ricerca dei legami d'amore nelle metamorfosi incessanti del mondo» (p. 318).

Il *pathos* filosofico che informa il saggio di Ansaldi e il ritmo serrato dell'esposizione proiettano l'attenzione del lettore verso l'afflato politico e potentemente retorico della scrittura bruniana. Nel complesso, lo studio di Ansaldi rivitalizza l'approccio ai testi e ai temi dell'opera del Nolano, presentandone un affresco d'insieme senz'altro stimolante, rispetto al quale le nuove domande che può far sorgere non sono frutti meno importanti della sua opera maieutica di riflessione e ripensamento della *filosofia della metamorfosi*.

Andrea Sangiacomo  
(andrea.sangiacomo@libero.it)

Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, a cura di Knud Haakonsen e James A. Harris, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, £ 90,00.

Con la pubblicazione degli *Essays on the Active Powers of Man* di Thomas Reid prosegue l'*Edinburgh Edition of Thomas Reid*, iniziata nel 1995 e che prevede l'edizione delle opere e di una parte

dell'imponente *corpus* di scritti inediti. Sono già usciti i manoscritti sulle scienze della vita (*Papers relating to the Life Sciences*, a cura di Paul B. Wood, 1995), la retorica (*Papers on the Culture of the Mind*, a cura di Alexander Broadie, 2005), la morale (*Practical Ethics*, a cura di Knud Haakonssen, 2007), l'epistolario (*The Correspondence*, a cura di Paul B. Wood, 2002) e l'edizione moderna dell'*Inquiry into the Human Mind* (a cura di Derek B. Brookes, 2000) e degli *Essays on the Intellectual Powers of Man* (a cura di Derek B. Brookes e Knud Haakonssen, 2002). Nata con lo scopo di rendere accessibili le opere di Reid a un pubblico non strettamente specialistico, la collana intende svecchiare l'immagine di Reid come critico non troppo sottile di Hume, come fu dipinto da Kant nell'introduzione ai *Prolegomeni*, e presentarlo invece come uno dei pensatori più versatili dell'Illuminismo scozzese (p. II).

Gli scritti di Reid sulle scienze della vita e sulla *practical ethics* collocano di fatto il suo pensiero nell'ambito del dibattito scientifico britannico della seconda metà del XVIII secolo e della discussione su teologia, politica e diritto naturale inaugurata dalle lezioni tenute a Glasgow da Andrew Millar. La ripubblicazione degli *Essays on the Active Powers* contribuisce sostanzialmente a quest'opera di revisione storiografica. L'edizione di Haakonssen e Harris, la prima dopo quella ottocentesca di William Hamilton, aiuta a rivedere l'immagine di Reid come filosofo del tutto orientato verso la metafisica e la gnoseologia, in grado di rivaleggiare con Kant e di essere accomunato ai filosofi tedeschi nella discussione dell'a priori e dei limiti, o "condizioni", del pensiero. La presente edizione ricolloca Reid nel dibattito *morale* del suo tempo e apre nuove prospettive interpretative sul pensiero del filosofo scozzese.

In primo luogo, in contrasto con la relativa scarsa attenzione dedicata da Hamilton al pensiero morale di Reid – nel-

l'edizione ottocentesca gli *Active Powers* hanno pochissime note di commento e soltanto due delle *Notes* hamiltoniane sono dedicate ai temi morali – i curatori notano che i problemi morali furono presenti in tutta la carriera di Reid: i primi scritti risalgono al 1736; inoltre, Reid insegnò filosofia morale dal 1764 al 1790 e parti consistenti della sua corrispondenza sono dedicate ai temi morali (si vedano in particolare il carteggio con Lord Kames sulle nozioni di causa e potere, quello con James Gregory sulla critica al necessitarismo ed i commenti di Dugald Stewart su una prima versione degli *Essays on the Active Powers*). La presente edizione riporta inoltre alla luce alcuni interessanti dettagli che aiutano a dipingere un'immagine diversa da quella dell'opera "minore" adombrata da Hamilton.

