

Alvearium

IL DUBBIO

Anno 9 - Numero 9
Dicembre 2016

ISSN 2036-5020

DIREZIONE:

Jean-Robert Armogathe
Giulia Belgioioso
Carlo Borghero

CONSIGLIO SCIENTIFICO:

Enrico Berti
Giuliano Campioni
Vincent Carraud
Jean-François Courtine
Costantino Esposito
Dan Garber
Hiroaki Yamada
Jean-Luc Marion
Steven Nadler
Pasquale Porro
Christoph Rapp

REDAZIONE:

Igor Agostini
Siegfried Agostini
Chiara Catalano
Maria Cristina Fornari
Francesco Fronterotta
Emanuele Mariani
Fabio Sulpizio

Saggi di:

- Ivan Lepri
- Fabio A. Sulpizio
- Emanuela Scribano
- Marco Diamanti
- Giovanni Maddalena

Alvearium è una rivista internazionale di storia della filosofia nata nel 2008, esce annualmente e pubblica i propri contenuti in *full open access*. Dal 2012 tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *Double Peer Review*.

Per i numeri dal 4 (2012) al presente i *referees* sono stati:

Michele Abbate
Nadia Bray
Luc Brisson
Giuliano Campioni
Hervé Cavallera
Virgilio Cesarone
Jean-François Courtine
Antonella Del Prete
Carla Maria Fabiani
Adriano Fabris
Franco Ferrari
Laurence Renault
Andrea Sangiacomo

La rivista *Alvearium*, con l'obiettivo di favorire una sempre più ampia partecipazione di quanti sono interessati alle tematiche della storia della filosofia, a partire dal numero 11 (2018) introduce una sezione di *Call for Papers*. Gli autori sono invitati a presentare un articolo su un argomento di loro interesse, coerente con il tema del prossimo numero (*La verità*) o su altro argomento di carattere filosofico (che sarà ospitato nella sezione "Varia"). Gli articoli dovranno essere inviati all'indirizzo coordinamento.alvearium@gmail.com, in conformità alle norme editoriali disponibili sul sito della rivista: <http://www.cartesius.net/menu/alvearium>. Gli articoli verranno sottoposti ad un processo di *Double Peer Review*. Entro 30 giorni dalla ricezione, la redazione comunicherà agli autori se il loro articolo verrà ammesso o meno al processo di revisione.

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito www.cartesius.net

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a: coordinamento.alvearium@gmail.com

INDICE

EDITORIALE pag. 5

SAGGI

Ivan Lepri

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito pag. 7

Fabio A. Sulpizio

Trattare l'ombra come cosa calda

Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne pag. 23

Emanuela Scribano

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle pag. 43

Marco Diamanti

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano pag. 55

Giovanni Maddalena

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti pag. 79

ESSAY REVIEW

Francesco Fronterotta

La pigrizia dello scettico

Due studi recenti intorno al paradosso del *Menone* platonicopag. 93

Editoriale

Tema centrale, con Descartes, della filosofia cosiddetta ‘moderna’, il dubbio costituisce in realtà una problematica che ha attraversato, seppur con motivi di discontinuità e in maniera poliforme, l'intera storia del pensiero occidentale.

L'obiettivo che questo numero di *Alvearium* si propone, in continuità con la linea editoriale che ha caratterizzato le annate precedenti, è stato quello di offrire una prova tangibile della persistenza diacronica di una questione attraverso delle incursioni puntuali in alcune tappe salienti della sua storia, fino alla contemporaneità. La disamina sul dubbio si affianca, così, sulla scia dei numeri passati, a quelle su “corpo” e “corporeità” (nr. 5, anno 2012), “mostri” e “mostruoso” (nr. 6, anno 2013), “nulla” e “non essere” (nr. 7, anno 2014), “assoluto” (nr. 8, anno 2015).

Della storia del problema del dubbio sono stati qui trascelti cinque protagonisti: Democrito, Montaigne, Descartes, Spaventa e Peirce. Questo con la convinzione che i saggi che qui si presentano potessero offrire di tale storia, non, naturalmente, un quadro – non solo non esaustivo, ma neppure cursorio – bensì, di sicuro, degli *échantillons* illuminanti e, in ogni caso, non unilaterali.

È centrale, all'interno di questa selezione, la posizione di Descartes: oltre al saggio di Emanuela Scribano, che studia il dibattito intrattenuto da Descartes con Bourdin (approfondendone temi centrali quali il rapporto fra evidenza e certezza e fra evidenza apparente ed evidenza reale), senz'altro il meno studiato all'interno dalla sterminata letteratura critica esistente sul grande ciclo delle *Objectiones et Responsiones* alle *Meditationes* –, gli articoli di Marco Diamanti e di Giovanni Maddalena si indirizzano in maniera esplicita verso la meditazione, da parte di Spaventa e di Peirce, del dubbio cartesiano, analizzando, il primo, l'originale collocazione, da parte del pensatore abruzzese, di Descartes all'interno della storia della filosofia moderna e, il secondo, le differenti e poliformi critiche avanzate dal filosofo americano contro il dubbio cartesiano.

Il saggio di Ivan Lepri è dedicato a Democrito, un filosofo certamente atteso meno di altri al confronto con la problematica del dubbio; non così per Montaigne, di cui si è occupato Fabio Sulpizio, mettendo in luce come il pirronismo permei dal di dentro i principali momenti della riflessione di Montaigne.

Completa il numero un *Essay Review* di Francesco Fronterotta, che presenta alcuni studi recenti intorno al celebre paradosso scettico del *Menone* platonico.

La Direzione e la Redazione

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Ivan Lepri*

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito

Abstract. Diverse fonti presentano la teoria di Democrito di Abdera come precorritrice dell'atteggiamento del filosofo scettico. Il contesto storico-filosofico in cui sorge tale interpretazione dell'atomismo è eloquente: lo scolarcato di Arcesilao presso l'Accademia e la nascita di una nuova forma di filosofia, quella scettica, in età ellenistica. Aristotele e Teofrasto mostrano come, a partire dai principi della natura posti da Democrito, la svalutazione della conoscenza sensibile sia inevitabile. È con la figura di Arcesilao, tuttavia, che si profila il richiamo all'Abderita come antecedente dell'attitudine dello scetticismo accademico. Nel momento di maggiore scontro con la filosofia dell'Accademia, il *Kepon* di Epicuro attacca i punti dell'atomismo democriteo che sembrano condurre verso un pericoloso scetticismo. Le fonti di Cicerone, Plutarco e Sesto Empirico riflettono tale contestualizzazione del problema all'interno dello scontro fra *Kepon* e Accademia nel III secolo a.C. Nel caso ciceroniano, in particolare, siamo di fronte ad un uso strumentale del pensiero del democriteo Metrodoro di Chio, utile a confermare un'interpretazione di Democrito come precursore dello 'scetticismo' e antecedente, accanto agli altri presocratici, di Arcesilao di Pitane.

Abstract. Several sources develop the theory of Democritus of Abdera as a forerunner of the attitude of the sceptical philosopher. Both historical and philosophical context when such interpretation of the atomism rises are eloquent: Arcesilaus became the head of the Academy and a new form of philosophy, the scepticism, was born in the Hellenistic age. Aristotle and Theophrastus show that, starting from Democritus' physical principles, it is impossible to know something through sensible qualities. Yet the Arcesilaus' profile represents the very moment where the figure of Democritus as a forerunner emerges. During the hardest quarrel against the 'Middle-Academy', Epicurus' *Kepon* attacks the aspects of the ancient atomism that seem to lead to a dangerous scepticism. Cicero, Plutarch and Sextus Empiricus reflect the contextualization of our problem inside the dispute between the *Kepon* and the Academy during the III century BC. Additionally, as for Cicero's case, we face an instrumental use of the theory by Metrodorus of Chios, in order to confirm a reading of Democritus as the forerunner and the predecessor of the scepticism, along with the other presocratics, of Arcesilaus of Pitane.

Parole chiave: Atomismo antico / Scetticismo / Età ellenistica / *Kepon* / Accademia.

Keywords: Ancient Atomism / Scepticism / Hellenistic age / *Kepon* / Academy.

* Sapienza Università di Roma

IVAN LEPRI

La possibilità che l'atomismo antico abbia rappresentato una corrente filosofica contenente una matrice del pensiero scettico ha attraversato diversi studi sul pensiero antico.

Due sono gli aspetti che verranno presi in considerazione nella presente analisi: il problema teorico della costituzione dell'atomo, privo di qualità secondarie; l'interpretazione che già nell'antichità attribuisce all'atomismo antico la svalutazione della conoscenza sensibile e la sua influenza sullo scetticismo.

Sebbene sia possibile scorgere nella teoria democritea degli aspetti che condurrebbero all'atteggiamento scettico, non è plausibile ritenere che la teoria democritea abbia costituito un effettivo precorrimiento di questo indirizzo di pensiero. Sarà necessario, dunque, rileggere le informazioni sull'atomismo nelle fonti in nostro possesso al fine di comprendere meglio le motivazioni di quella che sembrerebbe un'attribuzione successiva alla teoria atomista di V-IV secolo a.C.

A cavallo tra IV-III secolo a.C. l'interpretazione peripatetica dell'atomismo permette di osservare una prima formazione del problema circa la teoria democritea sulla conoscenza.

Come noto, sono numerosi i luoghi in cui Aristotele tratta della teoria atomista di Leucippo e Democrito.

In *De generatione et corruptione* A, 1, 314 a 21¹, Aristotele spiega che Democrito ritiene che tutto sia composto da corpi indivisibili (σώματα ἀδιαίρετα) infiniti. Essendo gli indivisibili infiniti, anche i corpi che compongono lo saranno sia per quantità che per forme². Ma se i composti sono infiniti, è necessario ammettere la possibilità che esista almeno un contrario di ciascun fenomeno³. Questa è una prima spiegazione del motivo per cui un dato fenomeno appare tale ad un soggetto e diverso ad un altro. Non solo: basta un solo minimo cambiamento a mutare la composizione dell'aggregato atomico dell'oggetto (συγκείμενος)⁴. Tale spiegazione viene ripercorsa nella descrizione che Teofrasto fornisce dell'atomismo di Leucippo nel fr. 8 delle *Φυσικὰ δόξαι*⁵:

οὗτος [Leucippo] ἄπειρα καὶ αἰεὶ κινούμενα ὑπέθετο στοιχεῖα τὰς ἀτόμους καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθος διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι καὶ μεταβολὴν ἀδιάλειπτον ἐν τοῖς οὐσι θεωρῶν. ἔτι δὲ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν ἢ τὸ μὴ ὄν ὑπάρχειν, καὶ αἴτια ὁμοίως εἶναι τοῖς γινομένοις ἄμφω. τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὄν ἔλεγεν εἶναι καὶ ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι, ὅπερ μὴ ὄν ἐκάλει καὶ οὐκ ἔλαττον τοῦ ὄντος εἶναί φησι. παραπλησίως δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης ἀρχὰς ἔτετο τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν.

Costui postulò come elementi infiniti e sempre in movimento gli atomi e postulò come infinita anche la moltitudine delle figure ad essi inerenti per il fatto che 'niente è a maggior ragione tale piuttosto che tale'. Questa [via] la percorse in quanto riconosce che la generazione e il mutamento negli enti sono incessanti. Ancora, l'essere non sussiste più del non-essere e sono entrambi cause allo stesso modo delle cose che si generano. Supponendo infatti che la sostanza degli atomi sia compatta e piena la dichiarò essere [l'] essere e muoversi nel vuoto – che chiamava non-essere e

¹ DK 67 A 9; 240 Luria; 49.1 Leszl.

² *Ivi.* Si veda anche I 2, 315 b 6-15, DK 67 A 9; 240 Luria; 50.2 Leszl.

³ *Ivi.*

⁴ *Ivi.*

⁵ Dox. 483; DK 67 A 8; 2, 147 Luria; 3 Leszl; fr. 21 FHS&G. Tutte le traduzioni utilizzate sono di WALTER LESZL, *I primi atomisti*, Firenze, Olschki, 2009, eccetto ove indicato.

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito

del quale affermava che non esiste meno dell'essere. In modo quasi identico anche il suo seguace Democrito di Abdera postulò come principi il pieno e il vuoto.

Dunque la pluralità infinita delle configurazioni (τῶν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἀπειρον τὸ πλήθος) spiega l'esser tale non più dell'esser tale (διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι), poiché l'atomista osserva nella natura la presenza operante nel processo della generazione e del mutamento (μεταβλήν ἀδιάλειπτον ἐν τοῖς οὐσι θεωρῶν); inoltre, gli enti stessi – gli atomi e il vuoto – non posseggono rispettivamente più essere che non-essere: entrambi sono ugualmente causa degli esseri generati (ἔτι δὲ οὐδεν μᾶλλον τὸ ὄν ἢ τὸ μὴ ὄν ὑπάρχειν, καὶ αἷτια ὁμοίως εἶναι τοῖς γινομένοις ἄμφω).

Il frammento teofrasteo permette di delineare un aspetto fondamentale: riferisce la formula «μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι» ai fenomeni e, per altro verso, quella di «οὐδεν μᾶλλον τὸ ὄν ἢ τὸ μὴ ὄν ὑπάρχειν» agli atomi e al vuoto. La terminologia usata, qui, da Teofrasto è già presente in *Metafisica* Γ 5, 1009b 7-12⁶:

ἔτι δὲ καὶ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζώων τὰναντία [περὶ τῶν αὐτῶν] φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῷ δὲ ἐκάστῳ πρὸς αὐτὸν οὐ ταυτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν αἰεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἄδηλον οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθές ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθές εἶναι φασιν.

Inoltre molti altri animali hanno impressioni che sono contrarie alle nostre, e a ciascuno, per proprio conto, le stesse cose non si presentano sempre allo stesso modo nella sensazione. Quali dunque di queste siano vere e quali false, è oscuro, giacché le une non sono affatto vere più delle altre, ma lo sono allo stesso modo. Ed è per questo motivo che Democrito dichiara che o niente è vero oppure almeno che esso è per noi non-evidente. E, in generale, è perché sostengono che la percezione sensibile è pensiero, e che questa è alterazione, che dicono di necessità che il fenomeno secondo la percezione è vero.

Aristotele stesso, quindi, afferma che le impressioni sensoriali non sono le une più vere delle altre, ma lo sono 'allo stesso modo' (οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως); di qui, la difficoltà di cogliere la verità e la falsità delle sensazioni: infatti, i medesimi soggetti delle medesime cose hanno impressioni sensoriali contrarie e, inoltre, ciascun individuo in rapporto a se stesso, della medesima cosa non sempre ha le medesime impressioni.

Dunque, da un lato si può osservare come quella che diverrà una vera e propria formula (οὐ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε τοιοῦτον εἶναι) nelle fonti più tarde⁷ venga utilizzata all'interno delle testimonianze peri-

⁶ DK 68 A 112; 80 Luria; 57 Leszl.

⁷ Plut. *Adv. Col.* 1008 F (DK 68 B 156) - 1109 D-E; Sest. *Emp. PH I*, 213-214. A questo proposito, PHILLIP DE LACY, *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, «Phronesis», Vol. 3, n. 3 (1958), pp. 59-71; PHILLIP DE LACY, *Colotes' First Criticism of Democritus*, in *Isonomia*, a cura di J. Mau, Berlino, E. G. Schmidt, 1964, pp. 67-76; CHRISTOPHER CHARLES WHISTON TAYLOR, *Pleasure, knowledge and Sensation in Democritus*, «Phronesis», 12 (1967), pp. 6-27; RICHARD BALDES, *Democritus on the Nature and Perception of 'Black' and 'White'*, «Phronesis», Vol. 23, n. 2 (1978), pp. 87-100; PIERRE-MARIE MOREL, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 182; pp. 337-341; pp. 393-400; p. 404; EMIDIO SPINELLI, *oudèn mallon*, voce *Enciclopedia filosofica*, Vol. VIII, Men-Pap., p. 8218, Milano, Bompiani, 2006.

IVAN LEPRI

patetiche nel IV secolo con un uso specifico e duplice: in riferimento ai fenomeni, ma anche all'essere – gli atomi – il quale non ha maggiore sussistenza ontologica del non-essere – il vuoto. Tale precisazione risulta interessante al confronto con l'utilizzo disgiunto (e polemico) delle due definizioni nelle fonti ellenistiche e la perdita del duplice riferimento dell'espressione οὐ μᾶλλον nelle fonti successive⁸.

Il passo della *Metafisica* ha messo in luce che se tutto ciò che appare ai sensi è vero, ciò avviene poiché l'intelligenza coincide con l'alterazione della sensazione: da tale interpretazione Aristotele⁹ conduce l'argomentazione contro le presunte parole di Democrito per il quale non esiste nulla di vero e la verità rimane immersa in un abisso. La coincidenza dell'intelletto con la sensazione è un tema che Aristotele approfondisce nel *De Anima*. Sarà opportuno dividere il passo in due parti.

In *De Anima* A 2, 404 a 25-27¹⁰ Aristotele afferma che, secondo Democrito, anima e intelletto sono identici poiché il vero è ciò che appare ai sensi: infatti, per gli atomisti il vero risiede nei fenomeni (come si è osservato nel passo del *De generatione et corruptione* citato). L'argomentazione prosegue in A 2, 404 b 29¹¹ in cui, spiega Aristotele, Democrito si esprime più acutamente (γλαφυρωτέρως) e indica la ragione per cui anima e intelletto coincidono:

ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταῦτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαίρετων σωμάτων, κινήτικόν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινήτατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ.

L'anima è lo stesso che l'intelletto, e questo [ultimo] risulta dai corpi primi e indivisibili, ed è motore per via della sottigliezza nella composizione e per via della figura [di quei corpi]; dice poi che delle figure la più mobile è quella sferica, e che di tal fatta sono sia l'intelletto che il fuoco.

Dunque, la verità risiede nei sensi, come affermato in *De generatione et corruptione*, e la sede percipiente tali fenomeni è l'anima. Ma se l'anima percepisce dei fenomeni nei quali risiede la verità, essa dovrà coincidere con l'intelletto. Se la verità è presente nel fenomeno, allora il pensiero è ridotto alla sensazione; se la causa di entrambi è un corpo fisico a contatto con un altro corpo, le due sedi devono coincidere¹².

Inoltre, sulla base del fatto che l'anima si muove per causa degli atomi di forma sferica, la più adatta a muoversi¹³, essi devono essere dello stesso tipo di quelli dell'intelletto. Infatti, il tipo di elemento – il fuoco – che compone l'intelletto è il medesimo della sfera, ovvero la forma che compone anche l'anima.

Dunque, se l'anima coincide con l'intelletto e un dato fenomeno non possiede più realtà di un altro,

⁸ *Infra*, n. 7.

⁹ WILLIAM KEITH CHAMBERS GUHTRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, Vol. II, p. 453; HELENE WEISS, *Democritus' Theory of Cognition: (A Discussion of Two Aristotelian Passages concerning Democritus)*, «The Classical Quarterly», Vol. XXXII, No. 1, pp. 47-56, in particolare, p. 51, n. 3; CRISTINA ROSSITTO, *Perché Aristotele considera Democrito un negatore del principio di non contraddizione, Democrito e l'atomismo antico*, *Atti del convegno internazionale di Catania*, a cura di F. Romano, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, 1979, pp. 181-206.

¹⁰ DK 68 A 101; 67 Luria; 101.1 Leszl.

¹¹ DK 68 A 101; 444 Luria; 102.1 Leszl.

¹² HAROLD CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York, Octagon Books, 1964, pp. 289- 291; CYRIL BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon press, 1928, p. 102.

¹³ H. CHERNISS, *Op. cit.* p. 290; C. BAILEY, *Op. cit.* p. 102.

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito

allora il soggetto non conosce nulla che sia ancorato alla verità¹⁴.

Il secondo passo da analizzare è *De anima*, Γ, 2, 426 a 15- 26¹⁵:

ἐπεὶ δὲ μία μὲν ἔστιν ἐνέργεια ἢ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοήν καὶ ψόφον, καὶ χυμὸν δὴ καὶ γεῦσιν, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη· ἀλλ' οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. τῇ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς· διχῶς γὰρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, τῶν μὲν κατὰ δύναμιν τῶν δὲ κατ' ἐνέργειαν, ἐπὶ τούτων μὲν συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἐπὶ δὲ τῶν ἑτέρων οὐ συμβαίνει. ἀλλ' ἐκεῖνοι ἀπλῶς ἔλεγον περὶ τῶν λεγομένων οὐχ ἀπλῶς.

Dal momento che l'atto di ciò che è percepito e di ciò che percepisce è uno, anche se il loro essere è differente, è necessario che udito e suono, detti a questo modo [*scil.* in attualità], insieme cessino e si conservino, e [*così*] il sapore e il gusto, e ugualmente il resto; invece questo non è necessario per quelli detti secondo potenza. Tuttavia i fisiologi anteriori non enunciavano questo in modo corretto, nel ritenere che il bianco e il nero non siano nulla senza la vista, e che anche il sapore non sia nulla senza il gusto. Per un verso il loro enunciato era corretto e per un altro no, giacché la sensazione e il sensibile hanno due sensi, cioè secondo la potenza e secondo l'atto: circa questi ultimi [*scil.* i due termini secondo l'atto] il loro asserto si verifica, non circa gli altri; ma essi si esprimevano in modo assoluto circa ciò che non è enunciabile in modo assoluto.

Anche di questa obiezione si trova traccia in Teofrasto che ne esplica le motivazioni in due luoghi di due opere: nel *De sensibus* e nel *De causis plantarum*. Si analizzerà, anzitutto, *De causis plantarum* VI 2,¹⁶:

τάχα δ' ἂν δόξειεν, ὥσπερ ἐλέχθη, καὶ ταῦτα ἐκείνων εἶναι χάριν· αὐτῶν γὰρ τῶν δυνάμεων οὕτως ἀποδιδοῦς <τὰς διαφορὰς> οἶεται τὰς αἰτίας ἀποδιδόναι, δι' ἃς ὁ μὲν στύφει καὶ ξηραίνει καὶ πῆγνυσιν, ὁ δὲ λεαίνει καὶ ὀμαλύνει καὶ καθίστησιν, ὁ δὲ ἐκκρίνει καὶ διαχεῖ καὶ ἄλλο τι τοιοῦτο δοῦναι. πλὴν ἴσως ἐκεῖνα ἂν τις ἐπιζητήσῃ περὶ τούτων, ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀποδιδόναι ποῖόν τι. δεῖ γὰρ εἶδέναι μὴ μόνον τὸ ποιοῦν, ἀλλὰ καὶ τὸ πάσχον, ἄλλως τ' εἰ καὶ μὴ πᾶσιν ὁ αὐτὸς ὁμοίως φαίνεται· καθάπερ φησὶν. οὐθὲν γὰρ κωλύει τὸν ἡμῖν γλυκὺν ἑτέροις τισὶ τῶν ζώων εἶναι πικρὸν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ ὁμοίως.

