

RECENSIONI

Eleonora Zaino, *Raison et âme des bêtes chez Spinoza*, Garnier, Paris 2024, pp. 382, € 38,00.

Può un autore della modernità mostrare un volto inedito se fatto reagire con le istanze del presente? È possibile trovare, in testi cronologicamente lontani da noi, plausibili soluzioni ai problemi che attanagliano la nostra attualità? Questa è la sfida che Eleonora Zaino tenta di affrontare nel suo libro *Raison et âme des bêtes chez Spinoza*, che si propone di comprendere lo statuto degli animali nel pensiero di Spinoza, la loro razionalità, affettività e il loro ruolo all'interno dell'argomentazione filosofica spinoziana.

Il tema è certamente antico e diventato ancor più urgente nel panorama contemporaneo, dove la crisi ecologica, il dibattito sull'Antropocene e la controversia sull'antispecismo hanno posto con forza il problema del posto dell'uomo nella complessità del reale e della sua "eccezionalità" rispetto agli altri viventi. L'indubbia urgenza della tematica affrontata nel volume si scontra fin da subito col fatto che Spinoza non ha mai trattato *apertis verbis* della condizione animale, della loro anima e della loro razionalità. L'Autrice ne è naturalmente consapevole, tanto da sostenere che quello degli animali è un «non-tema» della filosofia di Spinoza: «Gli animali non sono mai al centro dell'interesse filosofico e pratico di Spinoza: a volte passano, in modo del tutto fugace, per la sua periferia, come effetti collaterali del linguaggio – quando sono utilizzati a titolo di esempio o d'espedito retorico per suffragare o approfondire argomentazioni che sono tuttavia rivolte ad altro – oppure come riferimenti effettivi, per quanto gerarchicamente subordinati all'obiettivo principale dell'impresa etica spinoziana, vale a dire la conoscenza dell'uomo e di ciò che è utile alla sua felicità» (p. 19).

Quanto appena rilevato non implica tuttavia che nei testi di Spinoza non sia possibile rinvenire alcuni elementi che, se letti alla luce delle istanze filosofico-culturali più attuali, possano aiutare a costruire un'innovativa filosofia degli animali: se da una parte «il non-discorso spinoziano sugli animali non ha necessariamente il senso di una completa esclusione; può avere al contrario la portata e la potenza di un'apertura speculativa e pratica» (p. 20), dall'altra l'Autrice evidenzia come tale potenzialità possa

svelarsi al meglio proprio in quella cultura occidentale contemporanea in larga parte fondata su una ideologia di dominazione e sopraffazione del più debole e sulle pratiche oppressive del capitalismo avanzato. Il pensiero di Spinoza si profila pertanto, nel corso della lettura del volume, come dispositivo di resistenza al pensiero dominante. Se questo è vero, allora la fecondità della filosofia spinozista non si esaurisce nella lettera spinoziana, e quest'ultima può essere saggiata per andare, parafrasando un'espressione utilizzata da Jacques d'Hondt a proposito del rapporto tra il maestro Hyppolite e Hegel, "oltre Spinoza, grazie a Spinoza". Questo è quanto Zaino si propone nel volume: «Non si tratta solamente di scoprire se queste questioni pertengono allo spinozismo in se stesso, ma anche se esse sono produttive, detto altrimenti se possiedono una *actuo-sitas*, una forza propulsiva capace di far evolvere la storia, o le storie, dello spinozismo» (p. 16).

Tale atteggiamento presentificante ed esplicitamente militante non sacrifica tuttavia il rigore filologico e una precisa contestualizzazione storica. I primi capitoli della prima parte del volume sono infatti dedicati a mettere in luce le fonti e i possibili interlocutori di Spinoza sulla questione animale: vengono presi in considerazione citazioni e criptocitazioni di testi antichi all'interno delle opere spinoziane, così come i riferimenti ai pensatori contemporanei di Spinoza. Sul primo fronte Zaino inizia con l'illustrare approfonditamente la concezione aristotelica dell'anima, evidenziando l'irriducibile distanza che separa il concetto di anima come *forma corporis* dal concetto di mente come idea del corpo: Spinoza critica aspramente la tripartizione aristotelica dell'anima, e riconosce piuttosto che tutte le menti siano pensanti, per quanto in gradi differenti a seconda del grado di realtà e perfezione che esse esprimono. Di seguito vengono scandagliate le possibili fonti spinoziane all'interno della letteratura latina: la celebre dichiarazione di Eth. IV, pr. 37 schol. I per cui *nec tamen nego bruta sentire* viene ricondotta dall'Autrice a un passo del secondo libro del *De rerum natura* dove Lucrezio, narrando il sacrificio di un giovane vitello, indugia sulla descrizione del dolore della madre. Di qui Zaino evidenzia affinità e differenze tra la concezione lucreziana di anima e mente e quella di Spinoza: il materialismo lucreziano si rivela in fondo incompatibile con la posizione spinoziana, nella misura in cui, per quanto l'anima non sia che idea del corpo, tuttavia essa ha per Spinoza un carattere strettamente mentale, parallelo ma non identico alla materialità che pure essa esprime. Il confronto prosegue poi con gli stoici, a cui Spinoza si riferisce implicitamente nella prefazione alla parte terza dell'*Etica* e poi esplicitamente nella prefazione alla quinta parte. Zaino si sofferma anzitutto sulla lettera 121 a Lucilio, interamente dedicata agli animali, dove Seneca riconosce alle bestie una forma di coscienza intesa come consapevolezza della loro natura, ma nega loro la capacità di comprensione, paragonandoli a neonati e bambini; per Spinoza, invece, l'eventuale superiorità degli uomini non sarebbe giustificata in maniera così pregiudizievole, quanto piuttosto ricondotta alla potenza specifica di ciascun individuo animale. Il confronto con Cicerone muove invece dal libro III del *De finibus bonorum et malorum*, dove il filosofo latino pare giustificare uno sfruttamento incondizionato delle bestie per i fini umani, di nuovo contrariamente alla prospettiva spinoziana, che ammetterebbe un uso degli animali meno improntato allo sfruttamento. La giurisprudizione positiva del *conatus* che fonderebbe l'utilizzo degli animali per i fini umani chiama in causa la figura di Thomas Hobbes: mentre per il filosofo inglese la disparità conativa tra uomo e animale si traduce necessariamente in un conflitto violento tra i due, Spinoza lascia aperta la possibilità che la differenza di potenza si declini in forme di relazione non conflittuali.

L'attenzione dell'Autrice si sposta poi sui rapporti di Spinoza coi contemporanei, naturalmente sempre in riferimento alla questione animale. Zaino evidenzia anzitutto come Spinoza fosse estremamente attento e interessato ai progressi scientifici della sua epoca, in particolare, appunto, alle questioni di anatomia animale ed entomologia: viene ricordato come all'interno del "circolo" spinoziano vi fosse anche Swammerdam, pioniere dell'entomologia e studioso appassionato dell'anatomia degli insetti. L'Autrice si concentra poi sul confronto con Cartesio: quest'ultimo pensa gli animali come automi, alla stregua dei corpi umani che tuttavia sono uniti alla sostanza pensante, rendendo così l'uomo superiore alla bestia. Pertanto, il comportamento animale che pare esprimere un ragionamento o un sentimento non è per Cartesio che il risultato di reazioni meccaniche del corpo, che in nessun caso esprimono un'attività mentale o razionale. In questo senso, l'affetto animale non è che l'effetto di una sollecitazione meramente fisica, mentre per Spinoza ogni affetto esprime una modificazione fisica e insieme mentale, essendo ogni tipo di affezione accompagnata dall'idea corrispondente.

Terminate queste pagine di contestualizzazione storico-filologica, Zaino propone al lettore una panoramica dei luoghi del *corpus* spinoziano dove è possibile attingere per ricavare una coerente, seppur non esplicita, filosofia degli animali. Anzitutto l'Autrice evidenzia come la critica all'antropomorfismo e all'antropocentrismo, così come il rifiuto della prospettiva teleologica, diano un colpo decisivo alla tradizione filosofica che, forte anche del puntello della teologia cristiana, ha posto l'uomo al centro dell'universo. Certo questo ridimensionamento del posto dell'uomo nel mondo non corrisponde *ipso facto* a una rivalutazione della condizione animale e alla negazione della superiorità dell'uomo sulle bestie: piuttosto, «Spinoza fornisce gli strumenti concettuali per far ciò nel contesto d'un cambiamento del paradigma filosofico» (p. 108). In questa direzione, elementi importanti dell'argomentazione dell'Autrice sono la teorizzazione spinoziana dell'individuo come composto di parti, che troviamo soprattutto nel cosiddetto "Trattatello di fisica" posto tra le proposizioni 13 e 14 della seconda parte dell'*Etica*, e la critica agli universali che ha il suo luogo privilegiato in *Eth. II*, pr. 40 schol. I. L'individualità e la differenza specifica tra i modi finiti non ha nulla a che vedere con gerarchie di specie, che insieme alla nozione di genere vengono smantellate dalla critica di Spinoza all'astrazione immaginativa. Piuttosto, l'individuo si determina nominalisticamente in relazione alla propria potenza conativa, che individua un'essenza specifica e mai astratta.