In primo luogo, la «curiosa incertezza» sul titolo che Reid in alcuni scritti inediti indicava come saggi «*on the Powers of the Human Mind*». È significativo che questa variazione, che potrebbe essere spiegata come una banale svista nella composizione della prima edizione del volume, non sia stata notata da Hamilton, che nel suo ricchissimo apparato critico non mise in relazione la filosofia morale con la scienza della natura umana, un tema largamente discusso nel Settecento britannico e non sottolineato da Hamilton.

La centralità del problema della mente umana emerge invece in questa edizione: i curatori ricordano che Reid dedicava alla *pneumatology* la maggior parte delle sue lezioni di filosofia morale, e che affrontava non solo la filosofia della mente, ma anche la *theory of morals*, cioè ciò che oggi si chiamerebbe epistemologia e psicologia morale (p. X). Reid esplorò dunque i presupposti "psicologici" o mentali dell'agire morale e su di essi fondò la critica al necessitarismo o fatalismo, incarnati nelle due versioni di Hume e Priestley. Un tema portante di

questi *Essays*, la soluzione del problema della libertà dell'agire non è confinata a una discussione obsoleta o marginale, ma è una conseguenza della trattazione dei poteri della mente umana, tra i quali, secondo Reid, non si può non includere la possibilità di progettare azioni contingenti che sfuggono all'influenza cogente dei *motives*.

Il lettore valuterà se Reid sia stato sempre fedele all'intento di fondare la vita morale sullo studio naturalistico delle dinamiche mentali piuttosto che su principi logici o presupposti teologici. È tuttavia significativo notare che Reid si pose con decisione nel solco della tradizione baconiana, condivisa anche da Hume, che affidava allo studio della natura umana la soluzione di problemi legati alla morale, alla politica e all'estetica. I saggi morali di Reid non sono dunque il frutto di un esercizio accademico, come le lezioni che dovevano essere impartite agli studenti, ma si inquadrano nel disegno complessivo della sua opera per ricondurre la filosofia a quei principi primi della mente umana, che egli ritenne non fossero stati sufficientemente e correttamente analizzati da Hartley, Hume e Condillac.

Rispetto a quella ottocentesca, questa edizione ha il merito di fornire un apparato critico snello e nello stesso tempo accurato e informato, da cui emerge l'importanza di due autori che Hamilton aveva quasi del tutto ignorato, Joseph Butler e Richard Price. Ancora largamente letto fino a metà del XIX secolo, Butler riattualizzò il ruolo della coscienza morale (*conscience*) come guida interiore e *lumen naturale* dell'uomo. Nello stesso tempo feconda e non sofisticata, la filosofia di Butler metteva al centro dell'indagine la complessità della vita interiore dell'uomo ed era ugualmente lontana dai tecnicismi dei *necessitarians*, che "misuravano" il peso dei *motives*, dall'astrattezza dei sistemi dei razionalisti come Samuel Clarke, e dal pessimismo di Hob-

bes e Mandeville. Reid, come Butler, riaffermò il primato della coscienza morale individuale, intesa come potere morale con cui distinguiamo il bene dal male (p. 290). Principio universale analogo al senso comune, la coscienza spiega perché i giudizi morali sono tutto sommato uniformi nelle diverse epoche storiche e ambienti culturali, mentre il fatto che i sistemi o teorie morali fossero così diverse dimostrava quanto poco i filosofi avessero riflettuto sul valore della coscienza. La profonda influenza di Butler sul pensiero morale settecentesco è stata riaffermata soltanto in tempi relativamente recenti da Isabel Rivers (*Reason, Grace, and Sentiment. Shaftesbury to Hume*, 2000) e Jerome B. Schneewind (*The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*), e questa edizione degli *Essays* sottolinea come il pensiero di Reid possa essere collocata nel *mainstream* della filosofia settecentesca.

Con il *dissenter* Richard Price Reid condivideva una generale antipatia per le teorie sentimentistiche dell'etica. Price fu il paladino di un nuovo razionalismo morale che poneva la nozione di bene in una sorta di idea platonica, di cui l'uomo si rendeva conto esclusivamente attraverso la ragione e senza l'intervento della sensibilità. Non è difficile cogliere la vicinanza tra l'idea del bene di Price e il principio del bene in generale (*Good on the whole*) di cui parla Reid: una nozione di bene non legata a emozioni o passioni, ma alle conseguenze di un'azione nel lungo termine e per l'umanità in generale. La comprensione del bene in generale può essere accompagnata da un sentimento di piacere, o piuttosto di compiacimento, ma è essenziale al giudizio morale, che rimane un'operazione intellettuale indipendente dalla sensibilità e dalle emozioni.

