

Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*. Selección, traducción, prólogo, notas y diccionario del editor por Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de la Plata, 2010, pp. 510, \$ 168.

Dopo i fasti settecenteschi conclusi con l'ultima edizione completa in sedici volumi (Parigi 1820) e dopo il relativo oblio novecentesco, il *Dizionario storico-critico* di Pierre Bayle ha avuto una seconda vita editoriale sotto forma di antologie negli ultimi cinquant'anni: sono del 1965 le *Selections* curate da Richard H. Popkin, e prima ancora, nel 1957, Gian Piero Brega aveva tradotto una nutrita scelta di articoli in coda alla sua edizione dei *Pensieri sulla cometa* (Milano, Feltrinelli, 1957, in una collezione che si chiamava «Universale Economica»); Gianfranco Cantelli pubblicherà nel 1976 una più ricca scelta da Laterza. Paradossalmente la cultura francese è stata l'ultima a fare qualcosa di analogo, con i due grossi volumi curati da Antony McKenna (Pierre Bayle, *Témoin et conscience de son temps*, Paris, Champion, 2001) e da Jean-Michel Gros (Pierre Bayle, *Pour une histoire critique de la philosophie*, Paris, Champion, 2001). Successivamente è stato il turno della cultura di lingua spagnola, grazie al lavoro di uno studioso argentino, che ha prodotto numerosi e ap-

profonditi studi sia su Bayle sia sul rapporto di Hume con Bayle: Fernando Bahr ha pubblicato una *Primera Antología* (Universidad de Buenos Aires, 2003) e ora ci offre questa *Selección* che in parte riprende e in parte integra la precedente, rivolgendosi a un pubblico più largo e non strettamente universitario. La collezione «Hojas del arca» in cui compare comprende testi di Locke, Toland, Erasmo, Mauthner. Sono qui raccolti, tradotti integralmente e sobriamente annotati, dodici grandi articoli del *Dictionnaire*: accanto ai più noti come «Spinoza», «Pyrrhon», «Pauliciens», «David» ne troviamo altri meno frequentati come «Acosta», «Charron», «Chrysippe», «Hipparchia», «Hobbes», «Lucrece», «Pomponazzi», «Simonide». Inoltre, in appendice al volume il curatore ha posto un utilissimo *Diccionario del Editor* (p. 469-507) in cui sono forniti i dati biografici e bibliografici di tutti i personaggi evocati nel testo, dal filosofo italiano Alessandro Achillini al medico-umanista Theodor Zwinger.

Nella *Introduzione* (pp. 7-36), Bahr dà una buona ricostruzione della biografia di Bayle e soprattutto si sofferma sul significato dell'opera: innanzitutto la peculiare struttura del *Dizionario* con i suoi brevi articoli seguiti da note enormemente più lunghe, e con annotazioni margi-

nali ulteriori. Popkin riteneva che il procedimento di Bayle avesse qualcosa di “talmudico”, con il suo moltiplicarsi quasi ossessivo di commenti che si accavallano l’uno sull’altro finendo per obliterare il testo; più recentemente Anthony Graffon, affascinato dalla mania annotatoria di Bayle (*Le origini tragiche dell’erudizione. Breve trattato sulla nota a piè di pagina*) riteneva che il metodo del *Dizionario* fosse eminentemente cartesiano, giacché il testo darebbe il risultato dell’indagine e le note fornirebbero invece le prove, il cammino per giungere al risultato. Ma, come osserva saggiamente Bahr, chiunque abbia letto un po’ del *Dizionario* si rende rapidamente conto che ben altro è il rapporto tra il testo e le note, come ad esempio nell’articolo «Hélène», ove a proposito delle cause della guerra di Troia (oggetto del testo) le note sviluppano la discussione del determinismo e una critica anticartesiana del sentimento interno di libertà. Forse è troppo dire che si tratta di «libera associazione di idee» (p. 26), ma sicuramente non si tratta di un nesso cartesiano con il tema formalmente “principale” dell’articolo. Molto spesso il testo è veramente il “pretesto” dell’annotazione. Nel conflitto delle interpretazioni che da sempre accompagna l’opera di Bayle e che, soprattutto sul problema del male e della teodicea, vede contrapposte le tesi di coloro che imputano a Bayle un sostanziale ateismo e di quanti invece interpretano la sua critica come eminentemente antiteologica, lasciando intatta la credenza, Bahr prende posizione piuttosto a favore di quest’ultimo partito, anche se in maniera più distaccata e originale rispetto ai suoi sostenitori. Poiché gran parte del lavoro critico di Bayle è improntato ad una considerazione scettica della condotta umana, e poiché gli scettici hanno mostrato che la condotta degli uomini è regolata più da passioni, tradizioni, apparenze che da ragioni vere e proprie, così per Bahr è ragionevole credere che Bayle facesse dipendere la fede non da conside-