La prima parte del volume si chiude con un'analisi del lessico degli animali in relazione ai luoghi del *corpus* dove compaiono esplicitamente i vocaboli che entrano nel "bestiario" di Spinoza. Vengono presi in considerazione i termini *animal*, *bruta*, *bestia* e l'*hapax animantia*: l'Autrice si sofferma a discuterne le traduzioni francesi, inglesi e italiane, per poi procedere a delinearne la semantica di riferimento.

La seconda parte del testo scandaglia i testi di Spinoza per sondare se sia possibile rinvenire una teoria dei generi di conoscenza degli animali. Il rigore di un progressivo scandaglio cronologico delle opere di Spinoza viene in parte sacrificato a favore di un confronto sinottico tra passaggi analoghi pur appartenenti a testi e periodi differenti. Tale impianto metodologico esplicitamente assunto e consapevolmente giustificato dall'Autrice favorirebbe il rinvenimento di un'eventuale evoluzione del pensiero spinoziano sugli animali. Come una tale evoluzione possa prescindere da una considerazione cronologicamente diacronica delle opere non è tuttavia chiaro. In fondo l'Autrice stessa distingue opportunamente, all'inizio di questa seconda parte, una prima fase del pensiero di Spinoza dove il filosofo è ancora in parte influenzato da Cartesio, da

una seconda fase della maturità dove Spinoza pone le basi per un più originale pensiero degli animali.

Zaino evidenzia come questa espressione, “pensiero degli animali”, vada intesa nel duplice senso del genitivo oggettivo e soggettivo. Nella prima direzione l’Autrice scandaglia i testi del *corpus* per verificare in che misura il «non-tema» degli animali possa essersi infiltrato carsicamente in alcune argomentazioni spinoziane. Viene anzitutto presa in considerazione la corrispondenza con Blyenbergh, dove la differenza tra uomini e animali, così come, più in generale, i diversi gradi di realtà, sono al centro del problema del male e del peccato. Grande rilevanza viene poi data alla meraviglia, la cui portata semantica includerebbe appieno l’ambito zoologico.

Sotto l’aspetto soggettivo del genitivo, l’Autrice si chiede quale sia il pensiero proprio degli animali. La chiave di volta della questione viene riposta da Zaino nel concetto di *sentire*, che viene analizzato nelle sue diverse declinazioni all’interno del *corpus*. In riferimento alla domanda centrale su quale possa essere una teoria della conoscenza animale, che Spinoza non ha mai esplicitato *ex professo*, Zaino propone tre ipotesi «ben fondate, dove per “ben fondate” si deve intendere non contraddittorie col sistema spinoziano nel suo complesso» (p. 235). La prima ipotesi è che gli animali abbiano un’anima e sentano, e abbiano così uno statuto intermedio tra gli uomini e i *religiosa naturalia*, risultando esclusi dalla possibilità di accedere alla ragione e alla scienza intuitiva e produrre così idee adeguate. La seconda ipotesi condivide con la prima l’idea che gli animali abbiano un’anima e siano capaci di sentire, certamente con una potenza inferiore a quella umana; tale inferiorità, tuttavia, non impedirebbe loro di accedere ai generi di conoscenza adeguati, e si giocherebbe unicamente in una dimensione quantitativa: gli animali produrrebbero idee adeguate esattamente come gli uomini, sebbene in misura minore. Una terza e ultima ipotesi vede gli animali capaci di tutti e tre i generi di conoscenza, sebbene in forme differenti da quelle umane: come nella seconda ipotesi, dunque, gli animali avrebbero accesso a tutti i tipi di conoscenza, ma ciò che li distinguerebbe dagli uomini non sarebbe la quantità di idee adeguate che essi possono produrre, bensì la qualità di tali idee. Insomma, sembra che in questo caso si possa assistere a forme di conoscenza differenti, o addirittura «completamente alternative a quelle umane» (p. 246).

Un ulteriore problema che Zaino tenta di risolvere è quello relativo alla coscienza degli animali: anzitutto l’Autrice evidenzia che il *conatus* è la potenza comune a tutte le cose singolari, che si reciproca con l’essenza specificamente umana solo «nella misura in cui è determinato a fare qualcosa per la sua conservazione» (p. 251, cfr. Eth. II, def. 2). Ben altra questione è quella relativa alla *cupiditas*, che in Eth. III, pr. 9 schol. Spinoza definisce chiaramente come consapevolezza del proprio appetito: a un primo grado di approssimazione l’Autrice afferma che «a partire dalla definizione spinoziana del desiderio nulla ci permette di affermare che questa espressione del *conatus*, la *cupiditas*, sia esclusiva dell’uomo, che sarebbe così l’unico individuo il cui spirito sarebbe capace di coscienza» (p. 251). Proseguendo nell’argomentazione l’Autrice distingue la coscienza come coscienza dei propri affetti dalla coscienza come coscienza di sé: se nel primo senso è lo stesso *sentire* animale a implicare la consapevolezza dei cambiamenti dei corpi parallelamente percepiti dall’anima, mentre a proposito del secondo problema l’Autrice mantiene un atteggiamento agnostico, almeno da un punto di vista strettamente spinoziano: «Gli animali sono coscienti di se stessi? Non possiamo né affermarlo né negarlo da un punto di vista strettamente spinoziano; detto altrimenti, possiamo attualizzare Spinoza solo allontanandolo da se stesso, dalla sua propria attualità

(come durata, contingenza). Possiamo farlo rimanendo spinozisti? La risposta potrebbe essere affermativa, se consideriamo per esempio l'opinione oggi più accreditata sul problema della coscienza di sé all'interno del dibattito sulla differenza uomo/animale» (p. 257). In conclusione, oltre alle specifiche argomentazioni che l'Autrice di volta in volta sottopone al lettore, che come rapidamente ricordato spaziano dall'epistemologia all'etica, da temi di ontologia a questioni di diritto, ciò che il volume di Zaino evidenzia è la perdurante inattuale attualità della filosofia di Spinoza: il suo rappresentare – oggi come allora (ma forse più di allora!) – una «filosofia della minoranza» (p. 349), espressa per sineddoche dal regno animale, che ha «la portata di una critica sociale radicale» (p. 313).

Francesca Annamaria Gambini*

Johann Georg Sulzer, *Gesammelte Schriften*, Band 2: *Schriften zu Psychologie und Ästhetik*, a cura di Elisabeth Décultot e Alessandro Nannini, Basel, Schwabe, 2024, pp. 650, s.i.p.

«Un illuminista, che era meno persuaso della forza della ragione rispetto al potere produttivo del lato oscuro e non razionale dell'anima umana» (p. VII). Con queste parole Elisabeth Décultot e Alessandro Nannini definiscono Johann Georg Sulzer nelle primissime righe a presentazione di questo secondo volume dei suoi *Gesammelte Schriften*. Fra i molti fili rossi che attraversano i testi raccolti e commentati nel volume in esame, quello delineato da questa definizione è senza dubbio uno dei più chiari e significativi. Il lettore lo ritrova infatti continuamente scorrendo i saggi sulzeriani, che vengono qui presentati sia nella versione originale francese in cui furono redatti, sia nella versione in traduzione tedesca in cui circolarono già nel corso del XVIII secolo, «così da comprendere, tra l'altro, la svolta della lingua tedesca, con particolare riferimento alla terminologia psicologica, estetica e filosofica, in un momento decisivo della sua formazione» (p. VII).

Se guardiamo da questo punto di vista alla collezione di testi qui presentati, osserviamo una corrispondenza quasi perfetta fra i sette saggi in francese e gli otto in tedesco che compongono i quindici lavori complessivamente raccolti intorno a temi psicologici ed estetici. La simmetria viene rotta solamente dalle due traduzioni tedesche delle *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et desagréables* (1753), saggio in cui confluiscono i primi interventi tenuti da Sulzer come membro ordinario dell'Accademia delle Scienze di Berlino. Una prima traduzione tedesca, infatti, compare nel 1762 con il titolo *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, mentre una seconda esce nel 1773 come *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* all'interno dei *Vermischte philosophische Schriften*. Al di là della maggior literalità riconoscibile nel titolo della seconda traduzione, questo primo gruppo di saggi consente alcune considerazioni esemplari rispetto all'orientamento metodologico che guida l'intera impresa editoriale dei curatori.

In tal senso, occorre soffermarsi sulla resa del francese *sentimen* non con il tedesco *Gefühl* – negli stessi anni (1764) in cui Kant pubblicava le *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* –, ma piuttosto con *Empfindung*, termine che a orecchie italiane potrebbe suonare come più immediatamente associato a *sensazione*.

* francescaannamaria.gambini@dottorandi.unipg.it; Università di Perugia.

Si tratta di una scelta che merita tanto più attenzione se si pensa che nella terminologia tecnica francese il termine *sensation* è presente. Il riferimento alla sfera della percezione sensibile, in cui la trattazione si iscrive, consente di associare il ricorso al termine *Empfindung* alla mediazione di Alexander Gottlieb Baumgarten, che a partire dalla quarta edizione della propria *Metaphysica* (1757), al §535 (non a caso all'interno della sezione dedicata alla *Psychologia empirica*) associa apertamente il latino *sensatio* al tedesco *Empfindung*. Certo, a consolidare l'associazione fra *Empfindung* e *sensatio* è ancora una volta Kant, che contestualmente distingue il termine rispetto a *Vorstellung*, da un lato, e a *Wahrnehmung*, dall'altro, distinzioni che hanno rispettivamente nella celebre *Stufenleiter* (KrV A 320/B 376-377) e nelle *Anticipazioni della percezione* [*Wahrnehmung*, appunto] due *loci classici*. Tuttavia, lo sforzo non secondario che gli apparati critici di questo volume ci aiutano a compiere è proprio quello di non leggere gli slittamenti terminologici in questione alla luce dei loro (per quanto celebri) punti di approdo e di sedimentazione, quanto piuttosto nella temperie dei decenni centrali del Settecento all'interno della quale si sono concretamente determinati.