L'influenza di Price su Reid è ancora più significativa se si considera che Price, insieme a Priestley e a Mary Wollstone-

craft, è il fulcro di quel gruppo di intellettuali che secondo Roy Porter (*The Enlightenment*, 2001) costituiscono in senso proprio l'illuminismo inglese: coinvolti nelle rivoluzioni americana e francese, essi propugnavano un radicale cambiamento politico e morale. Se pur lontano da questi toni radicali, Reid condivise gli argomenti e almeno in parte gli scopi della filosofia di Price. Quest'immagine contrasta ancora più profondamente con quella del filosofo che combatte lo scetticismo di Hume invocando principi a priori, che vorrebbero anticipare quelli dei filosofi tedeschi. Al contrario di una filosofia che vorrebbe precorrere quella kantiana ed eventualmente colmarne le lacune – giudizio sotteso a molte scelte di Hamilton nella curatela delle opere reidiane – questa edizione collega Reid ai grandi temi dibattuti nella sua epoca. Lontano dall'immagine del filosofo che si ritrae e rifiuta gli stimoli lanciati da Hume, Reid è qui presentato come un personaggio attento alle sfide del suo tempo e disponibile a prenderne spunto anche quando espresse nei toni più radicali.

Cristina Paoletti  
(cristina.paoletti@libero.it)

Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske e Gianluca Sadun Bordoni (a cura di), *Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum Naturrecht Feyerabend. Teilband 1: Einleitung des Naturrechts Feyerabend*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, pp. 206, € 292,00.

L'attività didattica di Kant è sempre stata molto intensa; non solo dal punto di vista dell'insegnamento, ma anche della preparazione di scritti programmatici per le lezioni che risultano spesso decisivi per la comprensione del suo pensiero. In tutta la sua carriera universitaria il filosofo di Königsberg tenne all'incirca duecentosettantanove corsi sulle più varie

materie (c'è una discrepanza fra i corsi annunciati e quelli effettivamente tenuti): logica (56), metafisica (53), geografia (49), morale (28), antropologia (24), fisica (21), matematica (15), diritto naturale (12), enciclopedia (10), teologia naturale (4), pedagogia (4), meccanica (2), mineralogia (1). Di quasi tutti i corsi si hanno trascrizioni fatte dagli studenti durante le lezioni, ed esse costituiscono uno degli elementi più importanti per la ricostruzione dell'evoluzione del pensiero kantiano. Fra queste, una delle più significative è senz'altro il *Naturrecht Feyerabend*, cioè l'unica trascrizione pervenuta ci delle lezioni di diritto naturale di Kant per mano di uno studente di nome Gottfried Feyerabend. Il manoscritto (Ms. 2215) di queste lezioni si trova attualmente alla Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk (Danzica) e fa parte del *Nachlass Mrongrovius*, che è composto da altre importanti *reportationes* di lezioni kantiane su antropologia, metafisica, teologia, fisica, morale e logica. Il testo è in modo specifico una *Abschrift*, cioè una redazione compilata successivamente alle lezioni sulla base di altri appunti o forse di un'altra *Abschrift*.

Si ha notizia di un'altra trascrizione redatta per mano di Friedrich von Gentz, ma questo manoscritto, appartenente ad una collezione privata, sembra essere stato sventuratamente perduto. Entrambi i manoscritti, comunque, si riferiscono al corso tenuto da Kant nel semestre estivo del 1784. Il *Naturrecht Feyerabend* è stato edito per la prima volta nel 1979 da Gerhard Lehmann nel volume XXVII dell'edizione critica dell'Accademia di Berlino, e fino ad oggi era stato il testo di riferimento per lo studio delle riflessioni kantiane sul diritto prima della pubblicazione della *Metaphysik der Sitten* (1797), sebbene già degli *excerpta* pubblicati nel 1936 da Adam Horn avessero lasciato qualche dubbio sulla sua affidabilità per la differenze che le due trascrizioni riportavano.