Probabilmente sembrerà che anche questo [*scil.* resoconto], come si è detto, sia in vista di quelli [*scil.* dei poteri]: con l'aver reso conto a questo modo dei poteri [*scil.* gustativi] stessi ritiene [Democrito] di addurre le cause per le quali un [*scil.* sapore] è acre e rende secco [il palato] e solidifica [i suoi umori], un altro dà un senso di liscio e di uniforme e di regolare, un altro separa e diffonde [il calore] e produce qualcos'altro del genere. Eccetto che si potrebbe forse richiedere da parte loro che quelle [*scil.* spiegazioni] siano tali da render conto della condizione del soggetto. Si deve infatti conoscere non soltanto l'agente, ma anche il paziente, specialmente se [è vero] che, come egli dice, 'non a tutti lo stesso sapore appare allo stesso modo': niente impedisce che quanto è dolce per noi sia amaro per alcuni altri animali, e allo stesso modo negli altri casi.

¹⁴ Si tenga conto del fatto che le fonti peripatetiche sottolineano che Democrito considera l'atto del percipiente e del percepito come sempre in atto, aspetto che possiamo osservare anche nel commento di Filopono: Philop., *In De Anima* Γ 2, 425 b 25. Nel commentare questo passo, Filopono sembra inserire invece quanto affermato dallo Stagirita nel passo della *Metafisica*. Inoltre, utilizza la formula *ou mallon* e la attribuisce a dei Protagorei inserendo chiaramente Democrito tra quanti hanno commesso il medesimo errore.

¹⁵ Om. DK; om. Luria; 54.1 Leszl.

¹⁶ DK 68 A 130; 498 Luria; 121.4 Leszl.

IVAN LEPRI

L'argomentazione è ravvisabile all'interno del *De sensibus*, in cui Teofrasto muove una fondamentale obiezione alla teoria democritea.

Democrito avrebbe affermato una teoria del tutto contraddittoria: da un lato, rende tutti i sensibili affezioni della sensazione e, dall'altro, lega ciascun sensibile ad una forma, ad un ordine e una posizione (σχῆμα, θέσις, τάξις).

Dunque, circa il primo aspetto: Democrito avrebbe negato ai sensibili una natura propria rendendoli affezioni della facoltà percettiva che, alterandosi, produce la sensazione¹⁷. La disposizione del soggetto che entra in contatto con un determinato aggregato di atomi, infatti, è causa della rappresentazione¹⁸. La preponderanza di una figura atomica legata ad una affezione – ad esempio il rotondo ed il dolce – e la disposizione del soggetto determinano il fatto che talvolta la medesima affezione produce effetti contrari e viceversa. Circa il secondo aspetto: la contraddizione ravvisata da Teofrasto risiede nell'aver ritenuto i sensibili delle affezioni e averli legati ad una figura, ad una posizione e ad un ordine. La figura della sfera, ad esempio, è qualcosa che esiste di per sé, mentre il caldo, se è affezione come sostiene Democrito, è qualcosa di relativo ad altro¹⁹.

L'assenza di qualità sensibili nell'atomo e i problemi per la conoscenza.

La testimonianza teofrastea mostra dunque la difficoltà per il soggetto senziente di affermare qualcosa di conforme al vero. Oltre alla contraddizione fondamentale sollevata dal filosofo di Ereso, è necessario considerare un altro punto fondamentale: l'atomo ha figura, disposizione e ordine (σχῆμα, θέσις, τάξις)²⁰ ma non possiede alcuna qualità sensibile. Solo il composto atomico ha qualità secondarie: infatti, si è detto, nel composto la preponderanza di una figura atomica ne costituisce il potere che produce affezione nel soggetto che, tuttavia, come visto, delle medesime impressioni riporta sensazioni contrarie sia in relazione a se stesso sia in relazione ad altri soggetti.

All'interno delle fonti peripatetiche è possibile isolare un ulteriore aspetto, quello dell'assenza di qualità sensibili nell'atomo. Leucippo e Democrito ritengono che l'atomo sia solido (ναστός)²¹ e, in quan-

¹⁷ DS § 63, DK 68 A 135; 71, 369, 435, 441, 504 Luria; 55.2 Leszl.

¹⁸ DS § 64.

¹⁹ DS § 69. A questo proposito si confronti W. K. C. Guthrie, *Op. cit.* p. 452.

²⁰ *Met.* A 4, 985 b 10-20, DK 67 A 6; 16, 173, 241 Luria; 10.1 Leszl. I termini utilizzati da Democrito dovevano essere ὄυσμός, τροπή, διαθιγή. Si confronti Simpl., *In Phys.* A, 4, 188 a 17, *om.* DK; *om.* Luria; 10.3 Leszl.

²¹ Aristot., *Phys.* A 5, 188 a 22-26, DK 68 A 45; 238 Luria 12.1 Leszl; Aristot. *Metaph.*, A 4, 985 b 4, DK 67 A 6; 16, 173, 241 Luria; 10.1 Leszl; Teophr. *Op. phys.* Fr. 8, DK 67 A 8; 2, 147 Luria; 3 Leszl; Simpl. *In Phys.* VI, 1, 231 a 21-29, DK 67 a 13; 113 Luria; 22.1 Leszl.

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito

to tale, indivisibile (ἀδιαίρετον)²² e impassibile (ἀπαθη)²³. In continuità con la teoria eleatica²⁴, l'atomo – l'essere – è immutabile. Se possedesse qualità secondarie potrebbe essere pensato ora con una tale caratteristica ora con un'altra. In questo senso, l'atomo verrebbe erroneamente concepito come qualcosa che muta e che diviene ad essere dal non essere.

L'impossibilità di percepire gli atomi in movimento, se non una volta aggregati in un composto, deriva dalla mancanza dell'atomo della qualità sensibile necessaria per essere percepita dai sensi. Il soggetto percepisce esclusivamente i composti atomici dotati, come si è avuto modo di vedere, di quelle qualità sensibili che, entrando in contatto con gli organi sensori, producono la rappresentazione.

Il problema dell'assenza delle qualità secondarie nell'atomo è un aspetto fondamentale dell'atomismo antico. Si avrà modo di analizzare le fonti che trattano di tale aspetto in termini di convenzionalità delle qualità sensibili.

La distinzione tra νόμος e ἐτεός nelle testimonianze sull'atomismo

Diogene Laerzio, IX, 36²⁵:

Δημόκριτος δὲ τὰς ποιότητας ἐκβάλλων, ἵνα φησί 'νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, ἐτεῆι δὲ ἄτομα καὶ κενόν' καὶ πάλιν· ἐτεῆι δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια.

Democrito [è scettico] quando respinge le qualità, là dove afferma: "Per convenzione è il caldo, per convenzione è il freddo, in realtà sono [solo] gli atomi e il vuoto". E di nuovo [quando dice]: "In realtà nulla sappiamo, perché la verità è nel profondo".

La formula democritea che descrive la convenzionalità delle sensazioni ci è pervenuta in diverse versioni. Il frammento preservato da Diogene contiene la spiegazione circa l'assenza di qualità sensibili dell'atomo da cui deriverebbe la formula di Democrito: «νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, ἐτεῆι δὲ ἄτομα καὶ κενόν καὶ πάλιν». Inoltre, la parte finale del frammento (ἐτεῆι δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια) riporta e forse risente del passo aristotelico *Metafisica* Γ 1009b cui si accennato. La formula viene ripetuta, con delle variazioni, in Sesto Empirico²⁶ e Galeno²⁷. Prima di affrontare queste

²² Aristot., *De gen. et corr.* A 8, 326 a 9, DK 68 A 60; 368 Luria; 51.3 Leszl; Aristot. *Phys.*, I, 3 187 a 1-3, om. DK; 105a Luria; 23.1 Leszl; Aët. I, 16, 2, DK 68 A 48; Stob., *Ecl.* I, 14, 1, DK 68 A 46; 214 Luria; 5.1 Leszl; Philop. *In De anima* II, 8, 420 a 23 sgg.; *In Phys.* I, 2, 184 b 15; Simpl. *In De Cael.* 294, 33; Simpl. *In Phys.* VI, 1, 231 a 21-29, DK 67 a 13; 113 Luria; 22.1 Leszl; Simpl., *In Phys.* I, 2 185 b 5 sgg.

²³ Simpl., *In Phys.* I, 2 185 b 5 sgg.; Ps. Plutarch., I, 9 2-3, om. DK; 193 Luria; 10.4 Leszl; Theodoret. IV, 13, om. DK; 193 Luria; 10.4.2 Leszl; Suda: ἄτομα, om. DK; 201 Luria; 5.2.1 Leszl; Diog. IX 44, om. DK; 215 Luria; 4.1 Leszl.

²⁴ C. Bailey, *Op. cit.* p. 79: «The atom then is indivisible and solid, unchangeable and a single inseparable whole: it is in these aspects the microcosm of the Parmenidian 'One'». Per la particolare successione dei filosofi eleati e Leucippo seguita da Teofrasto: JOHN BRODIE MCDIARMID, *Theophrastus On Presocratics Causes*, «Harvard Studies in Classical Philology», Vol. LXI, 1953, pp. 85-156.

²⁵ DK 68 B 117; 51 Luria; 61.1 Leszl.

²⁶ M VII 135, DK 68 B 9; 50 Luria; 60.1 Leszl.

²⁷ Gal., *De elem. ex Hipp.* I, 2, DK 68 A 49; 90 Luria; 8.3 Leszl. Per un ulteriore approfondimento sul concetto di convenzionalità espresso da Sesto Empirico e Galeno e i problemi che i passi presentano per una corretta distinzione delle qualità primarie e secondarie, si veda ROBERT PASNAU, *A Theory of Secondary Qualities*, «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. LXXIII, n. 3, 2006,

IVAN LEPRI

testimonianze sarà opportuno soffermarsi almeno su un passo di una testimonianza cronologicamente precedente, ovvero l'*Adversus Colotem* di Plutarco:

1110E²⁸: οὐ μὲν οὖν ἀλλ'ἔτι μᾶλλον ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν ἐπιτιμημάτων λέληθε τῷ Δεμοκρίτῳ τὸν Επίκουρον ἐκ τοῦ ζῆν συνεξωθῶν. τὸ γὰρ 'νόμῳ χροιὴν εἶναι καὶ νόμῳ γλυκὺ' καὶ νόμῳ σύγκρισιν καὶ τὰ ἄλλα, ἔτεῃ δὲ τὸ κενὸν καὶ τὰς ἀτόμους ἀντειρημένον φησὶν ὑπὸ Δημοκρίτου ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τὸν ἐμμένοντα τῷ λογῷ τούτῳ καὶ χρώμενον οὐδ' ἂν αὐτὸν ὡς ἄνθρωπός ἐστιν ἢ ζῆ διανοηθῆναι.

[...] ancora di più sfugge a [Colote], nella sua seconda accusa, che insieme a Democrito espelle Epicuro dal vivere. Infatti egli dichiara che la proposizione: "per convenzione è il caldo e per convenzione è il dolce e per convenzione è ogni aggregato, in realtà sono il vuoto e gli atomi", viene enunciata da Democrito in opposizione ai sensi, e che colui che si attiene a questo discorso e lo mette in pratica non può neppure concepire se stesso come un uomo e come un vivente.

Stando alle parole di Plutarco, la formula preservata nel testo deve essere appartenuta alle parole di Colote. Abbiamo, dunque, un'attestazione della teoria democritea, nei termini di convenzionalità delle qualità sensibili, già nel III secolo a.C. Da questo punto di vista, si può contestualizzare meglio la testimonianza di Polistrato all'interno del suo *De contemptu*²⁹ e la sua accusa contro quei filosofi che affermarono la non esistenza dei relativi e di ciò che si conosce per convenzione. Traccia della polemica di Colote, inoltre, viene preservata da Diogene di Enoanda³⁰ nel II secolo d. C. e sembrerebbe di poterne rinvenire traccia in Lucrezio, nel libro V del *De rerum natura*³¹.

Il resto delle attestazioni del carattere convenzionale delle qualità sensibili è osservabile, tuttavia, solo nelle fonti di età imperiale. In particolare, verranno ripercorse le testimonianze di Sesto Empirico e Galeno.

Al fine di comprendere in maniera più precisa tale problema legato alle qualità secondarie dei composti e al ruolo dei sensi per la conoscenza, sarà opportuno, anzitutto, analizzare i passi di Sesto Empirico in *Adversus Mathematicos* VII, 135-140.

Adversus Mathematicos, 135-136³²:

Δ. δὲ ὅτε μὲν ἀναίρει τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ'

pp. 568-591; ROBERT PASNAU, *Democritus and Secondary Qualities*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», Vol. LXXXIX, 2007, pp. 99-121.

²⁸ Om. DK; 61 e 179 Luria; 8.1 Leszl.

²⁹ PHerc. 336/1150, Col. XXI, 6; Col. XXII, 6; Col. XXV, 7. Ed. GIOVANNI INDELLI, *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Napoli, Bibliopolis, 1978; cfr. poi GIOVANNI INDELLI, *Per l'interpretazione di Polistrato*, «Cronache Ercolanesi», n. V, 1975, pp. 87-97; GIOVANNI INDELLI, *Polistrato contro gli scettici*, «Cronache Ercolanesi», n. VII, 1977, pp. 85-95; MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Polistrato e le categorie*, «La Parola del Passato», Vol. CXXXIX, 1971, pp. 280-289.

³⁰ Fr. 7 Col. II Smith. ed. MARTIN FERGUSON SMITH, *The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

³¹ DRN IV 470-510.

³² DK 68 B 9; 55 Luria; 60. 1 Leszl.

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito

ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθές δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν· 'νόμωι' γὰρ φησι 'γλυκύ, [καὶ] νόμωι πικρόν, νόμωι θερμόν, νόμωι ψυχρόν, νόμωι χροίη, ἔτεη δὲ ἄτομα καὶ κενόν' [B 125] (ὅπερ <ἔστι>· νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ' ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν). (136) ἐν δὲ τοῖς Κρατυνηρίοις, καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι, οὐδὲν ἦττον εὐρίσκειται τούτων καταδικάζων.

Democrito talora elimina le apparenze sensibili e asserisce che nessuna di esse appare secondo verità ma solo secondo opinione, e che di vero negli enti c'è che esistono gli atomi e il vuoto. Infatti egli dice: per convenzione è il dolce, per convenzione è l'amaro, per convenzione è il caldo, per convenzione è il freddo, per convenzione è il colore; in realtà sono gli atomi e il vuoto. Cioè: si conviene e si opina che i sensibili esistano, ma in verità non esistono questi, ma soltanto gli atomi e il vuoto. Nelle sue *Conferme*, poi, benché avesse professato di attribuire la forza della credibilità alle sensazioni, non di meno si fa trovare a condannarle.

Dunque, la testimonianza di Sesto contiene non solo la preservazione del titolo dell'opera democritea ma anche la formulazione del carattere convenzionale della conoscenza sensibile. Sesto precisa che la conoscenza attraverso le sensazioni permette di formulare solo opinioni attorno alla realtà. Eppure, scrive Sesto: Democrito professa di attribuire la forza della credibilità alle sensazioni. Proprio l'espressione τὸ κράτος τῆς πίστεως potrebbe essere alla base del titolo Κρατυνηρία³³.

Nel prosieguito del testo, Sesto riporta il frammento democriteo³⁴ contenente una conferma interessante di quanto osservato nelle fonti aristoteliche: ogni percezione muta in base alla disposizione corporea (κατὰ τε σώματος διαθήκην) del percipiente e di ciò che entra in contatto con gli organi sensoriali (τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων), ma nessuno di noi percepisce qualcosa che sia legato all'essere (ἡμεῖς δὲ τῶι μὲν ἔοντι οὐδὲν ἀτρεκέες συνίεμεν). Sesto prosegue³⁵ riportando quattro frammenti dell'Abderita³⁶, il terzo ed il quarto appartenenti all'opera Περὶ ἰδεῶν. Qui, si troverebbe una conferma a quanto letto nel frammento estratto dal Κρατυνηρία: l'essere umano attraverso questa regola (τῶδε τῶ κανόνι) deve conoscere (γιγνώσκειν τε χροίη) di trovarsi lontano dalla realtà (ἔτεης ἀπῆλλακται); inoltre non conosciamo nulla rispetto alla realtà (ἔτεη οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός) ma l'opinione in ciascuno è modificazione di forma (ἐπιρυσμὴ ἐκάστοισιν ἢ δόξισ). Il lessico sestano, qui, impiega espressioni che difficilmente devono essere appartenute a Democrito (come κανόν³⁷ reso, qui, con 'regola'), accanto a termini che sembrerebbero appartenere all'effettivo lessico democriteo, in particolare quelli che definiscono la disposizione corporea: ἐπιρυσμὴ e διαθήκην³⁸. I brani riportati e scelti da Sesto³⁹, fin

³³ Secondo l'ipotesi di C. C. W. Taylor, *Op. cit.* pp. 21-22. A questo proposito si confronti anche DAVID NIEL SEDLEY, *Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth*, in «Elenchos», XIII, 1992, p. 36. Ora anche disponibile in rete: <http://lexicon.cnr.it/index.php/DDL/article/view/123/62>.

³⁴ Sext. Emp. M VII, 136, DK 68 B 9; 55 Luria; 60.1 Leszl.

³⁵ In parte come DK 68 B 9; 55 Luria; 60.1 Leszl.

³⁶ DK 68 B 10; 55 Luria; 60.1 Leszl.

³⁷ Deve trattarsi di un'attribuzione basata sull'uso tipicamente ellenistico del termine in ambito filosofico. A questo proposito, GISELA STRIKER, *Κριτήριον τῆς ἀλεθείας*, «Essays in Hellenistic epistemology and ethics», Cambridge University press, New York 1996, pp. 22-76.

³⁸ Si fa riferimento, qui, all'ipotesi proposta da Spinelli. EMIDIO SPINELLI, *On Using the Past in Sextus Empiricus, The Case of Democritus*, «Hyperboreus», III, 1997, 151-174, in particolare p. 157, n. 11.

³⁹ Sul metodo impiegato da Sesto in questo passo rimando di nuovo a E. Spinelli, *Op. cit.* p. 158.

IVAN LEPRI

qui, sembrano confermare due aspetti: la lontananza dalla verità e l'accostamento tra percezione e opinione come, rispettivamente, disposizione corporea e modificazione di forma⁴⁰.

Infine, Sesto riporta un presunto titolo democriteo: Κανόνεις⁴¹. Qui, Democrito avrebbe trattato di una forma di conoscenza più sottile e autentica con cui giudicare la verità delle cose (τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν). Il testo sestano contiene un ulteriore frammento che sarà opportuno leggere per intero:

λέγει δὲ κατὰ λέξιν· “γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης”. εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων· “ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὀρῆν ἐπ’ ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ’ ἐπὶ λεπτότερον δέμη ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον”.

Dichiara espressamente: ‘Ci sono due forme di cognizione, l’una genuina e l’altra tenebrosa; e di quella tenebrosa fanno parte tutte quante queste cose: la vista, l’udito, l’odorato, il gusto e il tatto; quanto a quella genuina, è separata da questa’. Quindi, mostrando la preferibilità di quella genuina su quella oscura. Prosegue dicendo: con il vedere, né con l’udire, né con l’odorare, né con il gustare, né col sentire mediante il tatto, ma [ci si deve volgere] a ciò che è più fine.

Due, dunque, sono le forme di conoscenza, di cui una, inautentica, ha a che fare con i sensi. La forma autentica di conoscenza interverrebbe quando la percezione sensibile non riesce a cogliere ‘ciò che è più minuto’ (ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὀρῆν ἐπ’ ἔλαττον). Dunque, da un lato, si avrebbe una conoscenza spuria legata ai sensi e dunque alla percezione e all’opinione; dall’altro lato, una conoscenza ‘genuina’ che il soggetto raggiunge tramite l’intelletto. L’utilizzo che Sesto fa del materiale democriteo sembra finalizzato ad una presentazione di un pensiero non solo dogmatico nel suo rifiuto per i sensi, ma fortemente legato all’intelletto. Inoltre, si consideri un ulteriore aspetto della posizione di Sesto, il quale doveva essere interessato ad escludere Democrito dal novero degli scettici⁴², come osservabile almeno in *P H I* 213-214⁴³ dove Sesto specifica che gli scettici utilizzano la formula οὐ μᾶλλον al fine di sospendere il giudizio sui fenomeni, mentre Democrito affermerebbe la non sostenibilità di due o più fenomeni presi ad esame⁴⁴. È probabile che l’intento di Sesto sia presentare Pirrone come unico, vero, precursore dello

⁴⁰ A questo proposito, si veda D. N. Sedley, *Op. cit.* p. 37.

⁴¹ DK 68 B 11; 83 Luria; 60.1 Leszl.

⁴² A questo proposito, inoltre, è opportuno ricordare che Sesto in *M. VII*, 389-390 (DK 68 A 114; 76 Luria; 59.2 Leszl) riporta la critica che sia Democrito che Platone avrebbero rivolto a Protagora. Sesto sta trattando delle difficoltà che possono essere suscitate dalla rappresentazione assunta come criterio di verità. Nell’elencare la prima di tali difficoltà, afferma che nessuno può asserire che ogni rappresentazione è vera, infatti, questa sarebbe una tesi auto-confutantesi (πάσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ ἂν εἴποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτροπήν). Proprio questo aspetto auto-confutatorio sarebbe quello colto da Democrito e Platone contro la formulazione protagorea (καθὼς ὁ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρᾳ ἐδίδασκον). La critica rivolta da Democrito e Platone, riportata da Sesto, è formulata in questi termini: ‘Se ogni rappresentazione è vera, anche la proposizione che non ogni rappresentazione è vera, essendo basata su di una rappresentazione, sarà vera, e a questo modo la proposizione che ogni rappresentazione è vera risulterà falsa’ (εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθής, καὶ τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ, κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον, ἔσται ἀληθές, καὶ οὕτω τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ γενήσεται ψευδός, καὶ χωρὶς δὲ τῆς τοιαύτης περιτροπῆς). Inoltre, La contrapposizione da parte di Democrito verso Protagora è presente anche in *Plut., Adv. Col.* 1108 F. A questo proposito si rimanda a L. Castagnoli *Op. cit.* pp. 95-99.

⁴³ *Om.* DK; 3, 58 Luria; 58.1 Leszl.