In tal senso, risulta particolarmente interessante un passaggio del commentario ai saggi 10 e 11 (*Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, 1763/*Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet*, 1773). Qui i curatori osservano che «il concetto tedesco di “rappresentazione” [*Vorstellung*] non si riferisce solo alla percezione [*Wahrnehmung*] di oggetti esterni» (p. 516). Come infatti i saggi qui commentati attestano (pp. 293, 306), «anche le sensazioni [*Empfindungen*] vengono intese come rappresentazioni». Rifacendosi al §534 della *Metaphysica* di Baumgarten, i curatori aggiungono in proposito che «in Baumgarten era usuale trattare la sensazione [*Empfindung*] (nel senso di *sensatio*, percezione [*Wahrnehmung*] dello stato interno ed esterno) come un tipo di rappresentazione» (*ibidem*).

Nella medesima direzione, ci si potrebbe ulteriormente riferire a Baumgarten come fonte principale della dialettica interna a questo campo semantico rilevando che mentre ai §§ 512 e 521 della *Metaphysica* egli restituisce il termine *repraesentatio* con *Vorstellung*, ai §§ 514, 516, 517, 525, 530, 531 esso viene indicato come corrispettivo tedesco di *perceptio*, e questo sulla base della sostanziale coincidenza fra i due termini, come attestato – fra l'altro – anche dal §510 della stessa *Metaphysica*.

La prossimità e le sovrapposizioni (in alcuni casi parziali) fra i corrispondenti latini e tedeschi dei termini afferenti ai campi semantici, rispettivamente, della rappresentazione, della percezione e della sensazione in Sulzer si ritrovano idealmente sintetizzati negli accurati indici delle nozioni – suddivisi fra tedesco, francese e latino – presenti al termine del volume. Incrociando i riferimenti ai termini chiave, il lettore può ricostruire plasticamente una vera e propria mappa atta a restituire con chiarezza la vita di questi concetti nella loro vivace evoluzione e interazione reciproca.

È ora opportuno considerare più da vicino alcuni dei testi raccolti nel volume. Oltre alla prima terna di saggi, alla quale già si è accennato e che riguarda l'origine del piacere e del dispiacere, di natura esplicitamente psicologica sono anche l'ottavo e il nono testo, dedicati all'*Explication d'un paradoxe psychologique ; que non seulement l'homme agit et juge quelquefois sans motifs et sans raisons apparentes, mais même malgré des motifs pressants et des raisons convaincantes* (1759 nella versione francese, 1773 in traduzione tedesca); le già menzionate *Observations/Anmerkungen*; e un

saggio dedicato all'appercezione (*apperception*, reso però in tedesco con *Bewußtsein*), apparso in francese nel 1764 e in tedesco nel 1773. All'origine e ai differenti impieghi delle scienze e delle belle arti è dedicato un saggio del 1757, pubblicato in tedesco nel 1781, mentre più specificamente rivolto all'«energia» nelle opere di arte bella è un'opera del 1765, la cui traduzione tedesca, anch'essa del 1773, è contenuta, come le altre coeve, nei *Vermischte philosophische Schriften*. Sempre legato all'ambito estetico è infine il saggio sul genio (1757; 1773).

Come si accennava, tutti questi temi sono attraversati da un elemento comune riconoscibile, che viene messo bene in evidenza dai curatori nel saggio introduttivo felicemente intitolato *La "fisica dell'anima" di Sulzer*. Nei diversi ambiti di ricerca a cui si rivolge, Sulzer privilegia infatti nettamente l'approccio induttivo della psicologia empirica rispetto a quello deduttivo della psicologia razionale e ciò consente di leggere la maggior parte delle sue opere psicologiche come tentativi di valorizzare la sfera del sentire [*Empfinden*] rispetto a quella del conoscere [*Erkennen*], con risultati che non si limitano all'estetica ma toccano in modo perfettamente coerente anche la sua visione etica.

Rispetto al rigido dualismo di matrice cartesiana che caratterizza la prospettiva wolffiana, Sulzer sembra più vicino a Leibniz – in questo forse ancora una volta tramite Baumgarten – nel modo in cui concepisce una certa continuità fra la dimensione della chiarezza e distinzione intellettuale, mai completamente accantonata come modello di conoscenza esatta, e l'ambito dell'oscuro e dell'indistinto, capace tuttavia di esercitare sull'anima un'azione che si rivela sotto diversi rispetti più efficace rispetto alla perfezione formale della conoscenza intellettuale. Da questo punto di vista, si può ravvisare comunque un debito wolffiano, quanto meno nelle premesse dell'approccio sulzeriano, se si pensa al passo della *Metafisica tedesca* in cui Wolff asserisce che nell'anima vi è più di quanto sia presente alla coscienza (*Deutsche Metaphysik*, §193). Certo, tale premessa viene indubbiamente sviluppata nella direzione del *fundus animae* baumgarteniano, e anzi mediante un'analisi pressoché fenomenologica delle peculiarità dei cinque sensi – più grezzi il tatto, il gusto e l'olfatto, più nobili la vista e l'udito (cf. pp. XV, 182) – che sembra per certi versi anticipare sorprendentemente l'*Antropologia* kantiana (AA VII, 153-158).

Sulzer ritiene che il sentire più o meno piacevole venga sollecitato da rappresentazioni oscure e confuse, la cui efficacia sarebbe maggiore rispetto a quella delle rappresentazioni distinte per ragioni quantitative, dato che tale sollecitazione coinvolgerebbe un maggior numero di nervi rispetto a quelli interessati da una rappresentazione distinta (cf. p. 283). In questo quadro, nelle *Anmerkungen* egli delinea un sostanziale bipolarismo fra due stati dell'anima: lo «stato della sensazione [*Zustand der Empfindung*]» e lo «stato della riflessione [*Zustand des Nachdenkens*]» (p. 310), i quali rappresentano i due estremi di un continuum all'interno del quale il soggetto oscilla costantemente in una sorta di condizione di medietà.

Per risolvere i paradossi dell'anima di cui all'opera omonima, Sulzer ritiene insufficiente la distinzione wolffiana fra volontà antecedente e volontà conseguente, e rivendica piuttosto la necessità di «scoprire le forze nascoste che ci fanno agire contro il nostro benessere [*Gutbefinden*] e vedere come esse possano fare ciò» (p. 279). In questo senso Sulzer guarda alla teoria leibniziana della «piccole percezioni» e – pur senza nominarli – agli sviluppi di questa teoria in Israel Gottlieb Canz e Baumgarten, e conclude che «siamo mossi da forze che non conosciamo. Non è quindi possibile opporvi resistenza. Sentiamo la ferita senza vedere la freccia che ci ha colpiti» (p. 314).

Dunque, nella visione di Sulzer il sentire determina non solo il nostro piacere o dispiacere ma, nella misura in cui la sua forza inconscia si rivela più efficace della dimensione conscia del conoscere, anche il nostro agire. Come ancora una volta Canz e Baumgarten avevano già teorizzato, ciò richiede una «formazione al sentire» (p. XXIII) e cioè una vera e propria educazione della ragione che, tramite reiterato esercizio, acquisisca la capacità di agire – almeno indirettamente – sulla dimensione oscura dell'anima, esercitando in tal modo la propria funzione di perfezionamento dell'essere umano. Occorre, in altre parole, acquisire la capacità di esercitare un controllo sul processo di sedimentazione nelle profondità dell'anima di quei moventi in base ai quali si finisce poi spesso con l'agire.

La centralità della dimensione del sentire emerge con chiarezza anche relativamente alla concezione sulzeriana del rapporto fra arti belle e scienze. Per chiarire l'evoluzione della prospettiva dell'autore fra le metà degli anni '40 e la fine degli anni '50 del XVIII secolo, i curatori fanno riferimento anche a opere e saggi non direttamente presenti in questa raccolta, ma che ben esemplificano la dipendenza della riflessione estetica da quella psicologica. In tal senso, mentre nella prima edizione del *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (1745) non vi è una tematizzazione diretta delle arti, nelle *Bestimmungen der Wissenschaften und schönen Künste* (1757) si attesta che, malgrado arti belle e scienze condividano un essenziale interesse per la natura che circonda l'essere umano, le scienze si limitano e osservare e spiegare questa natura. Le arti belle, invece, hanno l'ambizione di imitarla nel senso della *Nachahmung*, un'accezione da intendersi positivamente e contrapposta ai sensi limitanti della *Nach- o Abbildung*. Sulzer sostiene in proposito che le arti belle furono vicine alla perfezione sin dal momento della loro nascita nell'antichità e questa loro precoce maturazione consente loro una più immediata e riconoscibile efficacia sull'animo umano, mentre le scienze hanno avuto bisogno di figure (quali Cartesio, Leibniz o Newton) per dispiegarsi appieno, il che si rispecchia nella lentezza con cui esse pervengono alle proprie verità.