Gianluca Sandun Bordoni, Norbert Hinske e Heinrich P. Delfosse offrono oggi un nuovo e importantissimo strumento che permette di emendare e integrare l'edizione di Lehmann con la pubblicazione non solo degli indici e delle concordanze del *Naturrecht*, ma anche del testo stesso della *Einleitung* al corso.

L'impresa editoriale si inserisce in un contesto di generale rivalutazione della filosofia del diritto di Kant, soprattutto in ambito anglofono con la pubblicazione di volumi come *Kant and Law* (Aldershot, 2006) e *Kant's Doctrine of Right* (Cambridge, 2010), entrambi curati da Sharon Byrd e Joachim Hruschka. Anche in ambito italiano, principalmente grazie ai recenti ed innovativi studi di Massimo Mori, Filippo Gonnelli, Alessandro Pinzani e dello stesso Sadun Bordoni, la filosofia del diritto di Kant sta destando un rinnovato interesse in seno a quella più ampia riabilitazione degli aspetti più concreti della filosofia morale kantiana. Ora questo nuovo contributo pubblicato nella prestigiosa collana del *Kant-Index* presso Frommann-Holzboog promette di animare ancor maggiormente il dibattito su questi controversi temi del pensiero kantiano. Il testo della *Einleitung* in questione era già stato anticipato da Sadun Bordoni con una traduzione italiana nel 2007 («Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXXXIV [2007], pp. 201-281), ma ora viene presentato corretto e con un nuovo apparato critico che permette una comprensione più penetrante dello scritto.

Si tratta questa di un'opera particolarmente significativa perché offre uno squarcio su periodo cruciale dello sviluppo del pensiero di Kant in ambito di filosofia morale. Infatti, il *Naturrecht Feyerabend* è contemporaneo alla stesura e poi alla pubblicazione della *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* avvenuta nel 1785 e una comparazione dei due testi risulta sicuramente assai proficua. Il corso era basato sullo *Ius naturae* (Göttingen

1750, 1763<sup>5</sup>) di Gottfried Achenwall, autore «moderato e preciso nelle sue dottrine sul diritto naturale», dirà Kant (*Ak.*, VIII, p. 301); ma proprio l'*Introduzione* al corso mostra la notevole originalità del pensiero kantiano, al di là del commento del testo, nell'ambito della filosofia del diritto in connessione con i problemi della fondazione della morale. Infatti, il problema centrale della *Einleitung* è quello della libertà e della sua limitazione come atto fondativo del diritto. Tuttavia, nella stessa *Einleitung* Kant dichiara esplicitamente che fino ad allora non era ancora stato possibile determinare in base a principi quale posto avesse dovuto occupare il diritto naturale nella filosofia pratica e di mostrare i confini tra questo e quella. Si tratta di un rimprovero che Kant fa ai suoi predecessori, ma che rivolge anche a se stesso. Infatti, nel *Naturrecht Feyerabend* Kant non era ancora giunto alla sistematizzazione ben definita della *Metaphysik der Sitten*, né alla chiara distinzione fra il regno della legalità e il regno della moralità che avrà la sua piena realizzazione qualche anno più avanti con la *Kritik der praktischen Vernunft*, anche se accenni illuminanti erano già presenti nelle lezioni di etica degli anni Sessanta e Settanta.

L'importanza del *Naturrecht Feyerabend*, rispetto a molte altre lezioni kantiane, si capisce solo proprio confrontandolo con la *Rechtslehre* del 1797: dai due scritti emerge una concezione della fondazione del diritto totalmente diversa. Infatti, con un intreccio molto forte fra diritto e morale, nel *Naturrecht Feyerabend* Kant sembra fondare il diritto sul concetto di libertà (“trascendentale”) per la quale l'uomo può considerarsi come fine in se stesso e quindi come essere dotato di valore. Se l'uomo in quanto libero è veramente fine in se stesso, allora dovrà possedere un *proprio* volere, affinché non si lasci usare come mezzo. Il diritto sorgerebbe perciò per limitare quella libertà che potrebbe far delle altre libertà