⁴⁴ A questo proposito RICHARD BETT, *Pyrro, His Antecedents and his Legacy*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 156-158. Declava Caizzi ha sottolineato come l’atteggiamento di Sesto possa rappresentare per noi eco di un dibattito circa la visione del passato e del richiamo delle fonti antiche. Infatti, come si avrà modo di vedere, Arcesilao e la Nuova Academia richiamano il

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito

scetticismo⁴⁵.

Galeno conserva almeno due passi⁴⁶ in cui riporta la formula con cui Democrito avrebbe espresso il carattere convenzionale delle qualità sensibili dei composti atomici. Il brano contenuto nel *De medicina experientia* mostra un aspetto interessante dell'importanza, per gli atomisti, dei sensi per la conoscenza.

Galen. *de med. Exp.* XV 7-8:

ὅς γὰρ οὐδ' ἄρξασθαι δύναται τῆς ἐναργείας χωρίς, πῶς ἂν οὗτος πιστὸς εἴη, παρ' ἧς ἔλαβε τὰς ἀρχάς, κατὰ ταύτης θρασυνόμενος; τοῦτο καὶ Δ. εἰδὼς, ὅποτε τὰ φαινόμενα διέβαλε, 'νόμωι χροῦή, νόμωι γλυκύ, νόμωι πικρόν', εἰπών, 'ἐτεῆι δ' ἅτομα καὶ κενόν', ἐποίησε τὰς αἰσθήσεις λεγούσας πρὸς τὴν διάνοιαν οὕτως: 'τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμά τοι τὸ κατάβλημα'.

Ma chi è che non sa che il discredito più grande per ogni ragionamento è il suo [entrare in] conflitto con ciò che è evidente? Come potrebbe esso, che non è in grado di avere un principio indipendentemente dall'evidenza [sensibile], essere credibile, qualora si mostrasse insolente verso di essa da cui ha tratto i principi? Consapevole di questo anche Democrito, quando screditò i fenomeni, dicendo: 'per convenzione è il colore, per convenzione è il dolce, per convenzione è l'amaro, in realtà sono [solo] gli atomi e il vuoto', fece sì che i sensi si rivolgersero all'intelligenza parlando così: 'O misera mente, tu che prendi da noi tutte le tue prove, tenti di abbatterci? Il [nostro] crollo sarebbe la tua caduta!'

Dunque anche Galeno sostiene che la teoria atomista antica ponga le qualità sensibili sotto un tipo di conoscenza convenzionale: le qualità sensibili dei composti non sarebbero reali, ma reali sono solo gli atomi e il vuoto. Tuttavia, Galeno fornisce un'ulteriore informazione: Democrito ha stabilito i principi tenendo conto dell'evidenza sensibile (οὐδ' ἄρξασθαι δύναται τῆς ἐναργείας χωρίς): per questo motivo i sensi 'reclamano' all'intelletto il proprio ruolo. Dunque, la convenzionalità della sensazione, sembrerebbe spiegare Galeno, non elimina la validità e il ruolo della percezione fenomenica nella spiegazione democritea. Il carattere auto-confutatorio insito in una teoria che, da un lato, fonda i propri principi sui fenomeni e, dall'altro lato, finisce inevitabilmente per eliminarli doveva essere stata colta da Democrito. Il

pensiero presocratico che poteva aver contenuto in nuce l'attitudine che sarà propria dello scettico verso i fenomeni. Al contrario, lo scettico pirroniano, prosegue Decleva Caizzi, pur dipendendo dalla ricerca altrui «emerge per distacco». FERNANDA DECLEVA CAIZZI, *Democrito in Sesto Empirico*, in *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del convegno internazionale di Catania, a cura di F. Romano, Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania, 1979, pp. 393-410, in particolare pp. 407-408. Su questo aspetto si rimanda anche a P.-M. MOREL, *Op. cit.* p. 398.

⁴⁵ Tuttavia, si tenga presente che è lo stesso Sesto a riportare l'informazione circa l'incontro tra Pirrone e il democriteo Nausifane di Teo (Diog., IX 64, DK 75 A 2; *om. Luria; om. Leszl*; Diog. IX 69, DK 75 A 3; *om. Luria; om. Leszl*; Sext. *Adv. Math.*, I, 2, DK 75 A 7; *om. Luria; om. Leszl*). Nelle *διαδοχαί* presenti in Diogene Laerzio (IX, 61, DK 72 A 2; *om. Luria; om. Leszl*), Eusebio (PE, XIV, 17, 10, DK 69 A 1; VIII Luria; 0.8.3 Leszl) e in Clemente (*Strom.* I, 64, DK 70 A 2; VIII Luria; Leszl 0.8.2) il nome di Pirrone, tramite Anassarco di Abdera, viene legato agli atomisti antichi. A questo proposito, GABRIELE GANNANTONI, *Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle «successioni»*, *Lo scetticismo antico*, Atti del convegno dal centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Roma 5- 8 Novembre 1980, a cura di G. Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 13-34, in particolare pp. 23-25. Si confronti, inoltre; FERNANDA DECLEVA CAIZZI, *Pirrone, Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981, pp. 134-135; FERNANDA DECLEVA CAIZZI, *Pirrone e Democrito. Gli atomi: un mito?*, «Elenchos», V, 1984, pp. 3-21; R. BETT, *Op. cit.*, pp. 160- 165.

⁴⁶ Galen. *De el. sec. Hipp.*, I, 2, DK 68 A 49, 90, 215, 298 Luria; 8.3 Leszl; Galen, *De med. Exp.* XV 7-8, DK 68 B 125; 79 Luria; 60.3 Leszl.

IVAN LEPRI

fatto che i sensi non possano essere la sola base per una comprensione dell'essere della realtà non implica il loro immediato rifiuto: la conoscenza della presenza del movimento degli atomi nel vuoto si costituisce a partire dalla percezione degli aggregati atomici⁴⁷.

Dunque nelle fonti analizzate fin qui, è possibile isolare almeno due aspetti: la percezione del fenomeno sensibile viene definita come carattere convenzionale della sensazione e si attribuisce tale concetto alla teoria democritea stessa; traccia più antica di tale caratteristica dell'atomismo sono le parole di Colote riportate da Plutarco. Il secondo aspetto che si è avuto modo di isolare è il ruolo dei sensi: le testimonianze di Sesto Empirico e quella di Galeno sembrano confermare la possibilità che Democrito non avesse rifiutato il ruolo della conoscenza immediata della realtà percepita attraverso l'incontro degli aggregati atomici sugli organi di senso⁴⁸, infatti la conoscenza dell'avvenimento di tale processo percettivo dovuto all'esistenza di atomi in movimento nel vuoto doveva essere oggetto di una conoscenza di tipo 'superiore' e genuina (γνησίη γνώμη).

Conclusioni

Uno dei punti più problematici dell'atomismo antico viene criticato nettamente dai filosofi del *Kepon* successivi al Maestro. Come si è avuto modo di rilevare, l'osservazione critica da parte della scuola epicurea verso tale aspetto del pensiero di Democrito pare conservarsi durante tutta la vita del Giardino. Non solo, infatti, Colote critica Democrito per il pericolo nel quale si incorrerebbe seguendo il suo pensiero, ma anche Polistrato, Lucrezio e Diogene di Enoanda rimandano a tale problema. Infatti, le argomentazioni di Diogene sembrano sostanzialmente le medesime di Colote, a distanza di un lasso di tempo considerevole e che pare andare dal principio alla conclusione del *Kepon*. In altre parole, sembrerebbe che la formulazione di tale problema dell'atomismo antico, rimanga immutata all'interno della scuola di Epicuro.

Sembra plausibile tentare di formulare almeno un'ipotesi attorno a tale problema, anche alla luce del contesto storico-filosofico in cui tale questione si inserisce: lo scolarcato di Arcesilao e la nascita di una nuova forma di filosofia, quella scettica, in età ellenistica.

Al nuovo indirizzo di pensiero dell'Accademia sembra reagire non solo la *Stoa*, ma anche il *Kepon*⁴⁹.

Due punti di problematicità, dunque: da un lato, gli aspetti più vicini al pericolo scettico nel pensiero di Democrito e, dall'altro lato, la possibilità che Arcesilao avesse richiamato anche l'Abderita, oltre a Socrate e Platone e ad altri nomi di pensatori presocratici, come proprio antecedente.

La contestualizzazione in questo periodo della filosofia antica permette forse di comprendere meglio le motivazioni degli attacchi da parte della scuola epicurea a Democrito. Non solo, dunque, il concetto di necessità che tutto determina o quella dello statuto dell'atomo, ma anche tale problema della conoscenza

⁴⁷ A questo proposito, L. CASTAGNOLI, *Op. cit.* pp. 310-311; MI-KYOUNG LEE, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, a cura di RICHARD BETT, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 13-35, in particolare pp. 17-19.

⁴⁸ A questo proposito F. DECLEVA CAZZI, *Democrito in Sesto Empirico*, pp. 393-410 in particolare p. 404.

⁴⁹ Si rimanda a AURORA CORTI, *È realmente esistita una polemica tra Arcesilao e la scuola epicurea?*, in «Aitia», 3, 2013, <https://aitia.revues.org/772>.

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito

sensibile può essere un motivo importante della critica degli epicurei a Democrito. Insomma, il problema della conoscenza sensibile in termini di un pericoloso scetticismo può essere stato considerato problematico da Epicuro e, più specificamente dalla sua scuola, nel momento di scontro maggiore con la filosofia dell'Academia scettica, in difesa della propria concezione dogmatica. La contestualizzazione del problema al III secolo a.C., sembra possibile anche attraverso la rilettura di fonti come quelle di Cicerone, Plutarco e Sesto Empirico.

Arcesilao poteva essere interessato a rafforzare la propria provenienza filosofica anche richiamando dei nomi autorevoli, come quelli presocratici⁵⁰. Tuttavia, non si può escludere che Arcesilao fosse effettivamente interessato, piuttosto, allo studio di tali autori che non al loro ruolo di eventuali 'predecessori': infatti, il naturale predecessore di Arcesilao veniva indicato da lui stesso nelle figure di Socrate e Platone, non dei presocratici.

Il nome di Democrito risulta di particolare interesse alla luce degli *Academica* di Cicerone dove il nome dell'Abderita occupa uno spazio di rilievo a proposito del dibattito circa l'Academia di mezzo. Si tenga conto, inoltre, della citazione in *Lucullus* 73 del frammento dell'opera dell'atomista Metrodoro di Chio⁵¹, allievo di Democrito⁵², il quale non solo avrebbe sostenuto una radicale forma di inconoscibilità della realtà ma si sarebbe espresso con un formula vicina al rifiuto di Arcesilao persino per il «sapere di non sapere» socratico⁵³. La posizione del nome di Metrodoro all'interno del passo degli *Academica*, tuttavia, farebbe supporre un uso da parte di Cicerone del nome dell'atomista al fine di confermare un'interpretazione del pensiero democriteo come precursore dello 'scetticismo', rafforzando la ragione per la quale Arcesilao si sarebbe richiamato all'insegnamento dell'Abderita. Infatti, alla luce delle altre fonti in nostro possesso circa i due frammenti di Metrodoro e le sue teorie circa la natura e, inoltre, al confronto con il pensiero democriteo, sembra plausibile supporre che Metrodoro negasse validità al solo tipo di conoscenza legata

⁵⁰ I nomi che si possono rintracciare nelle fonti sono quelli che vengono citati nel *Lucullus* § 14 e nel *Varro* § 44 di Cicerone. Nel primo caso, Lucullo – dunque, probabilmente la posizione vicina ad Antioco di Ascalona – cita, oltre a Socrate e a Platone, Empedocle, Anassagora, Democrito, Parmenide e Senofane. Nel *Varro*, i nomi riportati sono quelli di Socrate, Anassagora, Empedocle e Democrito. Nell'*Adversus Colotem* i filosofi attaccati dall'epicureo – ovvero Democrito, Parmenide, Empedocle, Socrate, Platone, Stilpone, i Cirenaici e, infine, Arcesilao – potrebbero essere quelli richiamati da Arcesilao, sebbene Plutarco sottolinei che lo scolarca dell'Academia richiamasse Eraclito, Parmenide, Socrate, Platone. Inoltre, diversi studi hanno sollevato l'ipotesi che fosse presente all'interno dell'Academia guidata da Arcesilao una raccolta del pensiero di alcuni presocratici. Si confronti BENEDICT EINARSON-PHILIPPE DE LACY (eds), *Plutarch's Moralia*, Vol. XIV, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1967 p. 165; ANNA MARIA IOPPOLO, *Opinione e scienza, Il dibattito tra stoici e accademici nel III e nel II sec. a.C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 48 n. 81; E. SPINELLI, *Op. cit.* p. 160.

⁵¹ Rimando almeno ai due frammenti metrodorei: DK 70 B 1; 58 Luria; 61.2 Leszl e DK 70 B 2; 58 Luria; Leszl 61.2.1. Inoltre, oltre al passo ciceroniano, circa la svalutazione della conoscenza sensibile secondo Metrodoro: Filod., *Rhet.*, fr. Inc. α 3, 1, DK 70 A 25; *om. Luria; om. Leszl.*; Lucr., *DRN* IV 470-510; Aët. IV, 9, 1, DK 70 A 22; 54 Luria; 53.5 Leszl; Diog. IX 58, DK 72 A 1; LXXXI Luria; 0.8.19 Leszl; Sest. Emp. M. VII 87-88, DK 70 A 25; *om. Luria; om. Leszl.*; Eus. *P E* XIV 20, 1, DK 70 A 24; Epiph. *Adv. Haer.* III, 2, 9. A proposito del problema dell'interpretazione dei due frammenti si confronti MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro («Ratae sententiae» XXIII – XXIV)*, *La storia della filosofia come sapere critico, studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, 1984, pp. 106-121; JACQUES BRUNSCHWIG, *Le fragment DK 70B1 de Métrodore de Chio*, in K. A. Algra, P. W. van der Horst, Runia D.T., *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 21-38; MYLES BURNYEAT, *The Upside-Down Back-to-Front Sceptic of Lucretius IV 472*, in *Explorations in Ancient and Modern Philosophy: Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 48-59.

⁵² Diog. Laert. IX 58-60, DK 72 A 1; LXXXI Luria; 0.8.19 Leszl; Diog. Laert. IX, 58, DK 69 A 2; LXXXV Luria, 0.8.19 Leszl. Clem. *Strom.* I, 64, DK 70 A 1; VIII Luria 0.8.2 Leszl; Eus. *P E* XIV, 17, 10, DK 69 A 1; VIII Luria; 0.8.3 Leszl.

⁵³ Come riportato da Cicerone in *Varro* XII, 45.

IVAN LEPRI

alla percezione sensibile⁵⁴.

Quest'ultimo aspetto non elimina la possibilità che Arcesilao fosse effettivamente interessato al pensiero presocratico e democriteo in particolare.

Sebbene nel pensiero atomista fosse presente una forma di svalutazione della conoscenza sensibile, tale aspetto doveva essere compreso nella prospettiva di un sapere di grado superiore che non solo non escludeva ma, anzi, doveva tener conto della conoscenza dei fenomeni. E tuttavia, dal punto di vista epicureo tale assunto doveva risultare inaccettabile; nondimeno l'asserzione dell'impossibilità di conoscere a partire dai fenomeni poteva essere interessate dal punto di vista dello scettico accademico.

Si propone, in conclusione, di contestualizzare durante il primo periodo dell'Accademia scettica e della prima generazione di epicurei la formulazione di un'immagine del Democrito 'scettico'. Tale contestualizzazione trova una sua specificità e non presenta ancora le motivazioni presenti nelle fonti più tarde prese in esame⁵⁵.

⁵⁴ Sarebbe complesso in questa sede affrontare i problemi esegetici legati al frammento DK 70 B 2. Il frammento doveva essere il proseguimento dell'incipit dell'opera di Metrodoro (DK 70 B 1). Si afferma che tutte le cose sono (πάντα ἴστί) quanto uno potrebbe (ὁ ἄν τις) pensarle (νοῆσαι). Per gli studi attorno al problema si rimanda a PAUL SHOREY, *Note on Metrodorus Frag. 1*, «Classical Philology», vol. 14, No. 4, 1919, pp. 393-394; FEDERIGO ENRIQUES – MANLIO MAZZIOTTI, *Le dottrine di Democrito d'Abdera: testi e commenti*, Zanichelli, Bologna, 1948, VII 13; VITTORIO ENZO ALFIERI, *Gli atomisti: frammenti e testimonianze*, Bari, Laterza, 1963 p. 335 n. 42; MICHELA SASSI, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La nuova Italia, 1978, pp. 228-229; JONATHAN BARNES, *The Presocratic Philosophers*, vol. 2, Routledge & Kegan Paul, London, 1979, p. 102; MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro («Ratae sententiae» XXIII – XXIV)*, p. 116.

⁵⁵ Bibliografia:

VITTORIO ENZO ALFIERI, *Gli atomisti: frammenti e testimonianze*, Bari, Laterza, 1963.

CYRIL BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

JONATHAN BARNES, *The Presocratic Philosophers*, Vol. 2, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

RICHARD BETT, *Pyrho, His Antecedents and His Legacy*, New York, Oxford University Press, 2000.

JACQUES BRUNSCHWIG, *Le fragment DK 70B1 de Métrodore de Chio*, *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, a cura di K. A. Algra, P. W. van der Horst, Runia D.T., Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 21-38.

MYLES BURNYEAT, *The Upside-Down Back-to-Front Sceptic of Lucretius IV 472*, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, Volume 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 48-59.

LUCA CASTAGNOLI, *Ancient self-refutation: the logic and history of the self-refutation argument from Democritus to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

HAROLD CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York, Octagon Books, 1964.

AURORA CORTI, *È realmente esistita una polemica tra Arcesilao e la scuola epicurea?*, «Aitia», III, 2013, <https://aitia.revues.org/772>.

FERNANDA DECLIVA CAIZZI, *Democrito in Sesto Empirico, Democrito e l'atomismo antico*, *Atti del convegno internazionale di Catania*, a cura di F. Romano, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, 1979, pp. 393-410.

FERNANDA DECLIVA CAIZZI, *Pirrone, Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981.

FERNANDA DECLIVA CAIZZI, *Pirrone e Democrito. Gli atomi: un mito?*, «Elenchos», V, 1984, pp. 3-21.

PHILLIP DELACY, οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism, «Phronesis», Vol. III, No. 1, 1958, pp. 59-71.

BENEDICT EINARSON - PHILLIP DELACY (eds), *Plutarch's Moralia*, Vol. XIV, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1967.

MANLIO ENRIQUES FEDERIGO-MAZZIOTTI, *Le dottrine di Democrito d'Abdera: testi e commenti*, Bologna, Zanichelli, 1948.

GABRIELE GIANNANTONI, *Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle «successioni»*, *Lo scetticismo antico*, *Atti del convegno dal centro di studio del pensiero antico del C.N.R.*, Roma 5- 8 Novembre 1980, a cura di G. Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 13-34.

WILLIAM KEITH CHAMBERS GUHTRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, Vol. II.

GIOVANNI INDELLI, *Per l'interpretazione di Polistrato*, «Cronache ercolanesi», n. V, 1975, pp. 87-97.

GIOVANNI INDELLI, *Polistrato contro gli scettici*, «Cronache ercolanesi», n. VII, 1977, pp. 85-95.

GIOVANNI INDELLI, *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Napoli, Bibliopolis, 1978.

ANNA MARIA IOPPOLO, *Opinione e scienza, Il dibattito tra stoici e accademici nel III e nel II sec. a.C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986.

MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Polistrato e le categorie*, «La parola del passato», Vol. CXXXIX, 1971, pp. 280-289.

MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro («Ratae sententiae» XXIII – XXIV)*, *La storia della filosofia come sapere critico, studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, 1984, pp. 106-121.

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito

MI-KYOUNG LEE, *Antecedents in Early Greek Philosophy, The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, a cura di Richard Bett, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 13-35.

WALTER LESZL, *I primi atomisti*, Firenze, Olschki, 2009.

JHON BRODIE MCDIARMID, *Theophrastus On Presocratics Causes*, «Harvard Studies in Classical Philology», Vol. LXI, 1953, pp. 85-156.

PIERRE-MARIE MOREL, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.

ROBERT PASNAU, *A Theory of Secondary Qualities*, «Philosophy and Phenomenological Research», Vol LXXIII, n. 3, 2006, pp. 568-591.

ROBERT PASNAU, *Democritus and Secondary Qualities*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», Vol. LXXXIX, 2007, pp. 99-121.

CRISTINA ROSSITTO, *Perché Aristotele considera Democrito un negatore del principio di non contraddizione, Democrito e l'atomismo antico*, *Atti del convegno internazionale di Catania*, a cura di F. Romano, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, 1979, pp. 181-206.

MICHELA SASSI, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La nuova Italia, 1978.

DAVID NIEL SEDLEY, *Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth*, «Elenchos», XIII, 1992, pp. 19-56.

PAUL SHOREY, *Note on Metrodorus Frag. 1*, «Classical Philology», Vol. 14, No. 4, 1919, pp. 393-394.

MARTIN FERGUSON SMITH, *The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

EMIDIO SPINELLI, *The using of past in Sextus Empiricus, The Case of Democritus*, «Hyperboreus», III, 1997, pp. 151-174.

GISELA STRIKER, *Κριτήριο της αληθείας*, «Essays in Hellenistic epistemology and ethics», New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 22-76.

HELENE WEISS, *Democritus' Theory of Cognition: (A Discussion of Two Aristotelian Passages concerning Democritus)*, «The Classical Quarterly», Vol. XXXII, No. 1, pp. 47-56.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Fabio A. Sulpizio*

Trattare l'ombra come cosa salda Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

Ορῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
εἶδωλ' ὅσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν
(Sofocle)

La loro parola sacramentale è ἐπέχω,
cioè io sospendo, non mi muovo.
(Montaigne)

Abstract. Lo scetticismo di Montaigne si presenta come una liberazione dell'uomo dalle pretese della ragione e in particolare della medicina e del diritto. Una esortazione a seguire Pirrone fino all'abolizione della filosofia per riguadagnare la libertà di giudizio nei confronti delle pretese della filosofia e della politica.

Abstract. Montaigne's skepticism is a liberation of mankind from the claims of Reason (medicine and jurisprudence). An invitation to follow Pirrone until the abolition of philosophy in order to regain the freedom of judgement in the claims of philosophy and politics

Parole chiave: Montaigne / Pirrone / Medicina / Dell'esperienza / Legge

Keywords: Montaigne / Pyrrho / Medicine / Of Experience / Law

«Per quante varietà di erbe vi siano», dice Montaigne, «tutto è compreso sotto il nome di insalata»¹.