razioni filosofiche ma da fattori razionalmente neutri, come «la grazia di Dio [...], la forza dell’educazione [...] compresa l’ignoranza e l’inclinazione naturale a decidere» (sono queste le parole di Bayle nell’articolo «Pyrrhon»). Come sempre nel caso di un autore complesso e anche contorto come Bayle il discorso dovrebbe essere più lungo, forse interminabile. Soprattutto Bahr sottolinea che non si tratta di indagare la “sincerità” dell’autore, ma è indubbio che lo scetticismo ha, nello stesso *Dizionario* usi molteplici e non facilmente riducibili ad unità. Lo stesso Popkin, proprio per questo, ha parlato di “superscetticismo”. Grazie al lavoro accurato di traduzione guidato da un’approfondita conoscenza storica del “problema Bayle”, anche i lettori di lingua spagnola dispongono ora di un accesso diretto e affidabile all’opera su cui misurare il valore delle differenti letture.

Gianni Paganini
(paganini@lett.unipmn.it)

Laura Anna Macor, *La fragilità della virtù. Dall’antropologia alla morale e ritorno nell’epoca di Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 194, € 17,00.

Il Settecento tedesco è forse uno dei momenti più fecondi e affascinanti della storia della filosofia: accanto a giganti del pensiero come Kant, compaiono filosofi considerati minori, ma che in realtà si esercitano con serietà sugli stessi temi di riflessione dei maggiori e sono in grado talvolta di rivaleggiare con loro; gli uni e gli altri contribuiscono, appunto, a introdurre nella filosofia nuovi problemi e nuove soluzioni.

Con questo libro, Laura Anna Macor vuole chiarire da un particolare punto di vista un aspetto della filosofia tardo-illuministica in Germania: si propone, cioè, di indagare il nesso tra etica e antropologia nel pensiero di filosofi che insegnano

nelle università del Württemberg e della Sassonia; in quelle istituzioni, dunque, dove ha ampia diffusione il criticismo e sono educati Hölderlin, Schelling e Hegel. La tesi forte dell'Autrice può essere così riassunta: «Raramente si è posto l'accento sulla portata genuinamente illuministica delle critiche alla morale kantiana» (p. 29); in altri termini, nei pensatori accademici tedeschi di fine Settecento è possibile rintracciare un interesse illuministico riconducibile a una fondazione antropologica dell'etica. Kant, com'è noto, se ne allontana per rivendicare alla morale condizioni di possibilità autonome, e così assume una posizione filosofica del tutto originale e non "ortodossamente" illuministica. La correzione del formalismo etico kantiano, testimoniato soprattutto da Fichte, ritorna poi, per certi versi, a una forma di antropologia che non può tuttavia trascurare la lezione kantiana: «Le reazioni critiche al rigorismo morale kantiano nell'ultimo decennio del Settecento e i conseguenti tentativi di introdurre delle integrazioni legate alla natura pulsionale dell'uomo dimostrano che il percorso in questione torna su sé stesso e curva sulla nuova impostazione morale sotto la forza di attrazione dell'opposto polo antropologico» (p. 30).