un mezzo e non semplicemente un fine, cioè quella limitazione in base alla quale la libertà di ciascuno può coesistere con quella di chiunque altro. Infatti, da una parte se gli uomini non fossero liberi, la loro volontà sarebbe necessitata da leggi universali, ma dall'altra se fossero liberi senza legge, ciascuno farebbe dell'altro ciò che vuole e così nessuno sarebbe veramente libero. Nella *Rechtslehre* Kant, tuttavia, nega questo ruolo fondativo del diritto alla libertà trascendentale, a favore del concetto di proprietà, come ha recentemente mostrato in modo assai originale Mori (cfr. Massimo Mori, *Diritto e proprietà. Considerazioni sul carattere trascendentale della filosofia del diritto di Kant*, in *Diritto e storia in Kant e Hegel*, a cura di Valerio Rocco Lozano e Marco Sgarbi, Verifiche, Trento 2011, pp. 13-34).

Questa nuova e restaurata edizione dell'*Einleitung* si rivela perciò uno strumento essenziale per capire le differenti prospettive fornite da Kant non solo sulla filosofia del diritto, ma anche sulla filosofia morale fra gli anni Ottanta e Novanta. Sarà sicuramente la futura edizione di riferimento di questo testo, il quale merita attenzione da parte di chiunque voglia ricostruire la filosofia kantiana del periodo critico.

Marco Sgarbi  
(marco.sgarbi@sas.ac.uk)

Luca Illetterati, Paolo Giuspoli, Gianluca Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, pp. 355, € 24,00.

L'opera che presentiamo qui è pensata come un'introduzione generale al pensiero di Hegel; è divisa in otto capitoli, ai quali si aggiunge una rapida cronologia della vita e delle opere del filosofo tedesco. Gli Autori ci accompagnano dai primi scritti della giovinezza fino al culmine del sistema hegeliano, offrendo dei riassunti validi – cosa mai facile, tanto più se

si tratta di Hegel –, citazioni dei testi pertinenti ed esemplificative e numerosi rimandi bibliografici che attestano un'ottima conoscenza della letteratura critica.

Già dalle prime righe, però, emerge una perplessità: perché non problematizzare mai il pensiero di Hegel? Certo, si risponderà, l'opera ha un preciso fine divulgativo, e in quanto tale non si presta ad una discussione analitica del sistema hegeliano. Vero, ma perché non segnalare almeno alcune tensioni, alcune oscurità presenti nell'opera di Hegel? Se il tentativo è infatti quello esporre in maniera breve ma chiara il percorso hegeliano, l'assenza di tematizzazione di alcuni snodi cruciali e fondativi per il sistema rischia di appannare, anziché far risaltare, il percorso stesso.

Le perplessità aumentano, quando si pensa che lo scopo di questo libro è introdurre allo studio di Hegel. È davvero un buon servizio presentare un filosofo come quasi totalmente privo di difficoltà interne al suo pensiero? Perché porre l'accento solo su quelli che già per Hegel erano dei punti problematici, e non su temi che per una importante e lunga tradizione critica post-hegeliana hanno costituito terreno di battaglia? Un esempio per tutti, la *Scienza della logica*. Gli Autori ci dicono infatti: «poiché però l'assenza di presupposti riguarda sia il carattere metodologico, sia il contenuto (quello che si potrebbe chiamare l'oggetto), l'assunzione di un tale modello di scientificità rende particolarmente arduo dire fin dall'inizio ciò intorno a cui verte il discorso della logica» (p. 134). Ma se il lettore spera che si metta in qualche modo in discussione la soluzione hegeliana resterà deluso. Ecco infatti il commento degli Autori: «in modo coerente rispetto all'esigenza di una totale assenza di presupposti, che significa assenza di qualsivoglia contenuto determinato, la logica "inizia" facendo astrazione da ogni contenuto e determinazione. Il risultato di questa assoluta astrazione è il "puro vuo-

to”, “l'immediato stesso”, ovvero il “puro essere”» (p. 149). In realtà proprio questo punto parve fin da subito molto problematico: già Schelling e poi Trendelenburg misero in discussione la pretesa coerenza dell'argomento hegeliano. E la necessità di far fronte a queste critiche si trascinerà fino a Spaventa e al neo-idealismo italiano – basti pensare a *La riforma della dialettica hegeliana* di Gentile. Non sarebbe stato più proficuo anche solo accennare a questa pluridecennale discussione?