* Università del Salento

¹ MICHEL de MONTAIGNE, *Saggi*, traduzione di F. Garavini, riveduta e corretta sull'edizione critica dell'esemplare di Bordeaux stabilita da A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, I, XLVI, p. 493: «Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'enveloppe sous le nom de salade» (*Id.*, p. 492. Da ora in poi dei *Saggi* verranno sempre indicati libro, capitolo e pagina del testo francese e della traduzione italiana separate da un /. Allo stesso modo altre opere con testo a fronte verranno sempre citate indicando pagina del testo origina e pagina della traduzione separate da un /). Questo breve saggio non ha intenzione di affrontare il tema dello scetticismo di Michel de Montaigne. Troppo vasto il tema e troppo complesso, quindi preferiamo stringere lo sguardo ad alcune questioni che emergono dalla lettura soprattutto dell'ultimo degli *Essais*, *Dell'esperienza*, concentrandoci su due discipline verso le quali Montaigne ha spesso mostrato un interesse spiccato – il diritto e la medicina. Per non appesantire troppo la lettura indichiamo qui una piccola scelta di alcuni testi introduttivi a Montaigne. Va da sé che la letteratura critica è davvero sterminata ma oltre ai classici HUGO FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968 (ed. originale tedesca Berna, A. Francke Verlag, 1949), e JEAN STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982 (tr. it. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Bologna, Il Mulino, 1984), cfr. RICHARD H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000; GIANNI PAGANINI, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991; *Id.*, *Skepsis: le debat des modernes sur le scepticisme: Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008; *Id.*, *Montaigne, Sanches e la conoscenza attraverso i fenomeni. Gli usi moderni di un paradigma antico*, in Mario De Caro – Emidio Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma, Carocci, 2007, pp. 67-82; E. LOJACONO,

FABIO A. SULPIZIO

Nelle pagine del pensatore perigordino le frequenti divagazioni lasciano al lettore il compito di rilegare e rileggere gli argomenti affrontati, spesso in pagine tra loro apparentemente irrelate. Così dai nomi delle erbe si passa a quelli degli uomini e chissà che la posterità non riconoscerà che «la nostra riforma di oggi è stata scrupolosa e meticolosa, perché non soltanto ha combattuto gli errori e i vizi, e riempito il mondo di devozione, di umiltà, di obbedienza, di pace e di ogni specie di virtù, ma è arrivata fino a combattere i nostri antichi nomi di battesimo, Carlo, Luigi, Francesco, per riempire il mondo di Matusalemme, Ezechiele, Malachia, molto più ispirati alla fede?»²

I nomi sono semplici mezzi utili a repertoriare gli esseri e la loro imprecisione fa il paio con il vasto campo delle parole che dà libertà di parlare in un senso e nell'altro, pro e contro³, al punto che sembra impossibile distinguere quel che dobbiamo alle cose e quel che dobbiamo alle voci.

Fin dalle prime pagine dei suoi Saggi, infatti, Montaigne richiama l'attenzione del lettore sulla difficoltà che riscontriamo nel distinguere tra funzione e persona, ruolo e interprete riconoscendo, a proposito dei sovrani che «fra le leggi che riguardano i trapassati, mi sembra molto fondata quella che stabilisce che si debbano esaminare le azioni dei principi dopo la loro morte»⁴ ed è ai re in quanto tali, in virtù del loro ruolo, che dobbiamo obbedienza e soggezione, mentre l'affetto e la stima la dovremmo solo alle loro qualità⁵ mentre in passato – ma certamente non solo in passato – anche saggi ordinamenti quale quello di Sparta aveva ceduto alla falsa equiparazione⁶. Così se Livio ricorda come il linguaggio degli uomini cresciuti sotto la monarchia sia sempre pieno di folli ostentazioni e vane testimonianze, proprio perché tutti innalzano senza alcuno scrupolo e discernimento il proprio re al sommo grado di valore e di grandezza, allo stesso modo quello dei pedanti rischia di essere ridicolo perché presume di potersi sostituire alla parola dei Re, loro che cercano ancora «se la vita esiste, se esiste il movimento, se l'uomo è una cosa diversa da un bue, che cosa sia l'agire e il patire, che bestie siano la legge e la giustizia. Parlano del magistrato o si rivolgono a lui? Lo fanno con una libertà irriverente e incivile»⁷.

Spigolature sullo scetticismo: la sua manifestazione all'inizio della modernità, prima dell'uso di Sesto Empirico. I sicari di Aristotele, con una Prefazione di G. Belgioioso, Saonara, Il Prato, 2011; N. PANICHI, Montaigne, Roma, Carocci, 2010; Id., I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne, Firenze, Olschki, 2004; R. RAGGHIANI, Introduzione a Montaigne, Roma-Bari, Laterza 2001; JEAN-LUC MARION – VINCENT CARRAUD (a cura di), Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie, Paris, Puf, 2004.

² Saggi, I, XLVI, p. 494/495: «Dira pas la postérité que notre réformation d'aujourd'hui ait été délicate et exacte, de n'avoir pas seulement combattu les erreurs et les vices, et rempli le monde de dévotion, d'humilité, d'obéissance, de paix et de toute espèce de vertu, mais d'avoir passé jusqu'à combattre ces anciens noms de nos baptêmes, Charles, Louis, François, pour peupler le monde de Mathusalem, Ezéchiël, Malachie, beaucoup mieux sentant de la foi?»

³ Cfr., Saggi, I, XLVII, pp. 500-501.

⁴ Saggi, I, III, p. 20/21: «Entre les lois qui regardent les trépassés, celle-ici me semble autant solide, qui oblige les actions des Princes à être examinées après leur mort».

⁵ Cfr. ib.

⁶ Saggi, I, III, p. 22/23: «Mi dispiace che in un ordinamento così santo come quello spartano si fosse introdotta una cerimonia tanto falsa. Alla morte dei re, tutti i confederati e i vicini, tutti gli iloti, uomini, donne, alla rinfusa, si ferivano la fronte in segno di lutto e gridando e lamentandosi dicevano che quello, comunque fosse stato, era stato il migliore di tutti i loro re: attribuendo al rango le lodi che spettavano al merito, e quelle che spettavano al sommo merito mettendole all'estremo ed ultimo posto» («Il me déplaît qu'en une si sainte police que la Lacédémonienne se fût mêlée une si feinte cérémonie. A la mort des Rois tous les confédérés et voisins, tous les Ilores, hommes, femmes, pêle-mêle, se découpaient le front pour témoignage de deuil et disaient en leurs cris et lamentations que celui-là, quel qu'il eût été, était le meilleur Roi de tous les leurs: attribuant au rang le los qui appartenait au mérite, et qui appartenait au premier mérite, au postrême et dernier rang»).

⁷ Saggi, I, XXV, p. 240/241: «s'il y a vie, s'il y a mouvement, si l'homme est autre chose qu'un bœuf, que c'est qu'agir et souffrir: quelles bêtes ce sont que lois et justice. Parlent-ils du magistrat ou parlent-ils à lui, c'est d'une liberté irriverente et incivile».

Trattare l'ombra come cosa calda
Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

L'ironia di Montaigne colpisce la filosofia più ancora che i filosofi, che vengono definiti non a caso pedanti; la pretesa degli uomini di attingere a un sapere ordinatore è destinato a restare una semplice illusione. Così la filosofia sembra ridursi anzitutto a quegli insegnamenti che giungono quando è troppo tardi, «ci insegnano a vivere quando la vita è passata»⁸, così da chiedersi retoricamente i motivi per cui se «la filosofia è quella che ci insegna a vivere, e poiché, come tutte le altre età, anche la fanciullezza trova in essa di che imparare, perché non le viene insegnata?»⁹

Montaigne è consapevole del fatto che la ragione è spesso una semplice parola che l'uomo usa per mascherare ciò che prende in prestito da altri senza por mente all'adeguatezza del rimedio: «Ci lasciamo andare sulle braccia altrui al punto da annullare le nostre forze»¹⁰, così che spesso agli uomini, soprattutto ai dotti, sfuggono delle belle parole, ma non sanno adattarle al caso concreto, al punto che deve sempre intervenire un altro¹¹. Il dettato aristotelico secondo il quale non c'è desiderio più naturale del desiderio di conoscenza¹² viene da Montaigne irriso nell'ultimo dei suoi *Saggi*. Noi, riconosce l'autore, saggiamo tutti i mezzi per poterci arrivare e, quando la ragione ci fa difetto, ci serviamo dell'esperienza; ma se per parte sua Aristotele sviluppa la sua argomentazione stabilendo comunque una gerarchia dei vari tipi di sapere e dei gradi che ne derivano¹³, Montaigne non riconosce, invece, altra guida che l'esperienza: «*Per varios usus artem experientia fecit: / Exemplo monstrante viam*» ma questa è una via che non ci conduce ad alcun porto sicuro. L'esperienza, infatti, rispetto alla ragione

è un mezzo più debole e meno degno. Ma la verità è cosa tanto grande che non dobbiamo disdegnare alcun aiuto per raggiungerla. La ragione ha tante forme che non sappiamo a quale appigliarci. L'esperienza non ne ha meno¹⁴.

La varietà delle ragioni non è inferiore a quella delle opinioni che sono prese per autorità e sul credito, non perché ne abbiamo davvero contezza. E se prendessimo sul serio gli argomenti che la tradi-

⁸ *Saggi*, I, XXVI, p. 294/295: «On nous apprend à vivre quand la vie est passée» e ancora: «Cent écoliers on pris la vérole avant que d'être arrivés à leur leçon d'Aristote, de la tempérance / Cento scolari hanno preso la sifilide prima di essere arrivati alla lezione di Aristotele sulla temperanza» (*ib.*).

⁹ *Ib.*: «la philosophie est celle qui nous instruit à vivre, et que l'enfance y a sa leçon comme les autres âges, pourquoi ne la lui communicque l'on?».

¹⁰ *Saggi*, I, XXV, p. 246/247: «Nous nous laissons si fort aller sur les bras d'autrui, que nous anéantissons nos forces».

¹¹ *Saggi*, I, XXV, p. 248/249: «Conoscono bene Galeno, ma per nulla il malato. Già vi hanno riempito la testa di leggi, e non hanno ancora capito il nocciolo della questione. Sanno la teoria di ogni cosa, cercate voi uno che la metta in pratica» («Ils connaissent bien Galien, mais nullement le malade. Ils vous ont déjà rempli la tête de lois, et si, n'ont encore conçu le noeud de la cause. Ils savent la théorique de toutes choses, cherchez qui la mette en pratique»).

¹² *Saggi*, III, XIII, p. 1980: «Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance. Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener. Quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience».

¹³ *Metaphysica*, I, 980a-981a: «Tutti gli uomini per natura tendono al sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità [...]. Mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche d'arte e di ragionamenti. Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica. L'esperienza, poi, sembra essere alquanto simile alla scienza e all'arte. In effetti, gli uomini acquistano scienza e arte attraverso l'esperienza. L'esperienza, infatti [...] produce l'arte, mentre l'inesperienza produce il puro caso. L'arte si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili» (tr. it., Aristotele, *La metafisica*, introduzione, traduzione e parafrasi di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1989, pp. 71-72).

¹⁴ *Saggi*, III, XIII, p. 1980/1981: «est un moyen plus faible et moins digne. Mais la vérité est chose si grande que nous ne devons dédaigner aucune entremise qui nous y conduise. La raison a tant de formes, que nous ne savons à laquelle nous prendre: L'expérience n'en a pas moins».

FABIO A. SULPIZIO

zione attribuisce a Socrate non potremmo forse veramente comprenderli o approvarli dato che non sono conformi alle nostre usanze¹⁵.

Il punto è che gli uomini misconoscono quella che Montaigne chiama la «malattia naturale» dello spirito che non riesce a far altro che frugare e indagare:

Questo non fa che frugare e indagare e va senza posa girando, architettando, e impastoiandosi nella sua bisogna, come i bachi da seta, e vi si soffoca¹⁶.

La nostra mente crede di notare, da lontano, un non so che di parvenza di chiarezza e di verità immaginaria. Ma non riesce mai a raggiungerla tante e tali sono le difficoltà che ingombrano la via¹⁷. Lo studio, lungi dal recare sollievo, sembra piuttosto aggravare lo stato di malattia dell'animo umano:

Chi non direbbe che le glosse aumentano i dubbi e l'ignoranza, poiché non si trova alcun libro, sia umano sia divino, del quale il mondo si occupi, la cui interpretazione faccia esaurire la difficoltà?¹⁸

Quando scrive queste righe (e altre ancora nei suoi *Saggi*) Montaigne pensa soprattutto a due discipline che costituiscono il suo costante punto di riferimento polemico: la medicina e la giurisprudenza. La moltiplicazione delle interpretazioni – che pure aveva già dato cattiva mostra di sé con la Riforma – nello studio delle leggi mostra tutto il suo nefasto potere:

Noi spianiamo la materia e la dilatiamo stemperandola. Di un argomento ne facciamo mille. E ricadiamo, moltiplicando e suddividendo, nell'infinità degli atomi di Epicuro. Mai due uomini giudicarono ugualmente una stessa cosa, ed è impossibile vedere due opinioni esattamente simili. Non solo in uomini diversi, ma nello stesso uomo in diversi momenti¹⁹.

Ma la natura del nostro spirito è tale che è impossibile per esso fermarsi a un punto acquisito, perché «non c'è fine alle nostre ricerche: il nostro fine è nell'altro mondo»²⁰, senza però dimenticare che questo fine è per noi quello più inconoscibile perché, al di là delle assicurazioni che ci fornisce la Fede, essere e non essere non hanno alcuna comunicazione tra loro e quindi è impossibile una qualsiasi assicurazione²¹.

Questo perenne stato di tensione tra le interpretazioni è nell'opera di Montaigne lo specchio di

¹⁵ *Saggi*, III, XII, p. 1926: «Quasi toutes les opinions que nous avons sont prises par autorité et à crédit. Il n'y a point de mal. Nous ne saurions pirement choisir que par nous, en un siècle si faible. Cette image des discours de Socrate, que ses amis nous ont laissée, nous ne l'approuvons que pour la révérence de l'approbation publique: Ce n'est pas par notre connaissance. Ils ne sont pas selon notre usage».

¹⁶ *Saggi*, III, XIII, p. 1985/1986: «Il ne fait que fureter et quêter, Et va sans cesse, tournoyant, bâtissant, et s'empêtrant en sa besogne – comme nos vers de soie – et s'y étouffe».

¹⁷ *Saggi*, III, XIII, p. 1986: «Il pense remarquer, de loin, je ne sais quelle apparence de clarté et vérité imaginaire: mais pendant qu'il y court, tant de difficultés lui traversent la voie, d'empêchements et de nouvelles quêtes, qu'elles l'égarrent et l'enivrent».

¹⁸ *Saggi*, III, XIII, p. 1986/1987: «Qui ne dirait quel es gloses augmentent les dute et l'ignorance, puisqu'il ne se voit aucun livre, soi humain, soit divin, auquel le mond s'embesogne, duquel l'interpétation fasse tari la difficulté?».

¹⁹ *Ib.*: «Nous ouvrons la matière, et l'épandons en la détremant. D'un sujet nous en faisons mille. Et retombons, en multipliant et subdivisant, à l'infinité des atomes d'Epicurus. Jamais deux hommes ne jugèrent pareillement de même chose, Et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, Non seulement en divers hommes, mais en même homme, à diverses heures».

²⁰ *Saggi*, III, XIII, p. 1988/1989: «il n'y a point de fin en nos inquisitions: Notre fine est en l'autre monde».

²¹ *Saggi*, I, III, p. 22: «étant hor de l'être nous n'avons aucune communication avec ce qui est».

Trattare l'ombra come cosa calda
Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

una trasformazione che investe anzitutto il concetto cardine del diritto che è la 'Giustizia', soprattutto nel passaggio dal diritto comune - dalla consuetudine nella sua accezione più ampia - al diritto naturale nella sua nuova forma, e nella sotterranea polemica che l'autore dei *Saggi* conduce con Jean Bodin.

Nelle pagine del saggio *Dell'esperienza*, infatti, assistiamo a quella trasformazione del concetto di legge che informerà di sé la modernità. Infatti, non abbiamo più a che fare con la «accezione vaga della *lex* di San Tommaso, inclinante a sfumarsi nello *ius*, ma nel significato strettissimo della *loy*, legge in senso moderno, volizione autoritaria del detentore della nuova sovranità e caratterizzata dagli attributi della generalità e della rigidità»²².

Proprio la rigidità della legge è, d'altra parte, ciò che lascia Montaigne maggiormente perplesso:

Non c'è rimedio. Sono a questo punto, come Alcibiade: non mi presenterò mai, se potrò, a un uomo che decida della mia testa, in una situazione in cui il mio onore e la mia vita dipendano dall'abilità e dallo scrupolo del mio procuratore più che dalla mia innocenza. Mi arrischierei ad affrontare una giustizia che mi riconoscesse il ben fatto come il mal fatto, dalla quale avessi tanto da sperare quanto da temere. Il proscioglimento non è moneta sufficiente per un uomo che fa meglio che non mancare. La nostra giustizia ci presenta solo una delle sue mani, e per di più la sinistra. Chiunque ne esce con svantaggio²³.

Giustizia e legge sembrano divaricarsi e Montaigne, forte della sua esperienza di magistrato, riconosce che piuttosto che sottomettersi - nel caso fosse chiamato in giudizio - a una legge che soffocasse la sua libertà preferirebbe piuttosto abbandonare il suo paese²⁴.

Questa sete di libertà non può che ricordare il celebre *Discours* di Etienne de la Boétie il cui rapporto con Montaigne è tanto studiato quanto controverso. Se, secondo l'interpretazione di Miguel Abensour, Boétie si era fatto promotore di un potere democratico contro lo Stato²⁵, non bisogna dimenticare che in La Boétie non c'è solo una questione antropologica, ovvero l'uomo come essere per la libertà, che è il primo elemento che emerge dal testo, ma che la libertà è inseparabile dalla pluralità o da quello che La Boétie chiama l'*amitié* o *entreconnaissance*.

Rileggere il saggio *Sull'amicizia* di Montaigne alla luce della costante presenza dell'impegnativa riflessione dell'amico Boétie porta nuovi lumi sullo scetticismo che il perigordino usa metodologicamente nella sua riflessione sulla *loy*. La varietà del mondo lo conferma nella sua personale esperienza e lo conferma nella complessiva visione dello Stato. Nelle note aggiunte all'esemplare di Bordeaux - quindi negli ultimi momenti della speculazione di Montaigne - leggiamo:

²² PAOLO GROSSI, *Modernità politica e ordine giuridico*, in ID., *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Milano, Giuffrè, 1998, p. 458.

²³ *Saggi*, III, XIII, p. 1995/1996: «J'en suis là, comme Alcibiade: que je ne me représenterai jamais, que je puisse, à homme qui décide de ma tête: Où mon honneur, et ma vie, dépende de l'industrie et soin de mon procureur, plus que de mon innocence. Je me hasarderais à une telle justice: qui me reconnût du bien fait comme du mal fait: où j'eusse autant à espérer, que à craindre. L'indemnité n'est pas monnaie suffisante, à un homme, qui fait mieux que de ne faillir point. Notre justice ne nous présente que l'une de ses mains, et encore la gauche: Quiconque il soit, il en sort avecques perte».

²⁴ *Saggi*, III, XIII, p. 1994: «Je suis si affadi après la liberté, que qui me défendrait l'accès de quelque coin des Indes, j'en vivrais aucunement plus mal à mon aise. Et tant que je trouverai terre ou air ouvert ailleurs, je ne croupirai in lieu où il me faille cacher».

²⁵ Cfr. STEFANO VISENTIN, *Potere del nome e potenza del linguaggio. Il Discorso sulla servitù volontaria di Etienne de la Boétie*, «Isonomia» (2007), pp. 1-26. Cfr., ancora, MIGUEL ABENSOUR, *Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire?*, «Réfractations», 17 (2006), pp. 65-84 (tr. it. in ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discorso sulla servitù volontaria*, a cura di Enrico Donaggio, con interventi di Miguel Benasayag e Migue Abensour, Milano, Feltrinelli, 2015, pp. 91-124).

FABIO A. SULPIZIO

In Cina, regno del quale l'organizzazione e le arti, senza rapporto e conoscenza delle nostre, superano in eccellenza i nostri esempi sotto diversi aspetti, e la cui storia m'insegna quanto il mondo sia più ampio e vario di quel che e gli antichi e noi possiamo concepire, gli ufficiali incaricati dal principe di ispezionare la condizione delle sue province, come puniscono quelli che commettono concussione nella loro carica, così compensano con pura liberalità quelli che vi si sono condotti bene, oltre la media e oltre le esigenze del loro dovere. Ci si presenta loro non solo per giustificarsi, ma per guadagnarci: non semplicemente per essere puniti, ma anche per essere gratificati²⁶.

Le consuetudini che Montaigne osserva presso i cinesi si manifestano come una possibile forma della ragione umana che però, esattamente come nel caso di Socrate (e degli argomenti che questi propone nei dialoghi platonici), non fanno parte delle nostre usanze. In questo senso il mondo greco, cui pure facciamo continuamente riferimento, non ci è più vicino di quello della lontana Cina. Così, le leggi cui Montaigne deve obbedienza e che si legittimano nella loro storicità, sono altresì strumento di libertà, nella misura in cui ci liberano dalla responsabilità della scelta in un momento di così grave conflitto civile²⁷; queste leggi si configurano come i comandamenti fondamentali per la società di Montaigne, ma questa configurazione non fa che porre in evidenza la verità elementare della «nuova realtà di una legge che non è più contrassegnata da contenuti e finalità come la conformità a ragione e il bene comune»²⁸, ma al contrario «si propone come realtà che non trova in un contenuto o in uno scopo né il suo significato né la sua legittimazione sociale»²⁹.

Il dovere di obbedienza viene disancorato da ogni appiglio connesso al contenuto e al fine della norma:

Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento misterioso della loro autorità³⁰.

È noto che a queste righe – integrandole con il concetto di *force* – Blaise Pascal dedicherà pagine importanti nelle sue *Pensées*:

²⁶ Saggi III, XIII, p. 1994/1995: «En la Chine, duquel royaume la police et les arts, sans commerce et connaissance des nôtres, surpassent nos exemples en plusieurs parties d'excellence, et duquel l'histoire m'apprend combien le monde est plus ample et plus divers que ni les anciens ni nous ne pénétrons, les officiers députés par le prince pour visiter l'état de ses provinces, comme ils punissent ceux qui malversent en leur charge, ils rémunèrent aussi, de pure libéralité, ceux qui s'y sont bien portés outre la commune sorte et outre la nécessité de leur devoir : on s'y présente non pour se garantir seulement, mais pour y acquérir: ni simplement pour être puni, mais pour y être aussi étrenné».