Ma è con la seconda edizione del *Kurzer Begriff* (1759) che – in accordo con le posizioni espresse negli stessi anni da Georg Friedrich Meier e Moses Mendelssohn – si verifica una vera e propria virata psicologista nella definizione delle arti belle, una virata – sostengono oculatamente i curatori – «inseparabile dalle ricerche sulzeriane sulla teoria della conoscenza dei tardi anni '50 e dei primi anni '60» (p. XXVIII). Scopo delle arti belle non è infatti più un'imitazione virtuosa della natura, ma un effetto sulla psiche del soggetto, tant'è vero che sia nello scritto sul *Paradosso* quanto nelle *Observations* (entrambi del 1759) Sulzer si sforzava «di elaborare un sistema delle facoltà dell'anima, che distinguesse fra loro le due facoltà del conoscere [*Erkennen*] e del sentire [*Empfinden*]]» (pp. XXVIII-XXIX). Detta distinzione si accorda appunto con quella fra concetto di arte e concetto di scienza: mentre le scienze si occupano dell'oggetto più proprio della ragione, «vale a dire la facoltà conoscitiva», le arti hanno per oggetto la facoltà di sentire (cf. p. XXIX).

La maggior parte di queste riflessioni giunge a piena maturazione nell'*Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771-1774), elaborata sin dagli anni '50, in cui, fra le altre cose, si delinea ulteriormente e si completa l'elenco delle arti belle schizzato nelle opere precedenti, al quale mancava significativamente un riferimento essenziale come quello alla musica. A questo schema non sfugge nemmeno la teoria sulzeriana del genio. Con il progressivo delinarsi della propria teoria del sentire e la parallela elaborazione dell'*Allgemeine Theorie der schönen Künste*, Sulzer passa infatti da una concezione sostanzialmente tradizionale del genio come capacità universale a una visione dell'artista geniale che dipende, ancora una volta, dall'*Empfinden*, da intendere qui

tanto in senso psicologico quanto morale. Infatti, come la filosofia o la scienza in generale hanno per fine la conoscenza, le arti mirano al sentire, e mentre la loro azione immediata è risvegliare il sentire in senso psicologico, il loro fine ultimo si rivolge «alle sensazioni morali, tramite cui l'uomo riceve il proprio valore etico» (*Allgemeine Theorie der schönen Künste*, Bd.1, p. 313). Le arti belle si trovano dunque «nella tensione fra *aisthesis* e *anaisthesis*, fra la scoperta emozionale di ciò che siamo e la sorda conformità a ciò che dobbiamo essere» (p. XXXIV).

Di qui, come rivelano gli articoli dell'*Allgemeine Theorie* dedicati alle voci "artista" e "genio", la centralità attribuita all'*Empfindsamkeit* per l'artista, il quale è geniale se a doti intellettuali straordinarie abbina una altrettanto straordinaria capacità di sentire. Ciò vale anche per la ricezione dell'opera d'arte. Contro la visione promossa dal giudizio negativo di Goethe sull'*Allgemeine Theorie*, secondo cui Sulzer sosterebbe una visione moraleggiante ed educativa dell'arte, i curatori mettono bene in evidenza come le finalità morali dell'arte vengano sempre conseguite tramite la capacità di quest'ultima di stimolare in un determinato modo la facoltà di sentire dello spettatore (cf. pp. XXXV-XXXVI).

Non sembra superfluo soffermarsi ancora, in chiusura, sugli apparati di questo volume per sottolineare l'accurata ricostruzione della storia editoriale dei saggi qui pubblicati, che il lettore trova all'inizio della sezione di commento dedicata a ogni coppia (o, nel caso dei primi tre lavori, terzetto) di testi. In alcuni casi, come appunto per i primi tre saggi, viene dato conto dei traduttori tedeschi di Sulzer. Mentre, infatti, non sappiamo chi sia l'autore della traduzione delle *Recherches* apparse nel 1762, vi sono notizie più certe circa il traduttore del 1773, identificato nel teologo svizzero Georg Joachim Zollikofer (forse con la collaborazione di Johann Jakob Engel, cf. p. 390). O ancora, per quanto concerne i *Pensées/Gedanken*, si dà notizia di una prima traduzione tedesca apparsa nel 1762 («von Groot, aus Königsberg», p. 477), e cioè ben diciannove anni prima di quella, datata 1781, riprodotta in questa edizione. I curatori dichiarano però di non essersi voluti servire di questa traduzione come modello per la trascrizione, data la sua più ridotta diffusione rispetto a quella del 1781. Per ogni saggio, inoltre, tanto nella versione francese quanto tedesca, vengono fornite le coordinate relative ai manoscritti a partire dai quali è stata effettuata la trascrizione, contestualmente alla quale i curatori hanno anche occasionalmente emendato i testi originali – emendamenti dei quali si dà puntualmente notizia (cf. pp. 563-565).

Il volume curato da Nannini e Décultot presenta quindi almeno tre profili di grande interesse che, come si è visto, in più punti si intrecciano virtuosamente. In primo luogo, i testi qui presentati e commentati consentono una comprensione più equilibrata del contributo di Sulzer allo sviluppo della psicologia e delle conseguenti ricadute di questa sull'estetica e l'etica in anni decisivi per la maturazione soprattutto della prima. Inoltre, ciò avviene tenendo costantemente sullo sfondo un quadro dalle tinte spesso cangianti come quello rappresentato dalla *deutsche Aufklärung*, le cui tendenze, talvolta carsiche, richiedono non di rado un significativo sforzo ermeneutico da parte dell'interprete per emergere in piena luce. Infine, queste due linee di ricerca si fecondano qui a vicenda poiché, come da espressa intenzione dei curatori, il volume ha l'indubbio merito di presentarsi innanzitutto come un ricco strumento per chi studia la genesi della terminologia tecnica della metafisica tedesca nel cruciale passaggio dal latino al tedesco.

Gualtiero Lorini*

* gualtiero.lorini@univr.it; Università di Verona.

Dagmar von Wille, *Adolph Wagner editore di Giordano Bruno. Una biografia intellettuale*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore, 2024, ISBN: 978-88-3315-586-9, pp. 165, euro 54.

Nel 1830, Adolph Wagner pubblicò la prima edizione moderna delle opere italiane di Giordano Bruno (*La Comedia del Candelaio* e i dialoghi filosofici), che divenne la base testuale per la ricezione della filosofia bruniana per gran parte dell'Ottocento. Se in Germania l'edizione fu accolta come un'impresa meritevole, fu invece duramente criticata dagli editori italiani di Bruno della seconda metà del XIX secolo. Tuttavia, benché molte delle critiche – in particolare quelle mosse da Imbriani, Fiorentino e Berti, e fondate sulle lacune filologiche – fossero in parte giustificate, esse furono spesso espresse in termini discutibili. In seguito, Gentile e Croce riconobbero a Wagner il merito di aver reso accessibili le opere bruniane ai lettori. L'intento di von Wille è, in effetti, quello di un restauro storiografico, volto a contestualizzare l'edizione di Wagner nel più ampio quadro della sua attività culturale ed editoriale, facendo emergere l'immagine di un intellettuale vivace e operoso, in rapporti di amicizia con colleghi in Germania e nel resto d'Europa. Nei primi due capitoli l'autrice ricostruisce la vita e le idee estetiche, filosofiche e religiose di Wagner, mentre nel terzo analizza il progetto editoriale. Il quarto, e più ampio, capitolo è dedicato alle recensioni, seguito da un'appendice (con due lettere di Wagner a Goethe e un suo sonetto) e da una bibliografia ragionata dei suoi scritti.

Nato a Lipsia nel 1774, Wagner studiò teologia e filologia nella sua città natale a partire dal 1792. Nel 1798 iniziò a Jena lo studio della filosofia, seguendo le lezioni di Fichte e Schelling, e stringendo amicizia con Schiller, Ludwig Tieck e Johann Arnold Kanne. Ritornato a Lipsia nel 1799, visse come *Privatgelehrter*, scrittore, traduttore, critico letterario e pubblicista. Tra le sue prime opere si distinse la monografia storico-critica *Zwei Epochen der modernen Poesie in Dante, Petrarca, Boccaccio, Goethe, Schiller und Wieland* (1806), in cui cercava di evidenziare affinità e tratti distintivi tra due momenti delle rispettive culture. Sviluppò poi una spiccata predilezione per il teatro, testimoniata da saggi, declamazioni e partecipazioni a rappresentazioni private. Frequentò il complesso teatrale di Joseph Seconda, di cui E.T.A. Hoffmann era direttore musicale. In virtù dell'amicizia con l'editore Friedrich Arnold Brockhaus, divenne collaboratore del *Conversations-Lexicon* (2ª ed., 10 voll., 1812–1819). Tra le sue edizioni va ricordato *Il Parnasso italiano* (1826–1827), dedicato a Goethe e incentrato su Petrarca (poeta del platonismo mentale), Tasso (poeta dell'anima), Ariosto (poeta della fantasia) e Dante (poeta dell'intelletto), che ricevette recensioni favorevoli.