Un'ulteriore questione si lega a queste domande. È necessario ancora leggere Kant (o Fichte) con gli occhi – deformanti – di Hegel? Certo, gli Autori chiariscono talvolta che il Kant di cui trattano è letto sotto quella determinata prospettiva; ma perché, ancora una volta, non mostrare qualche perplessità a proposito una interpretazione che, per quanto importante e affascinante, non è ormai così tranquillamente sostenibile? È senz'altro “data” la convinzione che Kant tessa le «maglie di un idealismo soggettivo» (p. 126), così come non è del tutto perspicua l'affermazione secondo la quale il tentativo di tutta la filosofia post-kantiana si risolverebbe nella «questione se l'oggettività della realtà dipenda, per così dire, da requisiti categoriali che vengono ad essa imposti da soggetto o se si possa invece giustificare tale oggettività salvando con essa l'indipendenza del “mondo” rispetto a quella che potrebbe sembrare come una sua riduzione “mentalistica”» (p. 126). Come se per Kant ci fosse una qualche “realtà” a cui *poi* la “mente” imporrebbe le sue categorie. Non credo che gli Autori si identifichino nella lettura che Hegel offre di Kant o di Fichte, ignorando in tal modo – per quanto riguarda ad esempio Kant –, una vastissima letteratura nata nella seconda metà dell'Ottocento con la grande e fertile tradizione neo-kantiana; ma allora, ancora una volta, perché non sottolineare un distacco interpretativo, o perlomeno segnalare al lettore la specifi-

cità non così scontata della posizione hegeliana?

Gli Autori, come s'è detto, vorrebbero dare un'esposizione il più possibile oggettiva del pensiero di Hegel. Com'è ovvio, tuttavia, quest'oggettività è al più un limite regolativo; quando si interviene «con l'arbitrio e con una sapienza raffazzonata», direbbe Hegel, nel dettato di un pensatore, sarebbe forse utile mettere in guardia il lettore. Così da un lato non si può che sottoscrivere la convinzione degli Autori riguardo l'«apertura» del sistema hegeliano, dall'altro però non è per nulla scontato che questa stessa apertura consista «in un incessante e mai concluso processo di autorealizzazione e di auto-comprensione» (p. 325). Anzi, a rigore, l'autocomprensione, a livello dello spirito assoluto è completa, né potrebbe essere altrimenti. La stessa affermazione che «lo spirito è, in un'espressione, *libertà assoluta*» (p. 236) non è esente da problematicità; pare che gli Autori dimentichino la necessità come ineludibile correlato per la libertà stessa. Se si fa dello spirito assoluto una totale libertà, si amputa, più o meno consapevolmente, lo spirito stesso di una sua precisa caratterizzazione, offrendone così un'immagine unilaterale.

Questi rilievi non inficiano certamente la validità e l'utilità di questo libro, e la speranza è che esso possa contribuire a promuovere ulteriori studi su Hegel. Quest'opera può infatti indubbiamente aiutare ad orientarsi all'interno del complicato sistema hegeliano, non solo chi affronta per la prima volta questo stesso sistema, ma anche chi ha già avuto modo di leggere direttamente i testi del filosofo tedesco. Senza però mai rinunciare allo spirito critico, perché è solo sottoponendo un pensiero all'analisi critica che si rispetta un pensatore, facendolo davvero rivivere nella sua specificità e nella sua ampiezza di respiro.

Alessandro Vegetti  
(alevege@gmail.com)

Alexander von Humboldt-Carl Ritter, *Briefwechsel*, hrsg. von Ulrich Päßler, Akademie Verlag, Berlin 2010, pp. 310, € 59,80.

L'ultimo volume in ordine di uscita dell'immensa opera di Alexander von Humboldt, l'interesse per il quale si manifesta in Germania con numerosi studi e pubblicazioni, riguarda il carteggio con Carl Ritter. A Ulrich Päßler va il merito di aver curato ogni dettaglio filologico e di aver steso una *Introduzione* che, nonostante la brevità, mette a fuoco le tematiche trattate, permettendo una visione nitida e completa; le note linguistiche ed i rimandi ad informazioni storiche sono utilissime per capire tutti i significati delle singole lettere e rendono l'opera fruibile anche al non specialista.