²⁷ Saggi, III, I, p. 1468/1469: «Le leggi mi hanno liberato da un grande imbarazzo: mi hanno scelto un partito e dato un signore» («Les lois m'ont ôté de grand'peine: Elles m'ont choisi parti, et donné un maître. Toute autre supériorité et obligation doit être relative à celle-là, et retranchée»).

²⁸ DIEGO QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 132.

²⁹ *Ib.* Cfr., per contro, JEAN BODIN, *Exposé du droit universel*, text traduit par Lucien Jerphagnon, commentaire par Simone Goyard-Fabre, notes par René-Marie Rampelberge, Paris, Puf, 1985, p. 14: «Jus est bonitatis et prudentiae divinae lux hominibus tributa, et ab iis ad utilitatem humanae societatis tractata».

³⁰ Saggi, III, XIII, p. 1996/1997: «Or les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. C'est le fondement mystique de leur autorité: Elles n'en ont point d'autre». «Se poi questo atteggiamento sia consustanziale a quel che convenzionalmente si riconosce come lo 'scetticismo' di Montaigne, o se sia null'altro che la conseguenza di un pessimismo dovuto alla grande crisi delle guerre religiose o della monarchia di Francia sotto i Valois, è forse ozioso discutere. La riflessione di Montaigne è la riflessione di un grande spirito vigile del suo tempo, di colui che traduce in modo radicale (e certamente radicalmente pessimistico) un complesso di spunti che per lo più giungevano dal pensiero del suo contemporaneo e interlocutore Bodin» (D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo...*, cit., p. 133).

Trattare l'ombra come cosa calda
 Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

È giusto che ciò che è giusto sia seguito, è necessario che ciò che è più forte sia seguito. La giustizia senza la forza è impotente: la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza forza è contestata, perché ci sono sempre malvagi: la forza senza giustizia è messa sotto accusa. Bisogna dunque mettere insieme la giustizia e la forza e, perciò, fare che ciò che è giusto sia forte, o ciò che è forte sia giusto. La giustizia è soggetta a contestazioni, la forza è riconoscibilissima e senza dispute. Così non si è potuto dare la forza alla giustizia, perché la forza ha contraddetto la giustizia e ha detto che quella era ingiusta e ha detto che solo ieri era giusta. E così, non potendo far sì che ciò che è giusto fosse forte, si è fatto sì che ciò che è forte fosse giusto³¹.

Partendo da queste riflessioni di Pascal sul testo di Montaigne, Jacques Derrida si è esercitato in una impegnativa meditazione³² che insiste sulla scissione tra diritto e giustizia, scissione cui Montaigne e Pascal rispondono in realtà in maniera speculare.

In proposito, infatti, Pascal scrive:

Da questa confusione deriva che uno dice che l'essenza della giustizia è l'autorità del legislatore; l'altro, l'utilità del sovrano; un altro, la consuetudine vigente, e questa è l'opinione più sicura: nulla secondo la sola ragione è per sé giusto; tutto crolla, con il tempo. La consuetudine fonda tutta l'equità, per questa sola ragione, che è accettata; questo è il fondamento mistico della sua autorità. Chi tenta di ricondurla al suo principio, l'annulla³³.

Ma se Pascal unirà la legge alla forza, Montaigne nelle aggiunte dell'edizione di Bordeaux precisa che questo fondamento misterioso – secondo la opportuna traduzione di Fausta Garavini – permette alle leggi di essere poste al riparo dalla critica. Infatti

sono fatte spesso da gente sciocca. Più spesso da persone che, per odio dell'eguaglianza, mancano di equità. Ma sempre da uomini: autori vani e incerti. Non c'è nulla così gravemente e largamente né così frequentemente fallace come le leggi³⁴.

Di qui la conclusione secondo la quale chiunque obbedisca alle leggi perché sono giuste, non obbe-

³¹ BLAISE PASCAL, *Pensieri*, a cura di Adriano Bausola, con testo a fronte, Milano, Rusconi, 1993, p. 160/161: «Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et, pour cela, faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste» (*Pensées*, ed. Chevalier, § 285 – ed. Brunschvicg, § 298 – ed. Lafuma, § 103).

³² Cfr., JACQUES DERRIDA, *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Paris, Galilée, 1994 (tr. it. a cura di Francesco Garritano, *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003).

³³ B. PASCAL, *Pensieri...*, cit., pp. 140/141: «De cette confusion arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur; l'autre, la commodité du souverain; l'autre, la coutume présent et c'est le plus sûr: rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue c'est le fondement mystique de son autorité. Qui le ramènera à son principe l'anéantit» (*Pensées*, ed. Chevalier, § 230 – ed. Brunschvicg, § 294 – ed. Lafuma, § 60). Si tratta del passo citato da J. DERRIDA, *Forza di legge...*, cit., p. 60, secondo il quale «manifestamente, Montaigne» distingue «le leggi, cioè il diritto, dalla giustizia. La giustizia dal diritto, la giustizia come diritto non è giustizia». A questa dissociazione Montaigne e Pascal rispondono in realtà in maniera speculare. Lo 'scetticismo' del perigordino, evocato da Quaglioni, porta appunto a distinguere nettamente il diritto dalla giustizia che sembra appartenere a un regime distinto, non giuridico. Sulla scorta di Derrida, cfr., ancora, GIORGIO AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

³⁴ *Saggi*, III, XIII, p. 1996/1997: «elles sont souvent faites par des sots. Plus souvent par des gens qui en haine d'égalité ont faute d'équité. Mais toujours par des hommes: auteurs vains et irrésolus. Il n'est rien si lourdement et largement fautier que les lois, ni si ordinairement».

FABIO A. SULPIZIO

disce loro giustamente come deve³⁵.

Questo passo deve esser tuttavia letto all'interno di una riflessione più ampia su un dibattito che Montaigne qui sta sviluppando a partire da altri passi della sua opera.

In uno dei *Saggi* precedenti, infatti, leggiamo: «Io detesto il dominio, attivo e passivo»³⁶. Un rifiuto del dominio, esercitato e subito, che va contestualizzato a sua volta all'interno della riflessione sul potere sovrano. A questo proposito Montaigne cita il suo maestro George Buchanan³⁷, «grande poeta scozzese»³⁸, e soprattutto lo ricorda a proposito del fatto che il più duro e difficile mestiere del mondo è fare degnamente il re.

Io giustifico le loro [dei re] colpe più di quanto si faccia comunemente, in considerazione dell'orribile peso della loro carica, che mi sbigottisce. È difficile conservare la misura in un potere così smisurato. E tuttavia, anche per coloro che sono di natura meno eccellente, è uno straordinario incitamento alla virtù l'esser collocati in luogo tale dove non possiate fare alcun bene che non sia annotato e messo in conto, e dove la minima buona azione si riflette su tante persone, e dove la vostra supremazia, come quella dei predicatori, si rivolge soprattutto al popolo, giudice poco esatto, facile da gabbare, facile da accontentare. Vi sono poche cose sulle quali possiamo dare un giudizio sincero, poiché ve ne sono poche nelle quali, in qualche modo, non abbiamo un interesse personale. La superiorità e l'inferiorità, la dominazione e la soggezione, sono obbligate a una naturale invidia e contesa, bisogna che si depredino continuamente. Io non do retta né all'una né all'altra riguardo ai diritti della sua compagna: lasciamolo dire alla ragione, che è inflessibile e impassibile, quando potremo venirne a capo. Sfogliavo, neppure un mese fa, due libri scozzesi che disputavano su questo argomento. Il governo popolare pone il re in condizione peggiore di un carrettiere; quello monarchico lo colloca alcune braccia al di sopra di Dio per potenza e sovranità³⁹.

³⁵ Cfr., *ib.* Cfr., ANNA MARIA BATTISTA, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in *Id.*, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998, pp. 249-291. A propolito di questi temi: PAOLO SLONGO, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, Franco Angeli, 2010.

³⁶ *Saggi*, III, VII, p. 1702/1703: «Je suis dégoûté de maîtrise, et active et passive». E ancora, sempre nel saggio *Dello svantaggio della grandezza*: «Othane, uno dei sette che avevano diritto di pretendere al regno di Persia, prese una decisione che anch'io avrei preso volentieri: cioè lasciò ai suoi compagni il proprio diritto di potervi arrivare per elezione o per sorte, purché lui e i suoi vivessero in quell'impero al di fuori di ogni soggezione e signoria, salvo quella delle antiche leggi, e vi godessero di qualsiasi libertà che non portasse pregiudizio a quelle: insofferente di comandare come di essere comandato» («Otanès l'un des sept qui avaient droit de prétendre au royaume de Perse, prit un parti que j'eusse pris volontiers: c'est qu'il quitta à ses compagnons son droit d'y pouvoir arriver par élection ou par sort, pourvu que lui et les siens véussent en cet empire hors de toute sujétion et maîtrise, sauf celle des lois antiques, et y eussent toute liberté qui ne porterait préjudice à icelles: impatient de commander comme d'être commandé» (*Ib.*).

³⁷ Aver citato poeti eretici, come Buchanan e Bèze, fu una delle accuse rivolte dal Maestro del Sacro Palazzo a Roma a Montaigne. Bisogna però notare che George Buchanan (1506-1582) non era assolutamente ridicibile alla semplice figura di 'poeta' (come non lo era del resto Pierre de Ronsard, che Montaigne cita insieme: «Il me semble aussi de la Poésie qu'elle a eu sa vogue en notre siècle. Nous avons foison de bons artisans de ce métier-là, Aurat, Bèze, Buchanan, L'Hospital, Mondoré, Turnebus. Quant aux Français, je pense qu'ils l'ont montée au plus haut degré où elle sera jamais: et aux parties en quoi Ronsard et Du Bellay excellent, je ne les trouve guère éloignés de la perfection ancienne» (*Saggi*, II, XVII, p. 1226). Per le censure cui fu sottoposto Montaigne a Roma cfr. JEAN-ROBERT ARMOGATHE – VINCENT CARRAUD, *Les Essais de Montaigne dans les Archives du Saint-Office*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, a cura di Jean-Louis Quantin e Jean-Claude Waquet, Genève, Droz, 2007, pp. 79-96; SAVERIO RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma Salerno, 2008; FRANCO GIACONE, *Les Essais furent-ils censurés par Rome en 1581?*, «Studi Francesi», 59 (2015), pp. 3-21.

³⁸ *Saggi*, I, XXVI, p. 314/315: «ce grand poète Ecossois».

³⁹ *Saggi*, III, VII, p. 1702/1703-1704/1705: «J'excuse plus de leurs fautes qu'on ne fait communément, en considération de l'horrible poids de leur charge, qui m'étonne. Il est difficile de garder mesure, à une puissance si démesurée. Si est-ce que c'est, envers ceux mêmes qui sont de moins excellente nature, une singulière incitation à la vertu, d'être logé en tel lieu où vous ne fassiez aucun bien qui ne soit mis en registre et en compte: et où le moindre bien-faire porte sur tant de gens: et où votre suffisance, comme celle des prêchours, s'adresse principalement au peuple, juge peu exact, facile à piper, facile à contenter. Il est peu de choses auxquelles nous puissions donner le jugement sincère, parce qu'il en est peu auxquelles en quelque façon nous n'ayons particulier intérêt. La supériorité et infériorité, la maîtrise et la sujétion, sont obligées à une naturelle envie et contestation, il faut qu'elles s'entre-pillent

Trattare l'ombra come cosa calda
Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

Il sostenitore della teoria popolare alla quale il passo fa riferimento è, appunto, Buchanan, menzionato come abbiamo ricordato da Montaigne come uno dei migliori poeti del suo tempo e del quale aveva avuto occasione di interpretare le tragedie latine⁴⁰. Questo fine umanista, traduttore dei *Salmi* e autore di un *De sphaera* ispirato al Sacrobosco, in opposizione alle teorie copernicane, che durante il suo periodo di residenza in Portogallo era stato processato perché ritenuto cripto ebreo e luterano, era noto per essere stato un implacabile accusatore di Maria Stuart dopo l'omicidio del marito di quest'ultima, Lord Henry Darnley, e per aver legato la polemica anticattolica a quella contro il potere assoluto dei monarchi. Quanto, effettivamente, della sua teoria politica sia da leggere nel contesto scozzese del secondo '500, quindi come una risposta non solo della chiesa calvinista alle pretese della casa reale, ma anche come una reazione al regno di Maria Stuart, violento e avvertito come perverso e ingiusto, sarebbe da meditare.

Il *De Jure regni apud Scotos*, pubblicato nel 1579, fu un violento attacco alla casa degli Stuart e contemporaneamente una teorizzazione del diritto di resistenza; a questa opera aveva risposto Adam Blackwood, autore anche di una *De coniunctione religionis et imperii libri duo*⁴¹, riaffermando l'autorità assoluta del sovrano e contestando ogni diritto di resistenza con l' *Adversus Georgii Buchani dialogum, De jure regni apud Scotos, pro regibus apologia*.

L'opera di Buchanan si apre con una descrizione dello stato di natura fortemente debitrice delle fonti classiche: gli uomini vivevano allo stato selvaggio senza alcuna legge e si riunirono in società non per l'utilità reciproca – perché l'utilità e l'interesse personali conducono piuttosto alla dissoluzione che all'unione dello stato – quanto, come aveva spiegato Aristotele, per l'istinto che conduce gli uomini a vivere in società. Proprio i disordini che si verificano in una società richiedono l'intervento di un capo che vi ponga rimedio, di un re che, quale che sia il nome con il quale viene chiamato, deve ricordare che egli *non sibi, sed populo creatum*. Il sovrano non può essere assoluto perché alla sua autorità va aggiunta quella della legge e, inoltre, non governa mai direttamente tutto il popolo, ma i rappresentanti di quest'ultimo che sono anche i suoi consiglieri; soprattutto, il re non può riunire nelle sue mani il potere giudiziario e quello esecutivo:

perpétuellement. Je ne crois ni l'une ni l'autre des droits de sa compagne: laissons en dire à la raison, qui est inflexible et impassible, quand nous en pourrons finer. Je feuilletais, il n'y a pas un mois, deux livres écossais se combattant sur ce sujet. Le populaire rend le Roi de pire condition qu'un charretier, le monarchique le loge quelques brasses au-dessus de Dieu en puissance et souveraineté». Qui Montaigne accenna alla polemica che vide affrontarsi, in seguito alla pubblicazione del *De jure regni apud Scotos*, nel 1579, George Buchanan e ADAM BLACKWOOD autore di un libro intitolato *Adversus Georgii Buchani dialogum, De jure regni apud Scotos, pro regibus apologia*, Pictavis, apud Franciscum Pagaeum typographum regium, 1581 (in seconda edizione ampliata, Parisiis, apud Arnoldum Sittart, sub scuto Coloniensi monte diui Hilarij, 1588). Adam Blackwood (1519-1613), era anche autore di *Martyre de la Roynie d'Escosse douairiere de France. Contenant le vray discours des traïsons a elle faictes a la suscitation d'Elizabet Angloise, par lequel les mensonges, calomnies & faulses accusations dressees contre ceste tresuertueuse, trescatholique & tresillustre princesse sont esclarcies & son innocense auree. Sont adioustees deux oraisons funebres, l'une latine, & l'autre françoise: & vn liure de poemes latins & françois. Le tout sur le mesme subiect*, A Edimbourg [i.e. Parigi], chez Jean Nafeild, 1587 (En Anvers, chez Gaspar Fleysben, 1588); val la pena notare che gli *Opera omnia*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy, Regis ac Reginae regentis architypographum et Gabrielem Cramoisy, via Jacobaea, sub Ciconiis, 1644, di Buchanan presentano un elogio dell'autore scritto da Gabriel Naudé. L'edizione da noi utilizzata è GEORGE BUCHANAN, *Opera omnia. Historica, chronologica, juridica, politica, satyrica et poetica*, Lugduni Batavorum, apud Johannem Arnoldum Langerak, 1725.

⁴⁰ Saggi, I, XXVI, p. 320: «J'ai soutenu les premiers personnages, ès tragédies latines de Buchanan, de Guérente et de Muret, qui se représentèrent en notre collège de Guyenne avec dignité».

⁴¹ Cfr., A. BLACKWOOD, *De coniunctione religionis et imperii libri duo, quibus coniurationum traducuntur insidiae fuco religionis adumbratae. Ad illustrissimam serenissimamque principem, D. Mariam Scotiae Reginam, & Galliae dotariam*, Parisiis, Apud Michaellem de Roigny, 1575.

FABIO A. SULPIZIO

dare ai re il diritto di interpretare le leggi, infatti, significa dare loro il potere di farle. Ma in questa maniera il sovrano non ha più bisogno dei consiglieri. Buchanan, poi, distingue – sempre seguendo la tradizione – il re dal tiranno (forse pensando anche a Maria Stuart) definendo quest'ultimo non soltanto mediante gli strumenti con i quali ha conquistato il potere, ma anche tramite la maniera in cui esercita il potere: il tiranno, in altre parole, è non solo chi conquista il potere con la violenza, e che è legittimo scacciare con la violenza, ma anche chi abusa del potere concesso dal popolo qualificandosi così come nemico del popolo stesso e come tale passibile di essere combattuto e ucciso. Nessun sovrano terreno ha il diritto di sostituirsi al popolo, genuina espressione della volontà di Dio e ogni sovrano deve sempre ricordare che il suo potere è fondato sulla legge.

Nei *Saggi* spetta alla prudenza il compito di suggerire al suddito il momento opportuno per parlare e, soprattutto, per tacere⁴², ma questa sottigliezza non serve in realtà a Montaigne per riaffermare il potere sovrano quanto piuttosto la libertà di giudizio del suddito. Egli, oltretutto, a riprova della sua opinione del suo antico maestro aveva avvicinato – con sottile ironia – Buchanan a sé e alla Lega Cattolica, ricordando come «Buchanan, che vidi più tardi al servizio del defunto signor maresciallo de Brissac, mi disse che stava scrivendo un'opera sull'educazione dei fanciulli, e che prendeva esempio dalla mia; poiché aveva allora come allievo quel conte de Brissac che abbiamo poi visto, in seguito, tanto valoroso e prode»⁴³.

A questo punto le obiezioni che Montaigne rivolge alla giurisprudenza si chiariscono: anzitutto, abbiamo il rifiuto della *Loy* (diritto) come forma di dominio cui egli si sottrarrebbe volentieri se fosse possibile – e questo perché il diritto non è la consuetudine, che a sua volta è una seconda natura che costituisce un diritto più profondo e a cui non è possibile sottrarsi. La *Loy*, infatti, non è espressione di forza e di autorità politica quanto piuttosto della ottusità di uomini che esercitano la giustizia seguendo la propria natura, vana e incerta, e spesso si ostinano, per amore di una rigorosa (quanto folle) osservanza della forma, a perpetrare crudeltà inaudite:

⁴² *Saggi*, III, VII, p. 1708/1709: «Ma per terminare da dove ho incominciato: discutendo l'imperatore Adriano col filosofo Favorino sull'interpretazione di alcune parole, Favorino gli cedette ben presto la vittoria. E poiché i suoi amici se ne lagnavano con lui: 'V'ingannate', disse 'vorreste che non fosse più dotto di me, lui che comanda a trenta legioni?' Augusto scrisse dei versi contro Asinio Pollione: 'Ed io' dice Pollione 'taccio; non è saggio scrivere a gara con colui che può proscrivere'. E avevano ragione. Infatti Dionigi, non potendo eguagliare Filosseno nella poesia e Platone nella prosa, condannò l'uno alle cave, e mandò a vender l'altro come schiavo nell'isola di Egina» («Mais pour achever par où j'ai commencé: Adrian l'Empereur débattant avec le philosophe Favorinus de l'interprétation de quelque mot, Favorinus lui en quitta bientôt la victoire: ses amis se plaignant à lui, 'Vous vous moquez, fit-il, voudriez-vous qu'il ne fût pas plus savant que moi, lui qui commande à trente légions?'. Auguste écrivit des vers contre Asinius Pollio, 'Et moi, dit Pollio, je me tais, ce n'est pas sage d'écrire à l'envi de celui qui peut proscrire' – et avaient raison. Car Dionysius, pour ne pouvoir égalier Philoxenus en la poésie, et Platon en discours, en condamna l'un aux carrières, et envoya vendre l'autre esclave en l'île d'Egine»).

⁴³ *Saggi*, I, XXVI, p. 316/317: «Buchanan, que je vis depuis à la suite de feu monsieur le Maréchal de Brissac, me dit qu'il était après à écrire de l'institution des enfants: et qu'il prenait l'exemplaire de la mienne: Car il avait lors en charge ce Comte de Brissac, que nous avons vu depuis si valeureux et si brave». Il Maresciallo di Brissac (Carlo I di Cossè) e suo figlio (Carlo II di Cossè, conte di Brissac) furono tra gli esponenti più in vista del partito cattolico, per quanto non certo dei più estremisti (soprattutto il secondo). Il primo, infatti, prese parte alle guerre di religione appoggiando il triumvirato cattolico composto da Francesco I di Lorena, secondo duca di Guisa, dal Duca Anne de Montmorecy e da Jacque D'Albon, signore di Saint-André; il secondo sarà governatore di Parigi quando Enrico IV di Borbone. Come spesso nelle sue pagine Montaigne esalta qui la virtù sopra l'appartenenza alla fazione, a rimarcare il suo profondo distacco intellettuale e morale dalle parti in guerra. Se le leggi, come abbiamo visto sopra, avevano scelto per lui un padrone, questo non gli impediva di riconoscere il merito prescindendo dalla scelta di campo. George Buchanan, quindi, seppur eretico – si convertì poi al calvinismo e fu un importante esponente della Chiesa scozzese, viene qui associato a un esponente della Lega Cattolica in una prospettiva che potremmo definire *politique*.

Trattare l'ombra come cosa calda
 Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

Questo è accaduto ai miei tempi: certuni sono condannati a morte per un omicidio; la sentenza, se non pronunciata, è per lo meno conclusa e stabilita. A questo punto i giudici sono avvertiti dai magistrati di una corte subalterna vicina che essi detengono alcuni prigionieri i quali confessano esplicitamente quell'omicidio, e portano su tutto questo fatto una luce indubitabile. Si delibera se per questo si debba interrompere e differire l'esecuzione della sentenza stabilita contro i primi. Si considera la novità dell'esempio e la sua importanza per sospendere i giudizi; che la condanna è stata emessa, i giudici non hanno possibilità di ripensamento. Insomma quei poveri diavoli sono sacrificati alle formule della giustizia. Filippo, o qualche altro, ovviò a un inconveniente simile in questo modo. Aveva condannato a grosse multe un uomo invece di un altro, con giudizio definitivo. Scoprendosi la verità qualche tempo dopo, si trovò che aveva giudicato ingiustamente. Da una parte c'era la ragione della causa, dall'altra la ragione delle formule giuridiche. Egli soddisfece in certo modo ad ambedue, lasciando la sentenza qual era e riparando di tasca sua il danno del condannato. Ma si trovava di fronte a un fatto riparabile; i miei furono impiccati irrimediabilmente⁴⁴.