Definito così il compito della sua ricerca, la studiosa lo sviluppa in cinque capitoli, ai quali antepone un capitolo di definizione dello *status quaestionis*. Nel primo capitolo (pp. 31-48) è esaminata la figura di Johann Georg Sulzer, autore che avrà una discreta influenza soprattutto su Schelling; Sulzer si preoccupa di fondare la psicologia come disciplina empirica e, nello stesso tempo, di trovare un equilibrio tra la formulazione di una morale descrittiva e la determinazione di principi prescrittivi; questi due intenti sfociano nell'estetica, nella definizione di un concetto di bellezza che, riprendendo stilemi classici, concilia la bontà e la completezza ontologica degli uomini: essi tendono così a un modello di perfezione morale,

che soddisfa la loro costituzione psicologica empirica e l'esigenza di una perfezione metafisica: «Il compromesso tra antropologica e morale viene raggiunto attraverso l'utilizzo del medio sensibile, in un gioco di equilibri evidentemente precario e destinato a collassare» (p. 48).

Il primo momento di quella dissoluzione avviene, secondo l'Autrice, con Jakob Friederich Abel (capitolo secondo, pp. 49-74), destinato a influenzare l'insegnamento accademico del Württemberg e, in modo indiretto, attraverso l'educazione dei loro professori universitari, anche la formazione di Schelling, Hölderlin e Hegel. Abel rompe gli indugi e cerca di dar vita a un'antropologia scientifica, unendo psicologia e fisiologia. Questo tentativo, che sembra ledere il libero arbitrio dell'uomo, è poi corretto da una forma di associazionismo che, grazie a un dominio razionale delle idee, dovrebbe salvaguardare la libertà dell'uomo. Abel, nota la Macor (cfr. capitolo quarto, pp. 109-129), trova inoltre attenta accoglienza all'università di Tubinga, soprattutto in Flatt, precoce studioso della filosofia kantiana e professore dei giovani idealisti in erba.

Un ampio esame è riservato al giovane Schiller (pp. 75-108; l'Autrice ha scritto qualche anno fa un saggio su Schiller, *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friederich Schiller dall'illuminismo al criticismo*): i suoi drammi, soprattutto *I masnadieri*, sono una via d'accesso alla possibilità di una morale antropologicamente fondata; Schiller indica la necessità di un'autonomia della virtù da ogni condizionamento empirico e il rifiuto di una sua fondazione metafisica; egli pone una sfida alta, dunque: l'individuazione di principi etici immanenti ma non antropologici, impostazione che prelude, in qualche modo, a quella kantiana: «Schiller è riuscito a emancipare la morale dalle dande della religione e della metafisica e ha reso la virtù libera dall'egoismo, ultraterreno e non» (p. 107).

Su questo ricco intreccio di temi, di opere e di filosofi, Kant si staglia, con la sua originalità, per la necessità di determinare le condizioni formali della legge morale; non mette conto seguire le pagine qui dedicate a Kant e conviene considerare l'ultimo capitolo, dove la Macor mostra alcuni momenti della ripresa dell'antropologia nei filosofi postkantiani: il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* ne è il primo esempio; Fichte radicalizza alcune ambiguità kantiane, sottolineando come la virtù e la destinazione dell'uomo possano essere interpretate antropologicamente e, in alcuni casi, psicologicamente, come adeguati alle facoltà umane, considerate in modo empirico: Fichte riprende Sulzer e il «concetto di impulso e, soprattutto la sua elevazione a momento strutturalmente necessario per una teoria dell'agire» (p. 147). D'altro canto, Schiller, ulteriore esempio di correzione della morale kantiana, accusa Kant di «negligenza nei confronti del sensibile» (p. 156): la conciliazione tra sensibile e ragion pura pratica implica una definitiva strutturazione antropologica delle facoltà umane.