Delle lettere originarie ne sono rimaste solo una parte, conservata per più di cento anni nella Staatsbibliothek di Berlino; inoltre, grazie ad Hanno Beck e Eberhard Knoblock sono state rinvenute altre ottanta lettere, provenienti da raccolte private. Il volume contiene così centosettantanove lettere e documenti importanti, che fanno riferimento ai carteggi di Humboldt col cartografo Heinrich Berghaus e col diplomatico Christian Carl Josias Bunsen.

Humboldt e Ritter, che operarono in quella linea di confine tra ricerca accademica, politica culturale dello Stato prussiano e interesse del pubblico per le nuove scoperte, sono considerati i fondatori della geografia moderna, anche se spesso le loro ricerche sono state recepite ed interpretate in maniera differente. La loro corrispondenza non solo fornisce nuove fonti (si tratta di lettere pubblicate per la prima volta e che coprono l'arco temporale dal 1828 al 1859), ma soprattutto ricostruisce i rapporti tra i due grandi geografi, fornendoci anche un'immagine dello stato della ricerca della geografia prussiana nella prima metà del XIX secolo. Lo scambio epistolare tra i due scienziati

spazia infatti dalle questioni geostoriche (come gli spostamenti globali dei prodotti naturali, dei popoli, ma anche la diffusione delle idee) ai racconti di viaggio (in Africa centrale, Asia e America centrale), fino ai problemi relativi all'organizzazione della scienza.

Humboldt, la cui corrispondenza con ricercatori e studiosi in Europa, Asia e Oltreoceano apre un orizzonte sulla ricerca geografica tedesca e europea a metà del XIX secolo, iniziò un carteggio epistolare con il più giovane collega per dare nuovi impulsi alla propria ricerca scientifica e per poter discutere le proprie idee. Nel carteggio si riflettono infatti due diverse concezioni di scienza della terra: Ritter voleva sviluppare una *Erdkunde* da contrapporre alla geografia statuale; egli considerava la geografia una scienza antropologica, volta a conoscere l'uomo all'interno del palcoscenico del suo agire, e sosteneva la tesi che si dovesse tornare ai confini naturali, eliminando le divisioni statuali arbitrarie. Pur riconoscendo il significato epocale del programma scientifico di *Kosmos*, Ritter non fondava la sua opera, come invece Humboldt, su ricerche biologiche e geografiche condotte sul campo. Anch'egli, tuttavia, riteneva che una geografia intesa come conoscenza totale fosse pensabile solo come scienza che si avvicina all'oggetto delle sue analisi da un punto di vista sia storico, sia naturalistico, sia antropologico; ipotizzava, ad esempio, che la forma geografica dei continenti corrispondesse allo stato di civilizzazione delle popolazioni e rispecchiasse un progetto divino.

I problemi del carteggio sono i più svariati: Ritter discorre ad es. delle ricerche di colleghi (di Martin Heinrich Klapproth; lettera del 16 maggio 1832), di varie tipologie di alberi (3 giugno 1836), del carattere scientifico di varie carte geografiche (9 novembre 1836), del trasporto dei metalli per via fluviale e della conformazione geologica del Mississippi

(14 agosto 1838). Humboldt da parte sua loda Ritter per il lavoro sull'Asia (del 22 giugno 1832), ipotizza la possibilità di una misurazione dell'Asia interna attraverso i meridiani e la posizione delle catene montuose (11 gennaio 1839). Sono solo alcuni degli innumerevoli esempi di quanto vivace e vasto fosse il loro scambio epistolare.

Dalle lettere di Humboldt emerge l'idea del pianeta terrestre come di un tutto organico, per cui ritiene fondamentale

non solo misurare empiricamente un fenomeno naturale, ma capire, attraverso la misurazione empirica, come i vari fenomeni interagiscano. Entrambi, poi, coltivano l'idea di un'unità nella diversità dei fenomeni naturali, che dipende dalla loro interconnessione, e quella che la Terra e i suoi abitanti siano legati da strette mutue relazioni, che possono essere comprese solo come un tutto.

*Isabella Ferron*  
(ferron@unive.it)