Il giudizio, che pure in Montaigne tiene sempre *un siège magistral*⁴⁵, si rivela uno strumento così debole che non è possibile adoperarlo senza temere di cadere in errore:

Chi si ricorda di essersi tante e tante volte ingannato nel suo proprio giudizio, non è forse uno sciocco se ormai non ne diffida? Quando mi trovo convinto della falsità d'una mia opinione dal ragionamento altrui, non mi rendo conto soltanto di ciò che quegli mi ha detto di nuovo, e di quell'ignoranza particolare (che sarebbe un misero acquisto),

⁴⁴ Saggi, III, XIII, p. 1992/1993: «Ceci est advenu de mon temps: Certains sont condamnés à la mort pour un homicide: l'arrêt sinon prononcé, au moins conclu et arrêté. Sur ce point, les juges sont avertis par les officiers d'une cour subalterne, voisine: qu'ils tiennent quelques prisonniers, lesquels avouent disertement cet homicide: et apportent à tout ce fait une lumière indubitabile. On délibère, si pourtant on doit interrompre et différer l'exécution de l'arrêt donné contre les premiers. On considère la nouveauté de l'exemple: et sa conséquence, pour accrocher les jugements: Que la condamnation est juridiquement passée: les juges privés de repentance. Somme, ces pauvres diables sont consacrés aux formules de la justice. Philippus, ou quelque autre, prouvut à pareil inconvenient, en cette manière. Il avait condamné en grosses amendes un homme envers un autre, par un jugement résolu: La vérité se découvrant quelque temps après, il se trouva qu'il avait iniquement jugé: D'un côté était la raison de la cause: de l'autre côté la raison des formes judiciaires. Il satisfit aucunement à toutes les deux: laissant en son état la sentence, et recompensant de sa bourse l'intérêt du condamné – Mais il avait affaire à un accident réparable: les miens furent pendus irrémédiablement». Del resto diritto e violenza spesso sono legati dalla natura viziosa dell'uomo, cfr. Saggi, III, XIII, 1944/1945: «Io ero platonico in questo senso, prima di sapere che ci fosse un Platone al mondo. E sebbene a rigore questo personaggio debba essere escluso dal nostro consorzio, lui che, per la sincerità della sua coscienza, meritò dalla grazia divina di penetrar tanto addentro nella luce cristiana attraverso le tenebre comuni della gente del tempo suo, non penso sia convenevole lasciare che un pagano ci dica quale empietà sia il non aspettar da Dio nessun soccorso esclusivamente suo e senza la nostra cooperazione. Dubito spesso che, fra tante persone che s'immischiano di questa faccenda, ci sia stato qualcuno così infermo di mente da lasciarsi in buona fede persuadere di andare verso la riforma attraverso l'estrema deformazione; di tendere alla propria salvezza attraverso le più manifeste cause che abbiamo di certissima dannazione; di poter, rovesciando il governo, il magistrato e le leggi sotto la cui tutela Dio lo ha posto, sbranando sua madre e dandone a rosicchiare i pezzi ai suoi antichi nemici, riempiendo di odii parricidi i cuori dei fratelli, chiamando in suo aiuto i diavoli e le furie, portar soccorso alla sacrosanta dolcezza e giustizia della parola divina. L'ambizione, la cupidigia, la crudeltà, la vendetta non hanno sufficiente violenza propria e naturale: accendiamole e attizziamole col glorioso pretesto della giustizia e della devozione. Non si può immaginare uno stato di cose peggiore di quello in cui la malvagità diventa legittima, e prende col consenso del magistrato il mantello della virtù» («J'étais Platonicien de ce côté là, avant que je susse qu'il y eût de Platon au monde. Et si ce personnage doit purement être refusé de notre consorce – lui qui par la sincérité de sa conscience, mérita envers la faveur divine de pénétrer si avant en la chrétienne lumière: au travers des ténèbres publiques du monde de son temps – je ne pense pas qu'il nous siesse bien de nous laisser instruire à un païen, combien c'est d'impieété, de n'attendre de Dieu nul secours simplement sien, et sans notre coopération. Je doute souvent si entre tant de gens qui se mêlent de telle besogne, nul s'est rencontré d'entendement si imbécile, à qui on ait en bon escient persuadé qu'il allait vers la réformation par la dernière des difformations: qu'il tirait vers son salut par les plus expresse causes que nous ayons de très certaine damnation: que renversant la police, le magistrat et les lois en la tutelle desquelles Dieu l'a colloqué: démembrant sa mère, et en donnant à ronger les pièces à ses anciens ennemis: remplissant des haines parricides les courages fraternels: appelant à son aide les diables et les furies – il puisse apporter secours à la sacrosainte douceur et justice de la parole divine. L'ambition, l'avarice, la cruauté, la vengeance, n'ont point assez de propre et naturelle impétuosité: amorçons-les et les attisons par le glorieux titre de justice et dévotion. Il ne se peut imaginer un pire visage des choses, qu'ou la méchanceté vienne à être légitime: et prendre avec le congé du magistrat le manteau de la vertu»).

⁴⁵ Saggi, III, XIII, p. 2000/2001: «Le jugement tient chez moi un siège magistral, au moins il s'en efforce soigneusement».

FABIO A. SULPIZIO

ma mi rendo conto in generale della mia debolezza e del tradimento della mia intelligenza: dal che traggo la correzione di tutto l'insieme. In tutti gli altri miei errori faccio lo stesso: e ricavo da questa regola una grande utilità per la vita. Non considero la specie e l'individuo come una pietra in cui abbia inciampato⁴⁶

Appaltare il nostro giudizio ad altri non ci è di aiuto⁴⁷, come non ci aiutano le indagini e le meditazioni filosofiche che non servono a nulla se non ad alimentare la nostra curiosità. I filosofi, che pure ci rinviavano continuamente alle regole della natura, pure non riescono ad accettare che tali regole non sappiano

che farsene d'una così sublime conoscenza: quelli [i filosofi] le falsificano e ci presentano il suo viso [della natura] dipinto a colori troppo accesi e troppo sofisticato, dal che nascono tanti diversi ritratti di un soggetto così uniforme. Come essa [la natura] ci ha fornito di piedi per camminare, così ci ha fornito di saggezza per guidarci nella vita: saggezza non tanto ingegnosa, vigorosa e pomposa come quella di loro [dei filosofi] invenzione, ma in confronto facile e salutare, e che fa assai bene ciò che l'altra dice, in chi ha la fortuna di sapersi condurre spontaneamente e moderatamente: cioè naturalmente⁴⁸.

Affidarsi, in fin dei conti, il più semplicemente possibile alla natura, è affidarsi il più saggiamente. In questo modo il giudizio, (il suo giudizio, ovvero Montaigne stesso) lascia che i sentimenti seguano la loro via, e che l'odio e l'amicizia, perfino quella che porta a se stesso, non lo turbino e non lo dominino. «Se non può conformare a sé le altre parti, per lo meno non si lascia deformare da loro. Fa il suo gioco a parte»⁴⁹. Salvaguardare l'autonomia del giudizio – la più schietta *epoché* – è il principale compito che il filosofo riconosce alla sua disciplina morale. Osservare se stessi, la propria debolezza e la varia natura che il proprio io assume quasi in maniera impercettibile è il più cospicuo strumento che l'uomo ha per ridimensionare le proprie pretese⁵⁰.

⁴⁶ Saggi, III, XIII, p. 1998/1999: «Qui se souvient de s'être tant et tant de fois mécompté de son propre jugement, est-il pas un sot, de n'en entrer pour jamais en défiance? Quand je me trouve convaincu par la raison d'autrui d'une opinion fautive, je n'apprends pas tant ce qu'il m'a dit de nouveau, et cette ignorance particulière – ce serait peu d'acquêt – comme en général j'apprends ma débilité et la trahison de mon entendement: d'où je tire la réformation de toute la masse. En toutes mes autres erreurs, je fais de même: et sens de cette règle grande utilité à la vie. Je ne regarde pas l'espèce et l'individu, comme une pierre où j'ai bronché».

⁴⁷ Saggi, III, XIII, p. 1998/1999: «Preferirei capirmi bene in me stesso che in Cicerone. Dall'esperienza che ho di me, trovo abbastanza di che farmi saggio, se fossi buono scolaro». («J'aimerais mieux m'entendre bien en moi, qu'en Cicéron. De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier»).

⁴⁸ Saggi, III, XIII, p. 1998/1999: «elles [le regole della natura] n'ont que faire de si sublime connaissance: ils les falsifient et nous présentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué, d'où naissent tant de divers portraits d'un sujet si uniforme. Comme elle nous a fourni de pieds à marcher, aussi a-elle de prudence à nous guider en la vie: prudence non tant ingénieuse, robuste et pompeuse comme celle de leur invention, mais à l'avenant facile et salutaire: et qui fait très bien ce que l'autre dit, en celui qui a l'heur de savoir s'employer naïvement et ordonnément: c'est-à-dire naturellement».

⁴⁹ Saggi, III, XIII, p. 2000/2001: «S'il ne peut réformer les autres parties selon soi, au moins ne se laisse-il pas déformer à elles. Il fait son jeu à par».

⁵⁰ Saggi, III, XIII, p. 2002/2003: «Io che non faccio altra professione, vi trovo una profondità e varietà così infinita che il mio studio non ha altro frutto che farmi sentire quanto mi resta da imparare. Alla mia debolezza così spesso riconosciuta devo l'inclinazione che ho alla modestia, alla sottomissione alle credenze che mi sono prescritte, a una costante freddezza e moderazione di opinioni, e l'avversione a quell'arroganza importuna e litigiosa, che crede in se stessa e si fida di sé completamente: nemica mortale di disciplina e di verità. Ascoltateli dar precetti. Le prime sciocchezze che dicono, le esprimono nello stile in cui si stabiliscono le religioni e le leggi» («A ma faiblesse si souvent reconnue, je dois l'inclination que j'ai à la modestie: à l'obéissance des créances qui me sont prescrites: à une constante froideur et modération d'opinions – et la haine à cette arrogance importune et querelleuse, se croyant et fiant toute à soi: ennemie capitale de discipline et de vérité. Oyez-les régenter. Les premières sottises qu'ils mettent en avant, c'est au style qu'on établit les religions et les lois»).

Trattare l'ombra come cosa calda
 Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

*Nil hoc est turpius quam cognitioni et perceptioni assertionem approbationemque præcurrere*⁵¹

Le parole di Cicerone sono da Montaigne prese ad esempio del corretto procedere di una mente attenta. Ma questo procedimento non è semplicemente una assunzione valida una volta per tutte, un criterio astratto estraneo alla scrittura. Ecco quindi che l'autore degli *Essais* mette in pratica questo principio di cautela anche nella forma espressiva:

esprimo il mio parere per articoli slegati, come cosa che non si può dire tutta in una volta e in blocco. La correlazione e la conformità non si trovano in anime come le nostre, basse e comuni. La saggezza è un edificio solido e intero, in cui ogni parte occupa il proprio posto e porta il proprio segno⁵².

Il passaggio che opera ora Montaigne è dal diritto alla medicina, e lo stesso principio che induce il perigordino a diffidare della *Loy* – la pretesa di una ragione legislatrice che non sa salvaguardare l'autonomia del giudizio dalle perturbazioni dell'animo – spinge l'autore a diffidare anche di coloro i quali pretendono di fornire un regime al corpo come i legislatori pretendevano di fare con i popoli e gli stati. Dare le leggi agli uomini per preservare la salute dello Stato è tanto folle quanto imporre al corpo una norma di salute che viene assunta sulla base delle false conoscenze che i medici pretendono di applicare.

La critica che viene mossa ad entrambe le discipline è che l'ambizione di ricondurre una miriade di casi particolari sotto pochi casi generali, trattando la casistica e le malattie come le erbe che vengono tutte chiamate insalata, conduce invariabilmente allo scacco. Non solo «gli uomini non sono che varietà e dissomiglianza»⁵³, ma «la natura si è obbligata a non far due cose che non fossero dissomiglianti»⁵⁴, al punto che solo la nostra debolezza ci inclina a chiudere gli occhi di fronte a questa fondamentale dissomiglianza insistendo invece su ciò che accomuna i diversi fenomeni. A questo punto la conoscenza che l'uomo ha del proprio corpo è puramente esperienziale e, certo, l'uomo Montaigne può servire da modello, purché lo si osservi con attenzione: non è al moralista che bisogna dare retta, ma all'uomo che ha vissuto e sa come vivere in salute (senza l'aiuto della scienza medica):

tutto questo cibreo che vado scarabocchiando qui non è che un registro dei saggi della mia vita: che è, per la salute interiore, abbastanza esemplare, a prenderne l'insegnamento alla rovescia. Ma quanto alla salute del corpo, nessuno può fornire esperienza più utile di me, che la presento pura, niente affatto corrotta e alterata dall'arte o dall'opinione. L'esperienza è proprio a casa sua nell'argomento della medicina, in cui la ragione le cede senz'altro il posto⁵⁵.

⁵¹ *Saggi*, III, XIII, p. 2003. M. T. Cicerone, *Academica*, I, XI: «Niente è più vergognoso di dar la precedenza all'asserzione e all'approvazione sulla percezione e sulla conoscenza».

⁵² *Saggi*, III, XIII, p. 2004/2005: «Je prononce ma sentence par articles découpus: ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc. La relation et la conformité ne se trouvent point en telles âmes que les nôtres, basses et communes. La sagesse, est un bâtiment solide et entier, dont chaque pièce tient son rang et porte sa marque».

⁵³ *Saggi*, II, II, p. 600/601: «Le monde n'est que variété et dissemblance». L'uomo così non può procedere «in blocco, con lezioni scolastiche, che non so (e non vedo derivarne alcun vero emendamento in coloro che le fanno)» ma solo «passo passo, ad ogni occasione, e giudicandoli a occhio, pezzo per pezzo, semplicemente e naturalmente» (*Saggi*, III, XIII, p. 2006/2007: «en gros, par leçons scolastiques, que je ne sais point – et n'en vois naître aucune vraie réformation en ceux qui les savent – Mais les observant pas à pas, à toute opportunité, et en jugeant à l'œil, pièce à pièce, simplement et naturellement»).

⁵⁴ *Saggi*, III, XIII, 1982/1983: «Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fût dissemblable».

⁵⁵ *Saggi*, III, XIII, p. 2008/2009-2010/2011: «toute cette fricassée que je barbouille ici, n'est qu'un registre des essais de ma vie: qui

FABIO A. SULPIZIO

Se i medici conoscono benissimo la teoria ma non sanno metterla in pratica, se la loro formazione continua ad essere libresca allora essi «ci guidano come colui che dipinge i mari, gli scogli e i porti sulla tavola, stando seduto, e facendovi andare su e giù il modello di una nave, in tutta sicurezza. Mettetelo alla prova dei fatti, non sa di dove cominciare». La diagnosi è superficiale e fatta usando termini fumosi e «fanno la descrizione dei nostri mali come fa un banditore di città che descrive un cavallo o un cane perduto: tale il pelo, tale l'altezza, tali le orecchie; ma se glielo mostrate, non lo riconosce»⁵⁶.

Montaigne qui riflette sulle difficoltà che la scienza medica incontra: quelle arti che pretendono di mantenere il corpo in salute (e altresì di mantenere l'anima in salute) promettono troppo e non possono mantenere: «al tempo nostro, quelli che fanno professione di queste arti fra noi ne mostrano i risultati meno di chiunque altro. Si può dire di loro, al massimo, che vendono droghe medicinali; ma che siano medici, questo non si può dirlo»⁵⁷. Quel che il medico (la scienza medica) sembra non cogliere è che «il venir meno di una vita è il passaggio a mille altre vite»⁵⁸, ovvero che il corpo è in una situazione di perenne mutamento, al punto che non è davvero possibile stabilire uno stato 'normale' generale per tutti i corpi: «Se il vostro medico ritiene che non sia bene che dormiate, che facciate uso di vino o di un certo cibo, non datevene pensiero: ve ne troverò un altro che non sarà del suo parere. La diversità degli argomenti e delle opinioni mediche abbraccia ogni sorta di forme»⁵⁹. Rifacendosi a una concezione della malattia che possiamo far risalire a Ippocrate, Montaigne ricorda che «i mali hanno la loro vita e i loro limiti, le loro malattie e la loro salute. La costituzione delle malattie è formata sul modello della costituzione degli animali. Esse hanno il loro destino e i loro giorni limitati fin dalla nascita. Chi tenta di abbreviarle imperiosamente con la forza, ostacolando il loro corso, le allunga e le moltiplica, e le irrita invece di calmarle»⁶⁰.

La scienza medica risulta così dannosa per più motivi. Anzitutto, ricorda Montaigne, «non mi piace guarire il male col male. Detesto i rimedi che infastidiscono più della malattia»⁶¹. Esasperare il male, stuzzicarlo, cercare di alterare il suo percorso naturale significa non comprendere che la natura stessa conduce alla guarigione. La sospensione del giudizio in questo caso si trasforma in sospensione dell'azione e il miglior medico è il medico che non interviene:

est, pour l'interne santé, exemplaire assez, à prendre l'instruction à contre-poil. Mais quant à la santé corporelle, personne ne peut fournir d'expérience plus utile que moi, qui la présente pure, nullement corrompue et altérée par art, et par opinion. L'expérience est proprement sur son fumier au sujet de la médecine, où la raison lui quitte toute la place».

⁵⁶ Saggi, III, XIII, p. 2010/2011: « nous guident comme celui qui peint les mers, les écueils et les ports, étant assis, sur sa table, et y fait promener le modèle d'un navire en toute sûreté. Jetez-le à l'effet, il ne sait par où s'y prendre. Ils font telle description de nos maux, que fait un trompette de ville qui crie un cheval ou un chien perdu : tel poil, telle hauteur, telle oreille ; mais présentez-le lui, il ne le connaît pas pourtant».

⁵⁷ Saggi, III, XIII, p. 2010/2011: «Et en notre temps ceux qui font profession de ces arts entre nous, en montrent moins les effets que tous autres hommes. On peut dire d'eux, pour le plus, qu'ils vendent les drogues médicinales, mais qu'ils soient médecins, cela ne peut-on dire».

⁵⁸ Saggi, III, XIII, 1964/1965: «La défaillance d'une vie est le passage à mille autres vies».

⁵⁹ Saggi, III, XIII, p. 2026/2027: «Si votre médecin ne trouve bon que vous dormez, que vous usez de vin ou de telle viande: ne vous chaille, je vous en trouverai un autre qui ne sera pas de son avis. La diversité des arguments et opinions médicinales embrasse toute sorte de formes».

⁶⁰ Saggi, III, XIII, p. 2028/2029: « Les maux ont leur vie, et leurs bornes, leurs maladies et leur santé. La constitution des maladies est formée au patron de la constitution des animaux. Elles ont leur fortune limitée dès leur naissance, et leurs jours. Qui essaie de les abrégier impérieusement par force au travers de leur course, il les allonge et multiplie: et les harcèle au lieu de les apaiser».

⁶¹ Saggi, III, XIII, p. 2024/2025: «Je hais les remèdes qui importunent plus que la maladie».

Trattare l'ombra come cosa calda
Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

Si deve lasciare il passo alle malattie; e trovo che si fermano meno da me, che le lascio fare; e mi sono liberato di alcune che si ritengono più ostinate e tenaci, perché sono venute meno da sole, senz'aiuto e senz'arte, e contro le regole. Lasciamo fare un po' alla natura: essa capisce i suoi affari meglio di noi. «Ma un tale ne morì!» Così farete voi, se non di questo male, di un altro. E quanti non hanno finito per morirme, pur avendo tre medici fra i coglioni?⁶²

Quale sapere è quello che non ci aiuta in alcun modo a guarire da un evento naturale come la malattia? E che non sa neanche riconoscere davvero una malattia da una finzione? «Mi sono divertito molte volte, essendo al sicuro e libero da questi accidenti pericolosi, a comunicarli ai medici come se stessero allora nascendo in me. Sopportavo ben facilmente la sentenza delle loro orribili conclusioni, e ne rimanevo tanto più obbligato a Dio per la sua grazia, e meglio istruito della vanità di quest'arte»⁶³.

Il corpo non si regola secondo la volontà, come invece fa l'anima, e questo indubbiamente non aiuta il medico (o il filosofo)⁶⁴, soprattutto perché non si comprende appieno quel passaggio alle mille altre vite. La grazia maggiore che la divinità può fare a un uomo e di offrirgli una morte che procede gradualmente:

è il solo beneficio della vecchiaia: la morte finale sarà così tanto meno assoluta e dolorosa, non ucciderà più che una metà o un quarto di uomo. Ecco un dente che mi è caduto or ora, senza dolore, senza fatica, era il termine naturale della sua durata; e questa parte del mio essere e parecchie altre sono già morte, altre morte a metà, fra le più attive e che occupavano il primo posto quando ero nel vigore degli anni. È così che mi dissolvo e sfuggo a me stesso⁶⁵.

Il passaggio al non essere è qualcosa che sfuggirà anche alla debole mente del morente che probabilmente a quel punto si sarà già dissolta. E la riflessione sulla morte e la malattia – e sul corpo che pure è la principale fonte dei piaceri e dei dolori – non fa che confermare l'impossibilità, da parte dell'uomo, di attingere a un punto fermo. Noi non conosciamo noi stessi più di quanto conosciamo il mondo esterno: «Ci sono in noi dei moti incostanti e sconosciuti: poiché il rafano, per esempio, l'ho trovato in un primo tempo giovevole, poi molesto, ora di nuovo giovevole»⁶⁶. E' questo il punto estremo di quella filosofia che Montaigne divide

in questi tre generi. Il suo proposito è cercare la verità, la scienza e la certezza. I peripatetici, gli epicurei, gli stoici e gli altri hanno creduto di averla trovata. Hanno stabilito le scienze che abbiamo e le hanno trattate come conoscenze sicure. Clitomaco, Carneade e gli accademici hanno disperato della loro ricerca, e giudicato che la verità non potesse essere concepita con i nostri mezzi. La conclusione di costoro è la debolezza e l'ignoranza umana. Questo partito

⁶² *Saggi*, III, XIII, p. 2028/2029: «On doit donner passage aux maladies: et je trouve qu'elles arrêtent moins chez moi, qui les laisse faire, Et en ai perdu de celles qu'on estime plus opiniâtres et tenaces, de leur propre décadence: sans aide et sans art: et contre ses règles. Laissons faire un peu à nature: elle entend mieux ses affaires que nous. «Mais un tel en mourut!» – Si ferez-vous: sinon de ce mal-là, d'un autre, Et combien n'ont pas laissé d'en mourir ayant trois médecins à leur cul!».