Laura Anna Macor scrive un libro, che merita di essere segnalato al lettore per più motivi: riporta innanzitutto alla luce, con scrupolo storiografico, filosofi e libri che hanno segnato un'epoca di discussioni ma che sono ancora poco studiati; inizia così a ricostruire l'*humus* e le condizioni dalle quali emergono le riflessioni dei grandi filosofi tedeschi della fine del Settecento e dell'inizio dell'Ottocento. Ciò ha due interessanti conseguenze: è possibile cogliere con maggior attenzione il legame tra la filosofia settecentesca inglese e l'opera di Kant e, in generale, dei pensatori tedeschi; l'Autrice fornisce infatti elementi per ricostruire il legame, nell'estetica, tra antropologia ed etica e per pronunciarsi, cosa che esula comunque dalla composizione di quest'opera, sull'influenza dei filosofi inglesi del Settecento sulle opere di Kant e dei suoi contemporanei. È possibile, cioè, ri-

pensare la presenza di problemi tipici della filosofia inglese che, attraverso la riflessione del tardo illuminismo tedesco, sono consegnati all'idealismo, in particolare a Hegel. In altri termini, è un contributo per rivedere i giudizi così recisi che Hegel riserva all'illuminismo e all'empirismo inglese, considerando se siano mediati da quegli autori "minori" ai quali si dedica l'Autrice.

Enrico Colombo
(enricoachillecolombo@libero.it)

Aldo Brancacci (a cura di), *Herbart e Platone*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 187, € 20,00.

Herbart e Platone: un nuovo tassello si aggiunge, esplicitamente, a quell'«altro Ottocento [tedesco]» che Renato Pettoello così denominava, nel 1990, proprio nelle pagine di questa «Rivista», ad indicare le «correnti che non rientrano nella tradizione idealista o marxista» e per tale ragione trascurate dalla storiografia dominante. Un'espressione rimbalzata, poi, alla «Revue de métaphysique et de morale» (2002), ripresa da Christian Bonnet e, ancora, da Beatrice Centi.

Ricognizione storiografica ed intenti teorici s'intrecciano a vari livelli negli studi presentati nel volumetto a cura di Aldo Brancacci, che raccoglie i risultati di un seminario organizzato presso l'Università di Roma "Tor Vergata" nell'ambito della Scuola Superiore di Studi in Filosofia. Centrale, per discutere di *Herbart e Platone*, è la prolusione che Herbart tenne nel 1805 presso la Georgia Augusta di Göttinga, la *De Platonici systematis fundamentum commentatio*: un testo accuratamente tradotto e commentato, unitamente ad un'Aggiunta e tre Appendici di Herbart e Böckh, da Francesco Aronadio per Le Lettere (*Il fondamento del sistema platonico*, 2007).

La *Commentatio* presenta indubbi elementi di originalità, secondo la puntuale analisi di Aldo Brancacci, che intesse il

confronto Brucker, Kant, Herbart. *La dottrina delle idee di Platone tra Settecento e Ottocento*. Brancacci ricostruisce, contestualizza e contrappone le interpretazioni della dottrina delle idee, smentendo, tra l'altro, l'affermazione di Giovanni Gentile secondo cui Kant avrebbe attinto ai trattati di Brucker. Anzi, ad un esame più attento, Kant rivela di basarsi più sulla manualistica che non sulla trattatistica, quando rinvia alla dottrina delle idee nella *Critica della ragion pura*: infatti tali rimandi contraddicono proprio uno dei motivi ricorrenti dei trattati di Brucker, ossia l'insistenza sullo statuto ontologico delle idee platoniche che, a dispetto delle letture caratteristiche della tradizione medioplatonica e neoplatonica, risultano affatto irriducibili a pensieri dell'intelletto divino. L'originalità di Herbart, allora, emerge innanzitutto a livello metodologico: egli si affranca anche dalla trattatistica, legge e commenta direttamente i dialoghi platonici, opera raffronti, polemizza con gli interpreti suoi contemporanei, per superare dal punto di vista teorico gli stessi esiti cui era pervenuto Brucker. Ne è indice la lettura del *Timeo*, con la quale Herbart si smarca completamente dall'approccio "concettualistico-teologico" della tradizione, ma anche dai suoi contemporanei, inclini a ravvisarvi una mera narrazione mitica: Herbart vi legge, piuttosto, un racconto verosimile e sembrerebbe attratto – osserva sottilmente Brancacci – dall'inusuale percorso che, dalle forme della conoscenza, perviene all'essere, alle idee (Plat. *Tim.* 51d-e). Ancora, Herbart si concentra sullo sviluppo dei concetti in Platone, per poi muoversi sempre più autonomamente verso la propria teoria delle relazioni, elaborata a vero e proprio metodo di risoluzione delle contraddizioni, irrinunciabile per una rigorosa fondazione della metafisica. Ignazio Volpicelli presenta, poi, *Herbart interprete di Platone: aspetti pedagogici, etici e ontologici*. Il ruolo di Platone viene illustrato entro l'intero ambito degli scritti di Herbart, ove questi apparirebbe più che mai confer-