Nell'analisi della concezione estetico-filosofica e religiosa di Wagner, von Wille sottolinea come, di fronte ai disordini e alla devastazione fisica e morale seguiti alle guerre napoleoniche, Wagner evocasse il cristianesimo quale vincolo principale dell'Europa, in una visione simile a quella di Novalis, slegata da appartenenze confessionali e coerente con l'universalismo e il cosmopolitismo del primo Romanticismo. Per Wagner, le dottrine bibliche sono “ewige und immer neu und immer alt wiederkehrende Offenbarungen Gottes im Menschengeste und des Menschengesteistes in Gott nach ewigen Typus.” Tale approccio storico-religioso rivela una precisa filosofia della storia, che traspare anche nella voce *Platon* da lui redatta nel 1816 per il *Conversations-Lexicon*: al centro del pensiero filosofico vi sarebbe, sin dai primordi dell'umanità, l'unità di spirito e natura, identificabile con la religione, come

retaggio comune dell'umanità e *prisca sapientia*. L'autrice spiega poi che la concezione estetica di Wagner si ricollega a un'idea di Schelling, espressa nella *Philosophie der Kunst* (1802–1803): l'arte ha il compito di oggettivare l'intuizione intellettuale dell'essere assoluto, sviluppata sulla base della mitologia antica e cristiana. In seguito Wagner si sarebbe avvicinato anche alla filosofia di Hegel, pur mantenendo un atteggiamento critico: l'Idea, nel processo evolutivo verso lo spirito assoluto, si manifesterebbe nelle forme dell'arte, della religione e, infine, del pensiero che riflette su sé stesso.

All'inizio del XIX secolo, la filosofia di Bruno era conosciuta soprattutto attraverso estratti (come l'epitome del *De la causa*, inserita da Jacobi nella seconda edizione del suo *Ueber die Lehre des Spinoza*, 1789), antologie e traduzioni parziali di opere molto rare. La frammentarietà di queste pubblicazioni – come osservò Gentile nella sua edizione dei *Dialoghi* – non fece che “acuire il desiderio delle opere originali.” Solo un'edizione completa poteva colmare una lacuna nella storia della filosofia, in cui a Bruno era stato assegnato un posto centrale da Jacobi e Schelling, per la sua concezione dell'Uno-Tutto come natura infinita, all'insegna di una realtà-idealità assoluta. Considerata la rarità delle opere, l'edizione delle opere italiane richiese una lunga preparazione, con la necessità di censire gli esemplari conservati nelle principali biblioteche europee, soprattutto tedesche. Avviata probabilmente a metà degli anni Dieci, e con la collaborazione dell'amico Amadeus Wendt, l'edizione fu pronta per la stampa nel 1829 e circolava già verso la fine di quell'anno. Von Wille ricava ulteriori notizie sull'andamento dei lavori da alcune lettere inedite inviate da Wagner a Friedrich Adolf Ebert, bibliotecario della Reale Biblioteca di Dresda.

Il capitolo più sostanzioso del volume è dedicato alle recensioni. La prima, uscita in due parti nei *Blätter für literarischen Unterhaltung* (agosto/ottobre 1830), riconosce il grande merito di Wagner nell'aver reso accessibili le opere italiane di Bruno. Il recensore anonimo menziona alcuni punti dell'introduzione, tra cui la cronologia degli scritti e una panoramica delle dottrine bruniane, aderendo all'interpretazione di Jacobi che vedeva in Bruno un precursore di Spinoza. Discutendo l'ipotesi secondo cui *Lo Spaccio* sarebbe una satira del papato, il recensore ne offre una parziale traduzione del primo dialogo. Nella seconda parte espone lo stile dell'opera, traducendo lunghi brani del primo e del secondo dialogo, soffermandosi sui fondamenti del pensiero bruniano. La recensione di Amadeus Wendt, uscita nei *Göttingische gelehrte Anzeigen* (agosto 1830), presenta un profilo biografico di Bruno, una bibliografia più ampia di quella fornita da Wagner e alcune considerazioni sul luogo di stampa. Di particolare rilievo è l'attenzione a *De la causa* e *De l'infinito*, con ampi estratti in traduzione tedesca. La recensione di Friedrich Wilhelm Carové, apparsa nel gennaio 1831 negli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, nasce in ambiente hegeliano. Carové descrive Bruno come “uno dei più singolari astri splendenti di quell'età di passaggio”, per il suo contributo all'affermazione di una filosofia libera da pregiudizi e all'elaborazione della moderna concezione della natura e dell'universo, influenzando Descartes, Leibniz e altri. Riguardo allo *Spaccio*, Carové sottolinea come l'opera critichi ogni forma di superstizione, compresi gli aspetti miracolosi e irrazionali del cristianesimo. Von Wille contestualizza questa lettura con altre opere di Carové, come *Ueber die alleinseligmachende Kirche* (1826), che segna il suo distacco dal cattolicesimo e il suo avvicinamento alla “grande Chiesa universale.” La sua valutazione di Bruno si colloca così nel quadro di una filosofia idealistica di matrice hegeliana. Diversa è la recensione pubblicata nell'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (ottobre 1831), unica a inserire il

pensiero di Bruno nel contesto della filosofia tardo-rinascimentale. Tuttavia, essa rimanda a un'analisi più approfondita della ricezione bruniana della filosofia antica (pitagorici, atomisti, Platone, Aristotele) e moderna (Cusano, Telesio). La recensione pubblicata nella *Foreign Quarterly Review* (maggio 1832) segue in linea generale l'introduzione di Wagner, sviluppando l'argomento da una prospettiva cristiano-protestante in chiave anticattolica. L'unica recensione italiana finora individuata apparve anonima nell'aprile 1832 sulla rivista *Poligrafo*. Sorprendentemente, essa non offre alcuna informazione sull'edizione: manca qualsiasi cenno alle opere incluse, agli argomenti trattati e all'introduzione di Wagner. Il recensore si limita a riassumere – in gran parte attingendo a fonti secondarie – il pensiero di Bruno, per poi confutarne gli esiti panteistici, ritenendo Bruno precursore non solo di Spinoza ma anche di Kant. L'autore conclude sottolineando la necessità di mostrare “a qualunque sano intelletto a quali aberrazioni si lasciò trasportare l'ingegno sistematico e intollerante di freno di Giordano Bruno.”

Il volume di Dagmar von Wille rappresenta un contributo di grande rilievo alla storia della ricezione di Giordano Bruno, restituendo finalmente ad Adolph Wagner il ruolo che gli spetta nella trasmissione del pensiero bruniano nell'Ottocento. Frutto di un'accurata ricerca filologica e storiografica, il lavoro non solo colma una lacuna nella biografia intellettuale dell'editore tedesco, ma illumina anche un momento cruciale della circolazione europea delle idee filosofiche. Per l'ampiezza della documentazione, la finezza dell'analisi e l'equilibrio interpretativo, si tratta di uno studio che merita pieno apprezzamento, tanto per il rigore quanto per l'eleganza con cui ridisegna i contorni di una figura finora rimasta in ombra.

Leen Spruit*

Giuliano Guzzone, *Ogni uomo è scienziato. Dialettica e scienze della natura nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Viella, Roma 2023, pp. 232, € 27,00.

Il libro di Giuliano Guzzone non è di facile lettura: riflette la densità della «riflessione scientifico-epistemologica» di Gramsci e rende tangibile la sua faticosa ricerca di una definizione dello statuto delle scienze – quelle della natura, in primo luogo – che gli consentisse da un lato di salvarne il «contenuto conoscitivo, oggettivo, veritativo» (p. 48), evitando la troppo semplice «contrapposizione di una “scienza proletaria” alla “scienza borghese”» (p. 53), dall'altro di preservare, sulla scia di Antonio Labriola, l'autonomia della filosofia della praxis – un concetto, quello di autonomia, di non facile e cioè di non invoca interpretazione. Il metodo d'indagine di Guzzone, che, sulla scorta della più recente filologia gramsciana, dedica gran parte della sua attenzione alla datazione delle singole note carcerarie e alle varianti, è appropriato per rendere conto della «ricchezza discorde» di questa riflessione, non «“razionalizzabile”» – questa è la sua tesi – «col ricorso alla diacronia» (p. 47), lasciando, d'altra parte, ampio spazio per ulteriori ricerche che, forti della approfondita disamina che il libro offre, escano dall'orizzonte testuale, senz'altro immenso, dei *Quaderni*, per interrogarsi di nuovo sul legame tra queste pagine e la biografia intellettuale e politica di Gramsci, incluso il periodo pre-carcerario, su cui nel libro, comprensibilmente, è presente solo qualche accenno (pp. 60-64).

* leen.spruit@ru.nl; Radboud Universiteit, Nijmegen.

Secondo Guzzone, il quale nell'*Introduzione* dedica parecchie pagine alla storia delle interpretazioni, partendo dalla fine degli anni Quaranta e giungendo ai tempi più recenti, le «aporie effettivamente presenti nelle pagine gramsciane» sulla scienza giustificano il persistere di un «disaccordo fra gli studiosi»: un disaccordo che riguarda soprattutto il nodo del realismo (p. 44) e che, si può aggiungere, inevitabilmente interseca il dibattito, oggi altrettanto acceso tra gli interpreti, sulle posizioni filosofiche dell'ultimo Engels – in più casi rivalutate, oltre le tradizionali critiche – e dei marxisti russi. È questa – quella tra il realismo scientifico e il materialismo dialettico da una parte, e la filosofia della praxis di Gramsci dall'altra – la linea di frattura che emerge nelle due principali sezioni del libro, che nei loro contenuti configurano un «passaggio dal generale [...] al particolare» (p. 54). La prima è infatti dedicata al problema della conoscenza in genere, mentre la seconda alla scienza come specifico «rapporto sociale di conoscenza».