⁶³ *Saggi*, III, XIII, p. 2042/2043: «J'ai maintes fois pris plaisir, étant en sûreté et délivré de ces accidents dangereux, de les communiquer aux médecins, comme naissant lors en moi: Je souffrais l'arrêt de leurs horribles conclusions bien à mon aise: et en demeurais de tant plus obligé à Dieu de sa grâce, et mieux instruit de la vanité de cet art».

⁶⁴ *Cfr.*, *Saggi*, III, XIII, p. 2043.

⁶⁵ *Saggi*, III, XIII, p. 2056/2057: «c'est le seul bénéfice de la vieillesse: la dernière mort en sera d'autant moins pleine et nuisible: elle ne tuera plus qu'un demi ou un quart d'homme. Voilà une dent qui me vient de choir, sans douleur, sans effort, c'était le terme naturel de sa durée: et cette partie de mon être, et plusieurs autres, sont déjà mortes: autres, demi-mortes, des plus actives, et qui tenaient le premier rang pendant la vigueur de mon âge. C'est ainsi que je fonds et échappe à moi».

⁶⁶ *Ib.*: «Il y a des mouvements en nous inconstants et inconnus: car des raiforts, pour exemple, je les ai trouvés premièrement commodes, depuis, fâcheux, à présent derechef commodes».

FABIO A. SULPIZIO

ha avuto il maggior seguito e i seguaci più nobili. Pirrone ed altri scettici o efettici, le cui opinioni parecchi antichi hanno ritenuto tratte da Omero, dai sette saggi, da Archiloco, da Euripide, e vi aggiungono Zenone, Democrito, Senofane, dicono di essere ancora in cerca della verità. Essi ritengono che coloro che pensano di averla trovata s'ingannano infinitamente; e che c'è anche una vanità troppo sfacciata in quella seconda posizione che afferma che le forze umane non sono capaci di raggiungerla. Poiché questo stabilire la misura della nostra forza, questo conoscere e giudicare la difficoltà delle cose, è una scienza grande e sublime della quale dubitano che l'uomo sia capace [...]. L'ignoranza che si conosce, che si giudica e che si condanna non è ignoranza totale: per esserlo, bisogna che ignori se stessa. Sicché la professione dei pirroniani è ondeggiare, dubitare e cercare, non ritenersi sicuri di nulla, non rispondere di nulla. Delle tre attività dell'anima, l'immaginativa, l'appetitiva e la consenziente, essi ammettono le prime due; l'ultima la sospendono e la mantengono in equilibrio, senza la benché minima inclinazione o approvazione in un senso o nell'altro⁶⁷.

Pirrone è il filosofo – insieme a Socrate – che più identifica, secondo Montaigne, il giusto atteggiamento nei confronti della debole natura della nostra ragione⁶⁸. La sovranità del giudizio viene confermata nell'unica forma possibile: nella affermazione della libertà morale, la stessa libertà morale che permetteva a Montaigne di disapprovare il dominio (subito o imposto) e che contemporaneamente lo spingeva a riconoscere l'autorità delle leggi. Del resto, l'insegnamento di Socrate era anche stato quello di accettare le leggi della propria città e il *Critone* ricorda a Montaigne che il vero dovere, la vera virtù, consiste nel saper riconoscere che il giusto non coincide con il diritto e sottomettersi ad esso. Ecco perché Socrate accetta la condanna e non fugge, ecco perché l'autorità delle leggi comunque va rispettata, ecco infine, perché in certa misura la filosofia di Socrate – come quella di Pirrone, sembra quasi abolire se stessa. In più occasioni, infatti, il filosofo scettico viene ricordato in quell'episodio che più di tutti mostra l'inutilità di una ragione incapace di offrire all'uomo consolazione. La riflessione sulla morte – e sul timore di essa – dice ad esempio molto sulla nostra ragione e sulla funzione della filosofia:

Se volessi infilar qui un lungo elenco di quanti, di ogni sesso e condizione e di ogni setta, nei secoli più felici, hanno o atteso la morte con fermezza o l'hanno cercata di loro volontà: e cercata non solo per fuggire i mali di questa vita, ma alcuni per fuggire semplicemente la sazietà di vivere, e altri per la speranza d'una migliore condizione altrove, non ne verrei mai a capo. E il loro numero è così infinito, che in verità mi sarebbe più facile fare una lista di quelli che ne hanno avuto paura. Questo soltanto. Il filosofo Pirrone, trovandosi un giorno di grande tempesta su un battello, mostrava a quelli che vedeva più atterriti intorno a lui un porco, che si trovava lì, per nulla preoccupato di quella burrasca, e con quest'esempio li incoraggiava. Oseremo dunque dire che quella prerogativa della ragione, della quale tanto ci ralleghiamo, e in considerazione della quale ci riteniamo padroni e sovrani del resto delle creature, sia stata messa in noi per il nostro tormento? A che serve la conoscenza delle cose, se perdiamo così il riposo e la tranquillità che avremmo se ne fossimo privi, e se essa ci mette in una condizione peggiore di quella del porco di Pirrone? L'intelligenza che ci è stata data per nostro maggior bene, l'impiegheremo alla nostra rovina, opponendoci ai disegni della natura e all'universale

⁶⁷ *Saggi*, II, XII, p. 909.

⁶⁸ *Saggi*, II, XXIX, p. 1300/1301: Pirrone, «colui che costruì una così bizzarra scienza dell'ignoranza, tentò, come tutti gli altri veri filosofi, di far corrispondere la propria vita alla propria dottrina. E poiché riteneva la debolezza del giudizio umano tanto estrema da non poter prendere una decisione o seguire un'inclinazione, e voleva tenerlo sospeso in perpetuo equilibrio, considerando e accogliendo tutte le cose come indifferenti, si racconta che mantenesse sempre lo stesso atteggiamento e la stessa espressione» («celui qui bâtit de l'ignorance une si plaisante science, essaya, comme tous les autres vraiment philosophes, de faire répondre sa vie à sa doctrine. Et parce qu'il maintenait la faiblesse du jugement humain être si extrême que de ne pouvoir prendre parti ou inclination : et le voulait suspendre perpétuellement balancé, regardant et accueillant toutes choses comme indifférentes, on conte qu'il se maintenait toujours de même façon et visage»).

Trattare l'ombra come cosa calda
 Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

ordine delle cose, che vuole che ciascuno usi i suoi strumenti e mezzi per il proprio vantaggio⁶⁹

Come provare a orientare la nostra ragione, come fare in modo che la nostra intelligenza non si riduca a uno strumento di tormento? Ci sono timori che indubbiamente colpiscono le anime deboli⁷⁰, ma è proprio alla forza morale che – indipendentemente dalla debole ragione dell'uomo – Montaigne affida la realizzazione di una vita filosofica. Pirrone non è un essere astratto ma un uomo e come ogni uomo⁷¹ soffre e gioisce e conosce anche i limiti della sua dottrina.

Non ha senso chiedere all'uomo ciò che va oltre le sue capacità, e solo uomini eccezionali sono capaci di resistere non al timore della morte ma alla sofferenza. Riprendendo temi epicurei e lucreziani Montaigne non esita a depotenziare l'idea della morte perché anche quest'ultima in realtà è solo una costruzione della nostra ragione e quindi è soggetta a quelle critiche che abbiamo visto rivolgere a tutte le precedenti pretese della ragione:

Daremo ad intendere alla nostra pelle che i colpi di staffile le fanno il solletico? E al nostro gusto che l'aloè sia del vino delle Graves? Il porco di Pirrone è qui della nostra compagnia. È, sì, senza paura di fronte alla morte, ma se uno lo batte grida e si agita. Forzeremo dunque la comune tendenza naturale, che si può vedere in tutto ciò che è vivente sotto il cielo, di tremare sotto il dolore? Perfino gli alberi sembrano gemere ai colpi che sono loro inflitti. La morte si sente solo per ragionamento, poiché è questione d'un istante⁷².

Anche se la scienza facesse veramente ciò promette, anche se riuscisse smussare e mitigare l'asprezza delle disgrazie che ci perseguitano, continua Montaigne, non farebbe altro che replicare quel che fa l'ignoranza con molta maggiore semplicità e forza. E di nuovo ricorda «il filosofo Pirrone» che «mentre in

⁶⁹ Saggi, I, XIV, p. 88/89: «Ceci seulement: Pyrrhon le philosophe, se trouvant un jour de grande tourmente dans un bateau, montrait à ceux qu'il voyait les plus effrayés autour de lui et les encourageait par l'exemple d'un pourceau, qui y était, nullement soucieux de cet orage. Oserons-nous donc dire que cet avantage de la raison, de quoi nous faisons tant de fête, et pour le respect duquel nous nous tenons maîtres et empereurs du reste des créatures, ait été mis en nous pour notre tourment? A quoi faire la connaissance des choses, si nous en perdons le repos et la tranquillité où nous serions sans cela, Et si elle nous rend de pire condition que le pourceau de Pyrrhon? L'intelligence qui nous a été donnée pour notre plus grand bien, l'emploierons-nous à notre ruine, combattant le dessein de nature et l'universel ordre des choses, qui porte que chacun use de ses outils et moyens pour sa commodité?».

⁷⁰ Saggi, III, XIII, p. 2047: «Temere i rischi comuni che riguardano una così gran folla, non osare quello che osano tante specie di animi, è proprio di un cuore debole e basso oltre misura. La compagnia rassicura perfino i fanciulli. Se altri vi superano in scienza, in grazia, in forza, in fortuna, avete cause esterne con cui prendervela; ma di ceder loro in fermezza d'animo, dovete prendervela solo con voi».

⁷¹ Saggi, II, XII, p. 914/915: «Lo descrivono stupido e immobile, dedito a un modo di vita selvatico e insocievole, che si lascia urtare dai carri, corre incontro ai precipizi, rifiuta di adattarsi alle leggi. Questo è un esagerare la sua dottrina. Non ha voluto farsi né pietra né tronco: ha voluto essere un uomo vivo, che discorre e ragiona, gode di tutti i piaceri e vantaggi naturali, mette in opera e si serve di tutte le sue parti corporali e spirituali con norma esatta e sicura. Quanto ai privilegi fantastici, immaginari e falsi che l'uomo ha usurpato, di dominare, di ordinare, di stabilire la verità, egli in buona fede vi ha rinunciato e li ha abbandonati» («Ils le peignent stupide et immobile, prenant un train de vie farouche et inassociable, attendant le heurt des charrettes, se présentant aux précipices, refusant de s'accommoder aux lois. Cela est enchérir sur sa discipline. Il n'a pas voulu se faire pierre ou souche: il a voulu se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant de tous plaisirs et commodités naturelles, embesognant et se servant de toutes ses pièces corporelles et spirituelles en règle et droiture. Les privilèges fantastiques, imaginaires et faux que l'homme s'est usurpé, de régenter, d'ordonner, d'établir la vérité, il les a de bonne foi renoncés et quittés»).

⁷² Saggi, I, XIV, p. 90/91: «Férons-nous accroire à notre peau que les coups d'étrivière le chatouillent? Et à notre goût que l'aloès soit du vin de graves? Le pourceau de Pyrrhon est ici de notre écot. Il est bien sans effroi à la mort, mais si on le bat, il crie et se tourmente: Forcerons-nous la générale habitude de nature, qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur? Les arbres mêmes semblent gémir aux offenses qu'on leur fait. La mort ne se sent que par le discours, d'autant que c'est le mouvement d'un instant».

FABIO A. SULPIZIO

mare correva i rischi di una grande burrasca, mostrava a quelli che erano con lui, come esempio da imitare, soltanto la sicurezza di un porco che viaggiava con loro e guardava quella tempesta senza spavento»⁷³. Perché appunto poi tutti gli insegnamenti della filosofia ci riconducono all'abolizione della stessa filosofia, dello stesso sapere. Perché un bambino sopporta con molta maggiore forza un'operazione se non in virtù proprio dell'ignoranza?⁷⁴ Il punto è che l'uomo non riesce a giungere ad alcuna vera conoscenza di sé perché è opaco a sé stesso:

Se l'uomo non si conosce, come può conoscere le sue funzioni e le sue forze? Non già che forse qualche vera cognizione non alberghi in noi, ma è per caso. E poiché gli errori entrano nella nostra anima per la stessa via, allo stesso modo e con lo stesso procedimento, essa non ha modo di distinguerli né di discernere la verità dalla menzogna⁷⁵.

La conoscenza che l'uomo ha di se stesso è una conoscenza sempre casuale e transitoria, e le infinite dispute che ci sono state tra i filosofi sulla questione del sommo bene, disputa dalla quale, secondo i calcoli di Varrone, nacquero duecentottantotto sette⁷⁶, sembrano di nuovo condurci dai pirroniani, i quali dicono che il sommo bene è l'atarassia, cioè l'immobilità del giudizio, non intendendo però dirlo in modo affermativo. Piuttosto, commenta Montaigne, è lo stesso impulso della loro anima che fa loro fuggire i precipizi e ripararsi dall'umidità della sera che presenta loro quest'idea e gliene fa rifiutare un'altra⁷⁷.

Giungere all'atarassia, però, è forse troppo difficile per l'uomo e contrario alla sua natura. Le nostre vite individuali e le nostre vicende collettive sono soggette alla fortuna⁷⁸, e possiamo fare affidamento solo su una debole ragione che cerca di orientarsi tra fatti e possibilità, nella straordinaria varietà delle vicende umane:

I ragionamenti sono miei, e si reggono sulla prova della ragione, non dell'esperienza. Ciascuno vi può aggiungere i propri esempi. E chi non ne ha, non deve credere che non ve ne siano, visto il numero e la varietà dei casi⁷⁹.

Alcuni autori, spiega Montaigne, vogliono raccontare i fatti mentre egli, se potesse, vorrebbe parlare di ciò che può accadere. E, a questo punto, che l'esempio che usa sia una semplice ombra o cosa concreta, non cambia nulla. Del resto Euripide si chiede «se la vita che viviamo sia vita, o se sia vita quello che chiamiamo morte»⁸⁰ e noi «non abbiamo alcuna comunicazione con l'essere, poiché ogni natura umana è sempre a

⁷³ Saggi, II, XII, p. 884/885: «Le philosophe Pyrrhon courant en mer le hasard d'une grande tourmente, ne présentait à ceux qui étaient avec lui à imiter que la sécurité d'un porceau qui voyageait avec eux, regardant cette tempête sans effroi».

⁷⁴ Cfr., *ib.*

⁷⁵ Saggi, II, XII, p. 1030/1031: «Si l'homme ne se connaît, comment connaît-il ses fonctions et ses forces? Il n'est pas à l'aventure que quelque notice véritable ne loge chez nous, mais c'est par hasard. Et d'autant que par même voie, même façon et conduite, les erreurs se reçoivent en notre âme, elle n'a pas de quoi les distinguer, ni de quoi choisir la vérité du mensonge».

⁷⁶ Cfr., Saggi, II, XII, p. 1065.

⁷⁷ Cfr. *ib.*

⁷⁸ TULLIO GREGORY, *Michel de Montaigne o della modernità*, Pisa, Edizioni della Normale, 2016, p. 84: «Tanto più forte è la polemica contro l'orgogliosa presunzione dell'uomo, più decisa è nelle pagine di Montaigne l'accentuazione dell'universale vicissitudine che chiude in cerchio uomini e cose, regni e imperi, dottrine e costumi». Dello stesso autore, cfr. *Vie della modernità*, Firenze, Le Monnier, 2016.

⁷⁹ Saggi, I, XXI, p. 184/185: «Les discours sont à moi, et se tiennent par la preuve de la raison, non de l'expérience: Chacun y peut joindre ses exemples: Et qui n'en a point, qu'il ne laisse pas de croire qu'il en est, vu le nombre et variété des accidents».

⁸⁰ Saggi, II, XII, p. 958/959: «si la vie que nous vivons est vie, ou si c'est ce que nous appelons mort, qui soit vie».

Trattare l'ombra come cosa calda
Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne

metà fra il nascere e il morire, non manifestando di sé che un'oscura apparenza e un'ombra, e un'opinione incerta e fragile»⁸¹. A questo punto il raggiungimento dell'atarassia fa il paio con l'ormai conclamata impossibilità di andare oltre l'ombratilità del mondo. La filosofia, come poco sopra ricordato, abolisce se stessa e a Montaigne – ma anche al lettore – non resta che ricordarsi come l'arte non possa in realtà fornire alcun sostegno alla ricerca dell'uomo. A volte, semplicemente, si incontra quel che si cerca come si incontra casualmente se stessi, e al filosofo, all'uomo succede come al pittore Protogene il quale «terminata la figura di un cane stanco e spossato, che giudicava soddisfacente in ogni altra parte, non riuscendo tuttavia a dipingere come voleva la schiuma e la bava, irritato contro l'opera sua, prese la spugna e, imbevuta com'era di diversi colori, la gettò contro il quadro per cancellare tutto; la fortuna diresse il colpo proprio sulla bocca del cane e completò ciò a cui l'arte non era potuta arrivare»⁸².

Così, la sostanza della vita umana – intrisa di profondo controfinalismo e anti-antropocentrismo – sembra davvero ridursi ai versi di Sofocle che Montaigne aveva fatto incidere sulle travi della sua biblioteca:

Poiché vedo che tutti quanti siamo / non siamo nulla più che fantasmi o un'ombra leggera.⁸³

⁸¹ Saggi, II, XII, p. 112/113: «Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion».

⁸² Saggi, I, XXXIV, p. 400/401: «Cettui-ci ayant parfait l'image d'un chien las et recru, à son contentement en toutes les autres parties, mais ne pouvant représenter à son gré l'écume et la bave, dépité contre sa besogne, prit son éponge, et comme elle était abreuvée de diverses peintures, la jeta contre, pour tout effacer: la fortune porta tout à propos le coup à l'endroit de la bouche du chien, et y parfournit ce à quoi l'art n'avait pu atteindre». L'esempio lo troviamo in Sesto Empirico, *Schizzi Pirroniani*, I, 12.

⁸³ Bibliografia:

MIGUEL ABENSOUR, *Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire?*, «Réfractio», 17 (2006), pp. 65-84.

GIORGIO AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

ARISTOTELE, *La metafisica*, introduzione, traduzione e parafrasi di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1989.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE – VINCENT CARRAUD, *Les Essais de Montaigne dans les Archives du Saint-Office*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, a cura di Jean-Louis Quantin e Jean-Claude Waquet, Genève, Droz, 2007, pp. 79-96.

ANNA MARIA BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998.

ADAM BLACKWOOD, *Adversus Georgii Buchani dialogum, De jure regni apud Scotos, pro regibus apologia*, Pictavis, apud Franciscum Pagaeum typographum regium, Parisiis, apud Arnoldum Sittart, sub scuto Coloniensi monte diui Hilarij, 1588.

ADAM BLACKWOOD, *Martyre de la Roynie d'Escosse douairiere de France. Contenant le vray discours des traions a elle faictes a la suscitation d'Elizabet Angloise, par lequel les mensonges, calomnies et faulses accusations dressees contre ceste tresuertueuse, trescatholique et tresillustre princesse sont esclarcies et son innocense aeree. Sont adioustees deux oraisons funebres, l'une latine, et l'autre françoise: et vn liure de poemes latins et françois. Le tout sur le mesme subiect*, A Edimbourg [i.e. Parigi], chez Jean Nafeild, 1587 (En Anvers, chez Gaspar Fleysben, 1588).

ADAM BLACKWOOD, *De coniunctione religionis et imperii libri duo, quibus coniurationum traducuntur insidiae fuco religionis adumbratae. Ad illustrissimam serenissimamque principem, D. Mariam Scotiae Reginam, & Galliae dotariam*, Parisiis, Apud Michaellem de Roigny, 1575.

JEAN BODIN, *Exposé du droit universel*, text traduit par Lucien Jerphagnon, commentaire par Simone Goyard-Fabre, notes par René-Marie Rampelberge, Paris, Puf, 1985.

GEORGE BUCHANAN, *Opera omnia. Historica, chronologica, juridica, politica, satyrica et poetica*, Lugduni Batavorum, apud Johannem Arnoldum Langerak, 1725.

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discorso sulla servitù volontaria*, a cura di Enrico Donaggio, con interventi di Miguel Benasayag e Migue Abensour, Milano, Feltrinelli, 2015

JACQUES DERRIDA, *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

HUGO FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968.

FRANCO GIACONE, *Les Essais furent-ils cenurés par Rome en 1581?*, «Studi Francesi», 59 (2015), pp. 3-21.

FABIO A. SULPIZIO

-
- TULLIO GREGORY, *Michel de Montaigne o della modernità*, Pisa, Edizioni della Normale, 2016.
- TULLIO GREGORY, *Vie della modernità*, Firenze, Le Monnier, 2016.
- PAOLO GROSSI, *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Milano, Giuffrè, 1998.
- ETTORE LOJACONO, *Spigolature sullo scetticismo: la sua manifestazione all'inizio della modernità, prima dell'uso di Sesto Empirico. I sicari di Aristotele*, con una Prefazione di G. Belgioioso, Saonara, Il Prato, 2011.
- JEAN-LUC MARION – VINCENT CARRAUD (a cura di), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, Puf, 2004.
- MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, traduzione di F. Garavini, riveduta e corretta sull'edizione critica dell'esemplare di Bordeaux stabilita da A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012.
- GIANNI PAGANINI, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.
- GIANNI PAGANINI, *Skepsis: le debat des modernes sur le scepticisme: Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008.
- GIANNI PAGANINI, *Montaigne, Sanches e la conoscenza attraverso i fenomeni. Gli usi moderni di un paradigma antico*, in Mario De Caro – Emidio Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma, Carocci, 2007.
- NICOLA PANICHI, *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010.
- NICOLA PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004.
- BLAISE PASCAL, *Pensieri*, a cura di Adriano Bausola, con testo a fronte, Milano, Rusconi, 1993.
- RICHARD H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- DIEGO QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- RENZO RAGGHIANI, *Introduzione a Montaigne*, Roma-Bari, Laterza 2001.
- SAVERIO RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma Salerno, 2008.
- PAOLO SLOGNO, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, Franco Angeli, 2010.
- JEAN STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982 (tr. it. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Bologna, Il Mulino, 1984).
- STEFANO VISENTIN, *Potere del nome e potenza del linguaggio. Il Discorso sulla servitù volontaria di Etienne de la Boétie*, in «Isonomia», 2007, pp. 1-26.