mare la sua duplice identità di pedagogista e filosofo – una separazione da sempre troppo enfatizzata negli studi su Herbart. Da un lato, Volpicelli fornisce un'ampia rassegna di passi che attestano l'impre-scindibilità dell'ideale etico-estetico platonico per lo Herbart educatore e pedagogista, che, tramite la lettura dei dialoghi platonici con gli allievi, si prefigge di formarne il carattere, suscitare e consolidare il sentimento etico ed il giudizio estetico, facendo leva sulla partecipazione spontanea ai modelli ideali di armonia individuale e collettiva: procedure cardine dello *erziehender Unterricht* e della *ästhetische Erziehung*. Dall'altro lato, Herbart ritiene impraticabile la via teorica imboccata da Platone, utile tutt'al più a livello propedeutico: Platone si sarebbe limitato ad affrontare la contraddittorietà delle cose al livello puramente logico delle definizioni e riesce perciò inservibile ai fini di una metafisica che intenda essere, come quella herbartiana, rigorosa *Ergänzung der Begriffe*, in grado di superare la semplice verità dei concetti in direzione dell'esistenza. Herbart avrà a difendere la legittimità di questa sua interpretazione *en philosophe* nella replica alle critiche di Böckh e, sostiene Volpicelli, così avrebbe potuto rispondere anche alla circostanziata lettera di dissenso che riceve, apprezzandola, dallo storiografo Tennemann. Francesco Aronadio solleva una questione centrale quanto delicata: *Il concetto di esperienza e il pluralismo ontologico di Herbart*. Difficile, invero, definire "esperienza" in Herbart: coinvolgendo nella sua approfondita e serrata discussione tutti i livelli dello stratificato sistema herbartiano, Aronadio la qualifica come «contaminazione, forse non risolta e comunque estremamente problematica, fra metafisica e psicologia, fra portato ontologico del rappresentare e natura metafisica dello stesso rappresentare come attività dell'ente anima» (p. 104). L'andamento argomentativo del saggio è denso e focalizza, dapprima, il nesso tipicamente herbartiano tra coerenza logica e

contraddittorietà insita nell'esperienza, cui Aronadio rinvia coniando l'espressione «unimolteplicità del dato». Se, giustamente, viene sottolineato il ruolo della «relazionalità» entro l'esperienza, parrebbe tuttavia opportuno mantenere salde alcune distinzioni che Herbart introduce nella sua costruzione teorica: il dato, per quanto indefinibile, precede logicamente e geneticamente quella contraddittorietà che, sì, subentra con la forma o relazione, ma proprio su quello stesso piano delle relazioni (e del metodo omonimo) si risolverà. Ancora, le contraddizioni delle forme dell'esperienza impongono l'elaborazione di una metodologia – parte integrante della metafisica – in cui legittimare il giudizio sintetico apriori, il rapporto fondamento-conseguenza: se la trattazione herbartiana presenta singolari analogie con un modo di procedere “logico-analitico” (da intendersi in opposizione a “continentale”), la soluzione che Herbart profila è tutta sintetica (in senso kantiano) e richiederà l'elaborazione dell'apposito metodo delle relazioni, che, a sua volta, andrà specificato a seconda dell'esatto dominio di applicazione, dalle questioni dell'inerenza e del mutamento fino ai nessi psicologici dello spaziale, del temporale e del sonoro. Motore di tutto questo è proprio la contraddizione, che, nella ricostruzione di Aronadio, appare invece alquanto depotenziata (p. 117). Inoltre, Aronadio introduce il tema della “rappresentazionalità” e della relazionalità ad essa intrinseca come chiave di lettura del percorso herbartiano. Si tratta di un approccio problematico che, se per certi versi ricorda l'interpretazione di Franz Träger (1982), merita senz'altro di essere approfondito e messo a confronto con gli ulteriori livelli della metafisica herbartiana. Non tanto, però, poiché si tratterebbe di un presupposto surrettizio del pluralismo ontologico di Herbart (questo è avulso da qualsivoglia soggetto e viene costruito formalmente grazie ai soli strumenti della metodologia, mentre la posizione assoluta è ben altra dalla rappresentazio-