Guzzone intende innanzitutto mostrare, disegnando una costellazione di note, come Gramsci, in opposizione a quello che in un brano del Quaderno 6 è definito un «modo aristotelico-cattolico di concepire l'«oggettività del reale»» (Q6, c. 11v), ossia alla concezione della «verità come *adaequatio*» (pp. 83-84), e in accordo invece con la seconda delle marxiane *Tesi su Feuerbach*, dove la questione della verità è considerata «eine *praktische Frage*» e fatta coincidere con la «Wirklichkeit» e la «Macht» (cfr. p. 72), individuasse quale criterio di validità di una teoria la sua corrispondenza a «rapporti pratici» che essa stessa ha contribuito a costituire: dunque il suo «successo egemonico». Quest'impostazione, procedendo la stesura dei *Quaderni*, si era via via complicata, perché il prigioniero si era sforzato di meglio articolare il rapporto tra il sapere degli specialisti e la politica, prospettando un'alternativa agli estremi opposti della «provvisorietà/caducità» a cui in alcuni brani celebri era destinata la stessa filosofia della praxis, in conseguenza di una semplice «relativizzazione» delle concezioni del mondo, e di una «“verità” creduta eterna e immutabile» (p. 76; cfr. Q4, c. 74v), che con i suoi tratti di «assolutezza, incondizionatezza, intemporalità» sarebbe in questa prospettiva ricomparsa nel «regno della libertà» della società senza classi (p. 81). Attraverso una serie di dispositivi teorici che stringevano il nesso tra la filosofia e il senso comune, era invece possibile pensare la verità, oltre il semplice relativismo e in accordo con alcuni motivi del pragmatismo, come processo di «universalizzazione pratica», salvando in questo modo anche elementi delle filosofie passate – l'esempio che più ricorre è quello della logica formale – in considerazione del loro «valore strumentale» (un'espressione che Gramsci «aveva tratto da un saggio di Guido De Ruggiero su John Dewey», p. 123): ammettendo, quindi, un aspetto comune e progressivo del sapere umano.

La dialettica, secondo Guzzone, era soggetta alla medesima sorte di ogni altro principio conoscitivo, assumendo un significato completamente diverso da quello che aveva in Engels e nel *Diamat*. Così come la contraddittorietà di una visione del mondo per Gramsci si dava soltanto «*ex-post*», in conseguenza di un fallito tentativo egemonico e dunque «come necessità di “includere” discorsi ideologici antagonisti che la negano e la falsificano» (p. 121), allo stesso modo la dialettica «veniva a coincidere, in ultima analisi, con l'identità di filosofia, storia e politica, ossia con la concezione del processo storico come articolazione, contestazione e trasformazione di rapporti (mutualmente traducibili) insieme teorici e pratici, ideologici e materiali»: «parlando, nel Quaderno 11, di dialettica reale (o storica) e di dialettica come teoria della conoscenza, Gramsci parlava, di fatto, del medesimo oggetto», un oggetto che «aveva [...] una portata stra-

tegica e non metafisica» e che, presentandosi come «una nuova tecnica» – definizione che si trova sempre nel Quaderno 11 –, poteva «serbare un “valore strumentale” per il futuro», anche nella società senza classi (pp. 129-130).

È tenendo presente questa traduzione dei «fatti di cultura» in «“rapporti di conoscenza”» e pertanto in «elementi di egemonia politica» (p. 129) che nella seconda parte del libro Guzzone porta all'attenzione del lettore il nesso tra scienza e senso comune: nesso che nella più matura riflessione gramsciana sullo statuto delle scienze naturali offrirebbe, a scapito dei residui di realismo, un criterio di verifica delle teorie scientifiche di natura pratica. La definizione proposta da Gramsci nella prima serie di *Appunti di filosofia*, secondo cui «è scienza l'unione del fatto obbiettivo e dell'ipotesi o di un sistema di ipotesi che superano il mero fatto obbiettivo» (Q4, c. 49r), essendo peraltro «relativamente facile distinguere» i due aspetti, è, secondo Guzzone, «una reminiscenza dell'impostazione e del lessico di *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin» (p. 141). È, sostiene, una soluzione da cui l'autonomia della filosofia della praxis usciva «dimezzata», perché implicava «un “realismo” autonomamente e spontaneamente coltivato dagli scienziati» (pp. 142-143), e che non aveva la forza di distinguersi dall'impostazione di Bucharin, il quale nel “Saggio popolare” «dopo aver illustrato e difeso il realismo della scienza, [...] ne aveva mostrato la relatività e la condizionatezza sociale» (p. 144). Una «direttrice d'indagine completamente diversa» sarebbe stata inaugurata da Gramsci poco tempo dopo, sempre nella prima serie di *Appunti di filosofia*, e ulteriormente sviluppata negli anni successivi (anche se, a riprova del carattere tutt'altro che secondario di quelle che Guzzone considera «oscillazioni», in Q11, c. 53r la definizione della scienza sopra ricordata tornava quasi identica): il prigioniero, in questo caso, accantonando la distinzione tra «componente ideologica» e «nucleo conoscitivo», «si proponeva di enunciare una concezione del mondo o ideologia scientifica consapevole di essere tale, [...] disposta ad affidare la propria verifica a una trasformazione radicale di tutti i rapporti dell'uomo col suo mondo ambiente» e tale quindi da implicare un rapporto tra la scienza e il suo «“fuori”» (pp. 158-159), rappresentato dal senso comune come «complesso di interazioni pratiche “normali”» con tale ambiente (p. 205).

Il punto è però che non si possono trarre conclusioni sullo statuto delle scienze della natura senza prendere in esame il modo in cui Gramsci pensava l'effettivo (reale) rapporto tra natura e storia. Già nell'*Introduzione* Guzzone osserva che l'originale concezione gramsciana delle scienze naturali «era possibile nella misura in cui si chiariva come la filosofia della praxis *presupponesse* non il dualismo di società e natura» – una tesi per cui Lukács veniva criticato nei *Quaderni* – «ma il loro intreccio inestricabile e aperto» (p. 52, corsivo mio). La questione è poi affrontata in maniera distesa nelle pagine conclusive del libro, a partire dalla nota del Quaderno 10 in cui Gramsci, dopo essersi chiesto «che cosa è l'uomo?», aveva individuato tre «elementi: 1) l'individuo; 2) gli altri uomini; 3) la natura», precisando – in linea con la sesta delle *Tesi su Feuerbach*, giustamente ricordata da Guzzone, in cui si trova la critica al concetto feuerbachiano di *Gattungswesen* – che tali elementi erano da intendersi come «rapporti attivi», e aveva osservato che «ognuno cambia se stesso, si modifica, nella misura in cui cambia e modifica tutto il complesso di rapporti di cui egli è il centro di annodamento» (Q10, cc. 34v-35r).

Guzzone interpreta l'ulteriore notazione di Gramsci che di questi rapporti «alcuni [...] sono necessari, altri volontari» in questo modo: «trattandosi di sfere metodicamente distinguibili, non organicamente separabili, pareva doversi evincere che i rap-

porti uomo-ambiente, essendo sempre mediati da una qualche “società”, partecipassero anch’essi di un carattere *politico*; e che, d’altronde, i rapporti sociali, essendo sempre anche rapporti tra società e natura, fossero da considerarsi non integralmente e incondizionatamente “volontari”. Quindi, i rapporti sociali, intesi in senso largo, presentano «un intrinseco *limite relativo* della loro variabilità» (pp. 207-208), che può apprendersi sul terreno delle «“regolarità pratiche”» (p. 194), ma sempre entro l’orizzonte di quello che «l’autore dei *Quaderni* aveva chiamato “monismo della praxis” – l’idea, cioè, che la natura non resti, per così dire, al di fuori della nozione di praxis ma sia sempre da considerare nel suo indissolubile intreccio con la società» (p. 183).

A questo proposito va innanzitutto osservato che l’espressione “monismo della praxis” non ricorre come tale nei *Quaderni*, potendosi al massimo ricavare, non senza un minimo esercizio interpretativo, dalla nota del Quaderno 4 in cui Gramsci, dopo essersi domandato «come dovrà essere concepito un “monismo”» da parte marxista e aver rifiutato sia il monismo «materialista» sia quello «idealista», presenta la filosofia della praxis come «filosofia dell’atto (praxis), ma non dell’“atto puro”, ma proprio dell’atto “impuro”» (Q4, cc. 66v-67r). Ma soprattutto, interrogando questa volta anche le pagine gramsciane insieme al loro interprete, viene da chiedersi: concependo la natura come già sempre storicizzata, non si perde la possibilità di pensare in maniera radicale la *genesì* del mondo storico e dunque il carattere autenticamente «impuro» (non trascendentale) della prassi umana, dovuto non solo al fatto che interviene su una materia già «organizzata» e «trasformata»? Lo stesso Gramsci, nella nota del Quaderno 10 prima ricordata, scrive che per poter dire cos’è l’uomo «non basta conoscere l’insieme dei rapporti [con gli altri uomini e la natura] in quanto esistono in un momento dato come un dato sistema, ma importa conoscerli geneticamente, nel loro moto di formazione» (Q10, c. 35v). Bisogna dunque conoscere «geneticamente» anche il rapporto tra uomo e natura. Ma com’è possibile se i due termini vengono pensati come già sempre intrecciati, al punto che sembra perdersi la loro differenza e quella tra i due processi che dovrebbero riguardarli (la storicizzazione della natura e la naturalizzazione della storia), così come quella tra necessità naturale e “necessità” storica? Alla luce di queste considerazioni, appaiono in tutta la loro rilevanza le riflessioni di Engels sul rapporto tra il mondo naturale e quello umano, esposte in uno scritto come *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, e ancora di più il tentativo di Antonio Labriola di trovare una soluzione all’«antitesi tra realismo e idealismo, tra pluralismo e monismo» (A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, a cura di D. Bondi, A. Burgio e F. Cerrato, Bibliopolis, Napoli 2025, p. 72), attraverso concetti come quelli di «*tendenza al monismo*» (ivi, p. 64), di «*principio della distinzione*» e di «*epigenesi*» (A. Labriola, *I problemi della filosofia della storia*, in Id., *I problemi della filosofia della storia (1887. Recensioni (1870-1896)*, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano, Bibliopolis, Napoli 2018, pp. 17, 18), che gli consentivano di comprendere la differenza reale tra le sfere, senza perdere di vista quelle che in un passaggio del terzo *Saggio* definì «le attinenze del mondo umano col resto del conoscibile e del conosciuto» (A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, p. 58).

Con ciò si impone in tutta la sua rilevanza un’altra questione, relativa a come debba intendersi l’autonomia della filosofia della praxis invocata dai due padri del marxismo italiano. Guzzone sostiene implicitamente la discontinuità tra Labriola e Gramsci, facendo coincidere gli «ostacoli» che quest’ultimo incontrò al pieno dispiegamento della sua teoria della conoscenza con l’«influenza dell’asse Engels-Labriola sul tema dei rapporti tra sperimentalismo e praxis: nel solco di questi autori, [Gram-

sci] si persuadeva che lo sperimentalismo moderno fosse portatore di un'attitudine pratica nei confronti del mondo e di un'istanza universalizzante (intersoggettiva) potenzialmente ereditabili e generalizzabili dalla filosofia della praxis; ma era da essi indotto a concepire tale rapporto nella forma di un'astratta filiazione intellettuale, piuttosto che in quella di una traduzione (dello sperimentalismo nel "linguaggio" della filosofia della praxis)» (p. 51). In questo modo, secondo Guzzone, la filosofia del marxismo era ridotta a «generalizzazione/prosecuzione/imitazione» del metodo sperimentale delle scienze (p. 185), essendo dunque esposta alla critica, rivolta da Gramsci a Bucharin, di assumere elementi «dalle scienze naturali per spiegare la storia» (Q4, cc. 59rv; Q11, c. 46r).

L'accostamento tra Engels e Labriola è più che opportuno, spesso si dimentica quanto il confronto critico con i testi engelsiani fu importante per il cassinate, che certo ne mise in evidenza alcuni limiti, ma ne riprese anche idee e problematiche di fondo. Tuttavia, e nonostante siano evidenti le differenze tra Labriola e Gramsci nel modo di pensare il rapporto tra natura e storia così come quello tra scienza e filosofia, è discutibile la tesi che nel *Discorrendo di socialismo e di filosofia* la filosofia della praxis si limitasse a "imitare" le conquiste metodologiche della scienza moderna, senza tradurle nel proprio linguaggio.

Non è qui il caso di soffermarsi sul fatto che lo stesso Engels, nella sezione della *Dialettica della natura* (sarebbe da approfondire ciò che Gramsci sapeva di quest'opera, senza dubbio più articolata rispetto all'*Anti-Dühring* e a lui non del tutto sconosciuta nei suoi contenuti, visto che era nelle condizioni di presentarla come una raccolta di «scarsi materiali» e che in un volume che aveva sottomano come *Science at the Crossroads* poteva trovarne diverse citazioni) intitolata *La ricerca scientifica nel mondo degli spiriti* e pubblicata per la prima volta nel 1898, aveva affermato che l'esperimento, di per sé e se inteso riduttivamente come metodo di "verifica" delle proprie credenze attraverso la «semplice manipolazione» (un'espressione di Lukács, che, ancora nella *Prefazione* del '67 a *Storia e coscienza di classe*, restituiva in maniera parziale il pensiero engelsiano), attraverso la produzione meccanica di fenomeni che dovrebbero avvalorarle, poteva diventare un sostegno al misticismo, concludendo che «non si può porre in rapporto due fenomeni naturali o cogliere il rapporto che sussiste tra di essi senza pensiero teorico» e che, per questa ragione, «la filosofia compie una vendetta postuma contro la scienza per il fatto che la scienza l'ha abbandonata» (F. Engels, *Dialettica della natura*, a cura di L. Lombardo Radice, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 74, 217).

A proposito di Labriola si può osservare che quella dell'esperimento era per lo più una metafora del concetto di prassi, assai più articolato, e che, col dichiarare che il materialismo storico non era che «un caso particolare, per rispetto allo sviluppo del pensiero antimetafisico» e alla «storia della scienza moderna», in realtà egli portava l'attenzione su uno dei requisiti fondamentali dell'autonomia filosofica del marxismo, di cui infatti rivendicava i «caratteri differenziali e differenziati» (A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cit., pp. 57-58): la sua genesi dalla storia contemporanea, politica e intellettuale, e la speciale capacità di comprenderla, in contrasto con quei «pretesi ritorni ai filosofi di altri tempi, che danno per risultato una *filologia* in cambio della *filosofia*» (ivi, p. 73). Per questo giudicava assurda la «*diade* Socrate-Marx» (ivi, p. 75n), nonostante la centralità assegnata da entrambi i filosofi al "fare", impegnandosi invece a riflettere sul rapporto tra scienza e filosofia. Inoltre, ricorrente nelle sue lezioni di Pedagogia era l'affermazione che «l'eser-

cizio della scienza suppon[e] l'esistenza della coltura» (M. Volpicelli, *L'insegnamento della pedagogia di Antonio Labriola all'Università "La Sapienza". Tesi, sommarî, programmi, appunti 1893-1901*, Anicia, Roma 2023, p. 75). Certo, il clima culturale era molto diverso da quello vissuto da Gramsci: la biografia dell'uno si conclude nei primissimi anni di formazione dell'altro, quando sul terreno filosofico si manifestavano le prime reazioni alla «bancarotta della scienza» (a volte unilaterali quanto lo era stato il positivismo). Se comune era il convincimento che il materialismo storico non doveva essere inteso come una scienza storica (o sociologia) bisognosa di cercare la propria base filosofica fuori di sé, in una «combinazione» con altre correnti di pensiero, erano senz'altro diversi per l'uno e per l'altro i requisiti dell'autonomia della filosofia della praxis in rapporto allo statuto delle scienze naturali: da un lato la «*tendenza al monismo*» come tentativo di risolvere l'«antitesi tra realismo e idealismo, tra pluralismo e monismo», dall'altro una concezione «totale» e «integrale» della realtà come prodotto dell'agire umano, che mal si conciliava con l'ipotesi di una realtà esterna trascendente, indipendente dalla prassi, e che proprio per questo, però, doveva forse rinunciare a porsi l'interrogativo più radicale sulla genesi del mondo storico. Una lettura che si limitasse a concepire sotto ogni punto di vista il pensatore che viene dopo come più «progredito» rispetto a quello che viene prima sarebbe, come minimo, poco esaustiva.

Anna Fantoni*

Maria Russo, *Sartre. Vita di un filosofo radicale*, Carocci, Roma 2024, pp. 395, € 39,00.

Il volume di Maria Russo offre una panoramica ad ampio raggio, non solo sugli sviluppi e sulle diverse fasi della produzione letteraria e filosofica di Jean-Paul Sartre, ma anche sui contesti pubblici e privati in cui egli compì le scelte da cui sarebbero derivate le svolte cruciali della sua vita di uomo e di intellettuale. Ne risulta un articolato affresco storico e biografico, intellettuale ed esistenziale, che intreccia le vicende private del filosofo francese con gli eventi storici della sua epoca, in una ricostruzione puntuale e a tratti gustosa e brillante, sempre partecipe ed empatica, delle atmosfere nelle quali si svilupparono non solo la filosofia, ma anche lo stile di vita incarnato dall'esistenzialismo sartriano. Sin dalla Premessa l'Autrice lo dice esplicitamente: «Forse allora il vero intento di questo volume è quello di convincere che si può essere ancora esistenzialisti: al di là del secolo breve, di Parigi, al di là dello stesso Sartre» (p. 11).