ne), quanto perché potrebbe rivelarsi uno spunto utile ad indagare l'arco che, dall'ontologia, fa ritorno all'esperienza: dall'accadere apparente e dall'apparire obiettivo, tramite sinecologia ed eidologia, fino a teoria della natura e psicologia.

Di nuovo Aldo Brancacci dà rilievo ad *Una citazione di Herbart in Nietzsche*. Si tratta di un passo del *Manuale d'introduzione alla filosofia* in cui Herbart presenta le idee platoniche come oggetti reali, che, nella loro specie, esistono una sola volta e di cui i concetti generali sono conoscenze (si segnala qualche svista nella traduzione). Nietzsche riporta il passo nella sua *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, tra l'altro senza risparmiare, secondo Brancacci, un cenno indiretto alla *Naturphilosophie* idealistica. Ancora, un semplice indizio lascerebbe supporre che Nietzsche conoscesse anche la *Commentatio* herbartiana: il rinvio, tanto in Herbart quanto in Nietzsche, a quello stesso inconsueto passo del *Timeo*, già menzionato, in cui Platone muove dalla distinzione dei due modi di conoscenza, intellettuale e sensibile, in direzione di due oggetti della conoscenza stessa – un'ulteriore occasione per ribadire l'irriducibilità dello statuto ontologico delle idee platoniche.

Da ultimo, Bruno Centrone spiega *Come leggere Platone. Questioni di metodo nella De Platonici systematis fundamentum commentatio di J.F. Herbart*. Si accentuano la disinvoltura di Herbart, con il suo approccio «per molti aspetti sensato ed equilibrato», rispetto ai contemporanei – Tiedemann, Tennemann, Schleiermacher – ma anche la sua «onestà intellettuale e sincerità metodologica», la rivalutazione senza eccessi della dimensione drammatica e letteraria dei dialoghi, la contestualizzazione delle tesi avanzate (il «precetto “olistico”», peraltro inadeguato entro una prospettiva evolutiva). Ancora, Herbart è consapevole del fatto che testi quali il *Fedro* ed il *Fedone* non possano fornire una trattazione sistematica delle idee o della dialettica, ma non per questo

sottovaluta l'importanza delle dottrine non scritte. Sotto il profilo teorico, Centrone osserva come, per Herbart, Platone resti il filosofo sistematico della dottrina delle idee, considerata come esito inevitabile dalla pregnanza tutta ontologica, tale da rendere sinonimi "essere" e "sostanza" (non assimilabile, in ogni caso, alla sostanza aristotelica). Se due secoli di studi platonici hanno modificato anche radicalmente la lettura dei dialoghi, pure quello herbartiano resta un esempio di cautela metodologica che Centrone raccomanda senz'altro anche ai propri contemporanei.

Nel complesso, dalle ricostruzioni storiografiche, teoriche e metodologiche qui presentate emerge un quadro composito, riuscito nel problematizzare, da diverse prospettive, i rapporti tra Herbart e Platone. Se, in tal modo, si integra il panorama degli studi sulla rilevanza di Platone nell'Ottocento e si richiama l'attenzione su alcuni capisaldi della filosofia di Herbart, tuttora troppo sovente trascurati, appare doveroso auspicarne ulteriori approfondimenti teorici.

Nadia Moro
(nadia.moro@unimi.it)