Il capitolo d'apertura (*Da Poulou a Jean-Paul*, pp. 13-53) racconta la «commedia familiare» (p. 25) in cui si svolgono l'infanzia di Sartre e poi la sua prima giovinezza. Sulla falsariga dell'autobiografia *Les Mots*, il capitolo insiste su quelli che – ad una lettura *a posteriori* – paiono come gli antefatti o i primi moventi dell'istanza di libertà incondizionata, autonomia assoluta, anarchismo antiborghese e afflato sociale, che tanta parte avrà negli sviluppi della personalità e del pensiero di Sartre. È con il secondo capitolo (*Verso l'esistenzialismo*, pp. 55-109) che, accompagnandolo nel suo ingresso nella vita adulta, segnato dagli incontri fondamentali degli anni Venti e, primo fra tutti, quello con Simone de Beauvoir, l'intreccio fra le vicende

* anna.fantoni@uniroma1.it; Sapienza Università di Roma.

biografiche e il cammino filosofico di Sartre si fa più stretto. Russo non lesina (qui come in tutto il volume) aneddoti che danno alla ricostruzione di quegli anni più di un tocco di colore, il che certamente favorisce la leggibilità del testo il quale, da questo punto di vista, si rende accessibile e godibile anche per lettrici e lettori non avvezzi ad un lessico strettamente filosofico. In tal senso, il libro può essere accolto come una encomiabile operazione di raccordo fra la summa ragionata della bibliografia primaria di Sartre, utile agli studiosi, e l'invito alla scoperta e alla lettura per coloro che dell'universo sartriano non sono specialisti. A questi ultimi in particolare, visto anche il «vero intento» dichiarato dall'Autrice, il libro *Sartre. Vita di un filosofo radicale* pare anzitutto dedicato. L'operazione, in tal senso, avvicina la biografia proposta da Russo agli esperimenti di psicobiografia nei quali si cimentò lo stesso Sartre nei noti lavori dedicati a Baudelaire, a Genet ecc., fino all'incompiuto Flaubert de *L'idiot de la famille*.

Dal terzo capitolo (*Una libertà che resiste*, pp. 111-192) in avanti, sono convocati ed evocati nelle pagine del volume tutti i principali interlocutori con i quali Sartre si confrontò nel suo cammino filosofico e biografico (dalla fenomenologia al marxismo, alla psicoanalisi e allo strutturalismo), ricamando una trama complessa di questioni che consentiranno alla prospettiva esistenzialista di declinarsi nelle diverse flessioni che la caratterizzeranno nei decenni della maturità e nei diversi generi della sua eclettica produzione: dal teatro al cinema, dal romanzo alla saggistica, dall'invettiva al saggio scientifico, dall'articolo giornalistico alla biografia ecc. Così, i successivi capitoli del libro (IV: *L'età forte*, pp. 193-255; V: *Tutte le lotte del mondo*, pp. 257-320; VI: *Un vecchio ancora giovane*, pp. 321-381) si addentrano nella filosofia sartriana toccandone gli snodi teoreticamente più complessi, ma con una intenzione orientata a fornire una visione di insieme dell'esistenzialismo sartriano più che un'analisi critica di quegli snodi. L'intreccio costante tra biografia, affresco storico-sociale e ricognizione concettuale si presenta tuttavia come un interessante esercizio, compiuto dall'Autrice, teso a mostrare la complessità di ciò che Sartre stesso chiamò «universale singolare»: un'intera epoca o un intero mondo di significati precipitano e si incarnano nell'evento di una singola esistenza, trovando in essa il proprio senso vivente; viceversa, la singolarità si rivela nient'altro che una piega di quello stesso mondo, il suo transito vivente, il riscatto dei suoi significati pubblici dall'inerzia dei processi descritti in esteriorità. Un riscatto che accade in quel minuscolo scarto nell'inevitabile, in quell'infimo *décalage* nella necessità, che nel lessico sartriano ha nome di libertà.

Il fuoco prospettico è e rimane infatti quello dichiarato nella Premessa: «convincerle che si può essere ancora esistenzialisti», ovvero persuadere le lettrici e i lettori che vi siano motivi per riconoscersi oggi, più ancora che nella concettualità dell'esistenzialismo sartriano, nel tema di fondo da cui quella concettualità fu attraversata. E il tema fondamentale, che costituisce il *fil rouge* dell'intero volume di Russo, è, appunto, quello della libertà nelle sue connesse dimensioni etica e politica. Dai primi scritti filosofici sull'immaginario e l'immaginazione fino a *L'essere e il nulla*, dal libro (mai compiuto) sulla morale fino agli scritti *engagés* degli anni Cinquanta e Sessanta, dall'impresa di «Les Temps Modernes» fino ai dialoghi con i movimenti studenteschi, dalle indagini sulle possibilità di una comprensione dialettica della Storia fino all'incompiuta e strenua impresa della «psicobiografia» di Flaubert, il tema conduttore che Russo rintraccia come cifra pressoché costante della vita e della filosofia di Sartre è quello di «una libertà che resiste»: alla malafede, alle gabbie dei collettivi e delle istituzioni,

allo sfruttamento e all'oppressione – ribadendo (in quello che l'Autrice evoca come un indomito spirito di lotta che ha attraversato «i momenti epocali del secolo breve senza mai tirarsi indietro») la necessità di combattere contro le dinamiche disumanizzanti in qualsiasi forma esse si presentino. Perché – come si legge nella seconda copertina – «le sue lotte sono anche e ancora i nostri conflitti».

Questa tesi di fondo insiste e scommette sulla possibilità cioè di attualizzare, quasi senza soluzione di continuità, quadri concettuali, posture etiche e opzioni politiche di un «filosofo radicale» del Novecento, anche a scapito di una riflessione sulle distanze, le trasformazioni cruciali, gli strappi che hanno caratterizzato e caratterizzano sia la concettualità e il lessico filosofico sviluppatisi nel primo quarto del secolo corrente, sia le dinamiche economiche e geo-politiche che caratterizzano il mondo odierno. È in nome di questa scommessa, animata da intenzioni di persuasione e da una schietta empatia partecipativa alle vicende e alle urgenze etico-filosofiche di Sartre, che a volte l'intento persuasivo dell'Autrice induce a trascurare le cautele oggi necessarie – a mio avviso – nel trattare temi e concetti come quelli di libertà, impegno, resistenza, democrazia, borghesia, soggettività, gruppo, società, partito, rivoluzione ecc. L'eredità di Sartre, in questo senso, è oggi anzitutto un invito a interpellare quei concetti, a problematizzarli (come egli fece sino all'ultimo istante della sua vita) e ri-situarli, situando sé stessi come osservatori ed eredi coinvolti nel lavoro indefesso di *rifare* il senso di quella umanità a cui l'umanesimo sartriano non smise mai di ispirarsi. Il lavoro di Russo è, in questo senso, un notevole strumento per proseguire quel lavoro, da svolgersi però senza tema di spingersi oltre Sartre o, meglio, di realizzarne in forme inedite la volontaria *incompiutezza* – forse l'emblema stesso di ciò che, nella maturità, egli intese per «libertà» e l'Autrice per «umanesimo autentico» (p. 375).

L'ultimo capitolo del libro, dall'eloquente titolo *Un vecchio ancora giovane*, nel *pathos* con cui rievoca gli ultimi anni di vita di Sartre e tutti i sintomi di un'epoca al tramonto insieme agli ideali che animarono e si oscurarono nel corso degli anni Settanta del Novecento, è particolarmente toccante. Non tanto perché, raccontando gli ultimi istanti di vita e la morte di Sartre, prende congedo dal filosofo e dal mondo che con lui si eclissò, quanto per l'esplicitazione di quello che fu il suo lascito ai posteri (che tali scelgano di poter essere, se possono sceglierlo, ancora oggi). A proposito della chiusa del colloquio (apparso, notoriamente, con il titolo *La speranza oggi*), nel quale il giovane Benny Lévy lo incalza sul senso di una «rivoluzione etica» ancora possibile, Russo scrive: «Le sue ultime parole sono una rivendicazione della speranza. Se lette con attenzione, si può vedere che questa speranza è presente, anche se in modo non ingenuo, in tutta la sua opera» (p. 378).

La speranza, suggerisce dunque l'Autrice, è il compito che l'esistenzialismo sartriano cercò di realizzare nella singolarità di una vita: compito che costituisce forse – nella prospettiva e per gli intenti dichiarati di Russo – il contenuto e il senso aperto di quella libertà tutta da realizzare, in nome della quale il libro intende «convincere che si può essere ancora esistenzialisti». Russo cita dunque le parole di quel «vecchio ancora giovane» sul punto di congedarsi: «Davanti a questa terza guerra mondiale che potrebbe essere dichiarata un giorno, davanti a questo insieme miserabile che è il nostro pianeta, mi torna la tentazione di cadere nella disperazione: l'idea che non finirà mai [...]. La disperazione viene a tentarti costantemente senza sosta, soprattutto quando sei vecchio [...]. Ma appunto io resisto e so che morirò nella speranza: ma questa speranza bisogna fondarla. Occorre tentare di spiegare perché il

mondo oggi, che è orribile, non è che un momento nel lungo sviluppo storico, che la speranza è sempre stata una delle forze dominanti delle rivoluzioni e delle insurrezioni, e che sento ancora la speranza come mia concezione del futuro» (p. 378; citazione da J.-P. Sartre, B. Lévy, *La speranza oggi. Le interviste del 1980*, trad. it. e cura di M. Russo, Mimesis, Milano 2019, pp. 134-135).

Florinda Cambria*

* florinda.cambria@uninsubria.it; Università degli Studi dell'Insubria.