Emanuela Scribano*

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle¹

Abstract. Les Septièmes Objections et Réponses sont souvent négligées dans les études sur Descartes. Nous nous proposons ici de montrer que ce texte est une source précieuse pour comprendre la stratégie cartésienne pour la sortie du doute et au même temps pour dissoudre l'objection de cercle vicieux.

Abstract. *The Seventh set of objections and replies is a rather neglected text in the studies on Descartes. Here, I aim to show that this text includes important cues and clues for identifying the Cartesian strategy in solving the skeptical doubt and dissolving the vicious circle.*

Mots-clés : Descartes / Bourdin / Doute

Keywords : Descartes / Bourdin / Doubt

Dans la longue histoire des accusations portées à l'encontre de Descartes et de ses défenses concernant le cercle dans lequel il serait tombé en essayant de trouver une issue au doute radical mis en place dans la première Méditation, il se trouve un texte de Descartes qui n'a presque jamais fait l'objet d'une analyse substantielle. Il s'agit des Septièmes Objections et Réponses. Tout se passe comme si le mépris de Descartes envers l'auteur de ces Objections, le Père Bourdin, avait élevé une barrière entre ce texte et les commentateurs². Pourtant, comme je tenterai de le montrer, ce texte fournit des éléments importants permettant de préciser les limites du doute amorcé dans la première Méditation et, dans le même temps, d'éclaircir la stratégie cartésienne mise en place pour s'en délivrer.

* Università Ca' Foscari, Venezia

¹ Je tiens à remercier vivement Laurence Devillairs pour la précieuse relecture de ce texte aussi bien que pour ses pertinentes remarques.

² Voir ROGER ARIEW, *Sur les "Septièmes réponses"*, dans JEAN-MARIE BEYSSADE, JEAN-LUC MARION, *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF 1994, pp. 123-139, p. 124: «Les Septièmes Objections du P. Bourdin sont les objections aux Méditations de Descartes qui ont le moins réussi, celles qui ont été les moins estimées et les moins lues». D'ailleurs Ariew est de l'avis que «les réponses de Descartes à Bourdin ne sont pas convaincantes», *ibid.*, p. 139. Voir aussi du même auteur *Bourdin and the 7th Objections*, in R. Ariew et al. (éd.) *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago, University of Chicago Press 1995, pp. 208-226. GRANLUCA MORI souligne la valeur historique des Septièmes Objections et Réponses sur la question du scepticisme, même s'il constate un affaiblissement du doute dans les réponses de Descartes. Voir *Cartesio*, Roma, Carocci 2010, pp. 189-196. Fait exception J.-M. BEYSSADE, *Sur le cercle cartésien*, in Id., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF 2001, pp. 211-234, pp. 221-222. En général, sur la question du rapport de Descartes au scepticisme des contemporains, voir GIANNI PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin 2008, pp. 229-263.

EMANUELA SCRIBANO

1. Que veut dire *de omnibus dubitare*?

On commencera par se consacrer à la manière dont Descartes répond à l'accusation que lui fait Bourdin d'avoir ouvert la porte à un scepticisme aussi indépassable qu'outré. Cette objection, diversement déclinée par Bourdin, a le pouvoir de jeter Descartes dans un état de profonde exaspération.

Pour remettre en cause la démarche cartésienne, Bourdin commence par faire valoir que «rien» – «Rien, dites-vous, rien du tout»³ – n'est «exempt des ruses» du «mauvais génie» imprudemment invoqué par Descartes. En exempter par la suite un certain nombre de vérités s'apparenterait – c'est ce que Bourdin tient à montrer – à un tour de passe-passe. Une fois instauré, le doute doit rester valable jusqu'à la fin du parcours. La réponse de Descartes est, dans son détail, significative:

[...] cet homme fort exact interprète tellement ce mot-là, *rien*, que de ce que j'ai dit une fois dans ma première Méditation, où je supposais n'apercevoir aucune chose clairement et distinctement, qu'il n'y avait rien dont il ne me fût permis de douter, il conclut que je ne puis aussi connaître rien de certain dans les suivantes ; comme si les raisons que nous avons quelquefois de douter d'une chose n'étaient pas valables ni légitimes si elles ne prouvaient aussi que nous en devons toujours douter⁴.

La stratégie déployée par Descartes dans ce texte se constitue premièrement autour d'une traduction de l'objection de Bourdin : dire que «rien» n'est exempté de doute signifie, selon Bourdin, que le doute est tel qu'il doive être valable «toujours», quel que soit la qualité épistémique de son objet. Dans un second temps, Descartes conteste cette interprétation en tant qu'elle prétend expliquer le doute mis en œuvre dans la première Méditation. Si rien n'échappe au doute dans la première Méditation, c'est parce qu'au début du parcours, rien n'est clair et distinct. Autrement dit, la légitimité et l'extension du doute dépendent bien de la qualité épistémique de son objet. Le doute s'étend à toutes les propositions qui ne sont pas claires et distinctes, et, au début du parcours méditatif, on suppose que toutes les propositions qu'on a assumées comme vraies ne soient pas telles. A mesure qu'elles deviennent claires et distinctes – ce qui arrive au fur et à mesure que la démarche méditative se déploie – le domaine du doute, par voie de conséquence, se restreint.

À prendre ce texte à la lettre, il faudrait dire que si le doute est universel dans la première Méditation, c'est que rien n'y est conçu clairement et distinctement. On trouve une déclaration du même ordre en réponse à Bourdin qui demande si les principes mêmes qui permettront à Descartes de sortir du doute, principes qui constituent selon lui d'«anciennes opinions», sont également «rejetés sans scrupule» comme faux:

[...] il ne voit pas que l'abdication [des anciennes opinions] ne regarde que celui qui ne conçoit pas encore clairement et distinctement quelque chose ; comme, par exemple, les sceptiques, auxquels cette abdication est

³ FA II, p. 952, AT VII, p. 455, (B, pp. 1250-1251). Les références sont données à l'édition Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin 1964-74 abrégée en AT, à l'édition de Ferdinand Alquié, *Oeuvres philosophiques*, 3 t., Paris, Garnier 1963-73 abrégée en FA et à l'édition de Giulia Belgioioso, *Opere*, Milano, Bompiani 2009 abrégé en B.

⁴ FA II, p. 959, AT VII, p. 460 (B, pp. 1258-1259). C'est nous qui soulignons.

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle

familière, en tant que sceptiques, n'ont jamais rien conçu clairement ; car, du moment qu'ils auraient conçu clairement quelque chose, ils auraient cessé d'en douter et d'être en cela sceptiques⁵.

En ce sens, on ne doute pas «de tout» *simpliciter*; on ne doute «de tout» que sous la *supposition* que «rien» n'est clair et distinct.

Et pourtant, dans la première Méditation, on trouve bien des connaissances claires et distinctes parmi celles qui sont soumises au doute. C'est le cas des opérations simples des mathématiques, comme $2+3=5$. Il convient donc de tenter de concilier la présence de propositions apparemment claires et distinctes parmi celles soumises au doute dans la première Méditation et la déclaration suivant laquelle on ne doute, au début de l'entreprise méditative, que des propositions qui ne sont ni claires ni distinctes. C'est sur ce point, celui du rapport entre le doute et la clarté et la distinction, que les Septièmes Réponses apportent des précisions importantes.

2. Paraître et être clair et distinct

En deux occurrences au moins, Descartes réagit avec une particulière violence (en accusant directement l'intelligence de Bourdin) à des reformulations de son objecteur, lesquelles pourraient passer, aux yeux d'un lecteur pressé, pour à peu près inoffensives. On verra que cette irritation obéit dans les deux cas aux mêmes raisons.

Bourdin attribue à Descartes la thèse suivant laquelle «les choses qui sont tout à fait certaines [...] sont telles, qu'à ceux même qui dorment ou qui sont fous, elles ne peuvent jamais paraître douteuses»⁶.

Descartes a bien écrit, dans la première Méditation, que «soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés»⁷. La reformulation de Bourdin ne paraît pas si incorrecte que la réaction de Descartes le suppose. Il reste que Descartes la refuse violemment:

Je ne sais par quelle analyse cet homme subtil a pu déduire cela de mes écrits; car je ne me ressouviens point d'avoir jamais rien pensé de tel, même en rêve. Il est bien vrai qu'il eût pu conclure de mes écrits que tout ce qui est clairement et distinctement conçu par quelqu'un est vrai, encore que celui-là cependant puisse douter s'il dort ou s'il veille, ou même aussi, si l'on veut encore qu'il dorme ou qu'il ne soit pas en son bon sens; parce que rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui que ce soit qu'il ne soit tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire qu'il ne soit vrai. Mais parce qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui *semble* et *paraît* seulement l'être, je ne m'étonne pas que ce bon homme prenne ici l'un pour l'autre⁸.

Que reproche ici Descartes à Bourdin? D'avoir affirmé que ce qui *paraît* certain doit également

⁵ FA II, p. 977, AT VII, pp. 476-477 (B, pp. 1280-1281).

⁶ FA II, p. 954, AT VII, p. 457 (B, pp. 1252-1253).

⁷ AT IX-1, p. 16.

⁸ FA II, pp. 960-961, AT VII, pp. 461-462 (B, pp. 1258-1260). C'est nous qui soulignons.

EMANUELA SCRIBANO

être certain, et d'avoir tenté une sortie hors du doute au travers d'un glissement illégitime de ce qui *paraît* certain à ce qui *est* certain. Ce n'est qu'au prix de cette prétendue assimilation que Bourdin peut reprocher à Descartes d'avoir présenté l'absence de doutes pour le fou ou le rêveur comme la preuve qu'on a affaire à une parfaite certitude. Dans sa réponse, Descartes se trouve au contraire d'accord avec Bourdin pour dire que, si, de la clarté et de la distinction d'une proposition à sa vérité, la conséquence est bonne, en revanche, de l'apparence de clarté et de distinction à la clarté et à la distinction véritables (et donc à la vérité), elle ne saurait l'être.

Cet échange renseigne de manière manifeste sur la conduite adoptée par Descartes concernant la clarté de ce qui est mis en doute dans la première Méditation. Le maintien d'une différence entre «être clairement conçu» et «paraître clairement conçu» est indispensable à la formulation de son entreprise. Feindre que Descartes ignore cette différence serait pure malhonnêteté – ainsi s'explique le ton irrité de la réponse.

Dans le même sens, Descartes prend le temps de souligner ce qu'il estime être une imprécision caractérisée dans la reformulation qu'opère Bourdin de sa démarche⁹. Bourdin met en effet dans la bouche de «son» Descartes la clause suivante: «puisque toutes les choses [...] que j'ai sues jusques ici sont douteuses».

Descartes accuse directement son adversaire de se précipiter (ou de le précipiter sans y prendre garde) dans une contradiction pure et simple:

Il a mis ici *que j'ai sues* pour *que j'ai cru savoir*; car il y a de la contrariété entre ces termes, *que j'ai sues*, et *sont douteuses*, à laquelle sans doute il n'a pas pris garde; mais il ne faut pas pour cela lui imputer à malice, car autrement il ne l'aurait pas si légèrement touchée qu'il a fait¹⁰.

Ainsi Bourdin traduit, à plusieurs reprises, «apparence de savoir» par «savoir»; au même temps ce qui disparaît de sa reformulation, c'est la distinction entre «que j'ai sues» et «que j'ai cru savoir». Si l'on prend à la lettre ces distinctions, et qu'on les applique à la démarche méditative, il s'ensuit que rien de ce qui a pu être mis en doute n'était l'objet d'un savoir – ce qui serait directement contradictoire –, mais que seul l'a été ce qui relevait d'une *apparence* de savoir. Descartes reproche donc Bourdin de méconnaître la distinction entre «être» et «paraître», une distinction qu'il juge fondamentale pour comprendre la logique du doute.

Descartes se récrie-t-il à bon droit? Autrement dit, les *Méditations* font-elles effectivement, et explicitement, cette distinction qu'il accuse Bourdin de n'avoir pas su lire? Et comment devons-nous, quant à nous, en tenir compte?

On peut se reporter à la Méditation V pour obtenir confirmation du premier point. Le passage est bien connu:

Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature,

⁹ FA II, p. 966, AT VII, pp. 466-467 (B, pp. 1266-1267).

¹⁰ FA II, p. 975, AT VII, pp. 472-473 (B, pp. 1274-1275).

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle

que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie ; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions¹¹.

Le paragraphe qui suit immédiatement fait, sur le modèle de la proposition «les angles du triangle sont égaux à deux droits», la distinction précise entre la certitude invincible de la vérité de cette proposition, aussi longtemps que je la considère avec attention, et la possibilité, hors de cette considération attentive, de penser «que je me [peux] aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre [me puto percipere] avec le plus d'évidence»¹². Le doute s'exerce, non sur ce que je *perçois* clairement, mais uniquement sur ce que je *pense clairement percevoir*. Ainsi, les *Méditations* – le texte latin est sur ce point très clair – font usage d'une distinction nette entre «percevoir» et «penser percevoir»¹³.

Le début de la troisième Méditation, s'il en était besoin, le confirme, en mettant en œuvre une distinction parfaitement semblable:

Lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblable, ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies? Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses *qui me semblent* les plus manifestes¹⁴.

«*Quæ manifestissima viderentur*», déclare le latin. La suite immédiate formule la possibilité que Dieu puisse faire «facilement», s'il le veut, «que je m'abuse même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande», littéralement «que je pense voir très évidemment avec les yeux de l'esprit» (*ut errem, etiam in iis quæ me puto mentis oculis quàm evidentissime intueri*). La suite du paragraphe fait encore usage des mêmes formules, en parlant de la force de persuasion sur mon esprit des *res, quas valde clare percipere arbitror*. Il ne fait donc aucun doute que Descartes a pris soin, dès le texte des *Méditations*, et sans attendre les *Objections*, de respecter scrupuleusement les distinctions qu'il accuse Bourdin de ne pas faire, ou de ne pas voir.

Il convient alors de s'interroger sur ce qui rend une proposition claire et distincte et sur ce qui fait que la clarté et la distinction soit seulement apparente. Le passage de la cinquième Méditation qu'on vient de citer indique une voie qui peut se révéler fructueuse. Descartes y revenait sur les propositions qu'il concevait clairement et distinctement: «Lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent

¹¹ AT IX-1, p. 55 (AT VII, pp. 69, B, pp. 772-773).

¹² FA II, p. 478, AT IX-1, p. 55 (AT VII, p. 70, B, pp. 772-773). C'est nous qui soulignons.

¹³ Jean-Marie Beyssade a bien souligné l'importance de cette distinction. Voir *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion 1979, pp. 54-60.

¹⁴ FA II, p. 432, AT IX-1, p. 28. C'est nous qui soulignons. (AT VII, pp. 35-36, B, pp. 728-729).

EMANUELA SCRIBANO

le nombre de cinq, et autres choses semblables, *ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies?*» Mais la clarté et la distinction de ces propositions se transformaient immédiatement en une *apparence* de clarté dès que la tromperie divine était évoquée: «Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses *qui me semblent* les plus manifestes»¹⁵.

Ce passage permet de formuler l'hypothèse de lecture suivante: pour savoir si les propositions qui *paraissent* claires et distinctes sont réellement telles, on doit s'attacher à vérifier si elles résistent ou non à des raisons de douter. Une proposition qui admet une raison de douter est toujours une proposition qui, tout en gardant son apparence de clarté, ne peut pas être tenue pour telle en réalité. Le passage de la cinquième Méditation constitue le meilleur soutien apporté à cette interprétation. En effet, une démonstration géométrique qui était censée être claire et distincte quand elle était présente à un esprit attentif subit une rétrogradation à une *apparence* de clarté et de distinction dans la mesure où le souvenir de l'évidence laisse psychologiquement la place au doute¹⁶.

3. Clarté et distinction et raisons de douter

La démarche suivante sera de s'interroger sur ce qui permet au doute de surgir et de s'exercer. Le doute est-il possible parce que la proposition n'est pas claire, ou, à l'opposé, la proposition n'est pas claire parce que le doute est encore possible ? Autrement dit, faut-il chercher dans les propositions elles-mêmes les raisons de leur clarté ou de leur manque de clarté? Pour répondre à cette question, il faut distinguer soigneusement entre les deux catégories de propositions qui ne sont pas claires et distinctes: les propositions obscures et confuses et celles qui *paraissent* claires et distinctes. Cette distinction est justifiée par le fait que ces deux catégories n'ont pas ni les mêmes caractéristiques ni la même réaction face au doute. Dans le cas des propositions obscures et confuses, le manque de clarté est dû à un défaut au sein même des propositions, ce qui ne permet pas de les considérer comme vraies ; c'est le cas en ce qui concerne les idées d'origine sensible. Le doute à leur égard serait alors rendu possible par la présence d'une défaillance dans la clarté de la conception de ce qu'on affirme sur ces idées. Quant à la relation au doute des propositions obscures et confuses, la possibilité d'en douter *révèle* leur confusion et en dépend.

Le texte même des Méditations laisse entrevoir la possibilité d'un parcours inverse en ce qui concerne les propositions qui paraissent claires et distinctes. Il est superflu de souligner qu'il s'agit ici de la question de fond du parcours de validation de la science. Ce qui est un jeu est la légitimité du passage de l'évidence à la vérité. C'est seulement à la condition que l'apparence de clarté et de distinction recoupe

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Je rejoins sur ce point J.-L. MARION, *La "règle générale" de vérité*, ID., *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF 1996, pp. 49-83, pp. 71-74, malgré mon désaccord de fond sur la thèse qui concerne la règle générale. Voir E. SCRIBANO, *Macchine con la mente*, Roma, Carocci 2015, p. 201.

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle

la clarté et la distinction réelles, que l'évidence d'une proposition sera considérée comme suffisante à constituer une science vraie et certaine. Comme on l'a vu, les propositions paraissent claires et distinctes sans qu'on puisse affirmer qu'elles le sont en réalité, non à cause d'un défaut interne, mais en vertu de l'existence d'une raison de douter externe. Il s'agit d'une différence fondamentale : les propositions obscures et confuses peuvent elles aussi paraître claires et distinctes à cause de l'habitude que l'on a de les tenir pour vraies, mais leur analyse les rétrograde au niveau de l'obscurité et de la confusion en tant qu'elles ne supportent pas l'épreuve des jugements de vérité qu'on émet d'habitude à leur égard¹⁷. À l'inverse, l'analyse des propositions qui paraissent claires et distinctes laisse intacte l'apparence de clarté et de distinction aussi bien que l'apparence de légitimité des jugements les concernant.

À l'opposé de ce qui se passe pour les propositions obscures et confuses, les raisons de douter ne révèlent pas mais plutôt *constituent* l'apparence de clarté et de distinction. C'est le cas de toutes les propositions dont on ne parvient pas à douter tant qu'on leur prête attention. De fait, les affirmations de Descartes concernant l'incapacité de l'athée à parvenir à une « vraie et certaine science », dans les secondes Réponses, confirment qu'une connaissance peut paraître claire sans l'être réellement, s'il existe de bons motifs d'en douter¹⁸. Dans ce cas, le passage de l'apparence de clarté à la clarté réelle ne se fait pas au moyen d'une analyse des propositions mises en doute – comme pour les propositions obscures et confuses concernant les idées sensibles –, mais bien plutôt grâce à un examen des raisons de douter. Autrement dit, ce n'est pas la proposition qui doit se modifier pour devenir claire et distincte, la modification intervient au niveau des raisons de doute.

Ce glissement de la proposition en tant que telle aux raisons de doute permet de rendre compte de ce que Bourdin refuse d'accorder, à savoir qu'une raison de douter, tenue au début pour valable, puisse ne plus être tenue pour telle dans la suite du parcours méditatif, et que, par conséquent, une proposition puisse paraître initialement claire et ne pas l'être, mais devenir ensuite telle grâce aux changements intervenus non pas dans la proposition – la proposition $2+3 = 5$ ne subit aucun changement au cours du parcours –, mais dans les raisons de douter formulées à l'encontre de sa vérité.

Nous avons vu que Bourdin refusait d'admettre qu'une raison de douter puisse n'être que provisoirement bonne. La stratégie de Descartes, qu'il affine alors, mais qui était, peut-on légitimement croire, déjà celle des *Méditations*, consiste en un *passage* de l'apparence de clarté et de distinction d'une proposition à la réalité de cette clarté et de cette distinction par la dissolution des raisons de douter, tenues pour valables au début, et rejetées comme invalides à la fin du parcours. L'attention du commentateur doit du coup se déplacer vers ces motifs du doute, et c'est précisément cela que les Septièmes Objections et Réponses montrent mieux qu'aucune autre.

Les remarques de Descartes vont d'ailleurs bien dans ce sens:

¹⁷ Voir *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 35: «Aliud autem quiddam erat quod affirmabam (des objets perçus par le sens), quodque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quod tamen revera non percipiebam...». C'est nous qui soulignons.

¹⁸ AT VII, p. 141 (B, pp. 866-867): «Quod autem Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis, non nego; sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda...». C'est nous qui soulignons.

EMANUELA SCRIBANO

Il est certain que ces raisons-là sont assez fortes pour nous obliger de douter, *qui sont elles-mêmes douteuses et incertaines*, et pour cela ne doivent point être retenues, mais rejetées [...]; elles sont, dis-je, assez fortes, *tandis que nous n'en avons point d'autres qui, en chassant le doute, apportent en même temps la certitude*; et parce que je n'en trouvais aucune de telles dans la première Méditation, bien que je regardasse de tous côtés, et que je méditasse sans cesse, j'ai dit pour cela que les raisons que j'ai eues de douter étaient fortes et mûrement considérées. Mais cela passe la portée de notre auteur; car il a ajouté: «Lorsque vous avez promis de bonnes et fortes raisons, je me suis aussi attendu qu'elles seraient certaines, telles que les demande votre règle»; comme si cette règle qu'il feint pouvait être appliquée aux choses que j'ai dites dans la première Méditation¹⁹.

Ce que montre ce passage de Descartes, c'est que *ce sont les raisons de douter qui doivent elles-mêmes se justifier*. La distinction entre *paraître* et être qui valait pour les perceptions dont je suis le plus aisément persuadé vaut en même façon pour les raisons de douter: elles *paraissent* d'abord bonnes, et l'on montre ensuite qu'elles ne le sont pas.

La stratégie de Descartes s'enrichit alors d'une étape fondamentale. On a vu qu'une proposition peut paraître claire et distincte et ne pas l'être en tant qu'elle admet une raison de douter. Le souvenir d'une démonstration qui s'imposait comme claire et distincte au moment où on la conduisait ouvre un espace psychologique au doute²⁰. L'évidence présente d'une proposition simple peut être mise en question si la règle générale qui affirme que toutes les propositions claires et distinctes sont vraies n'a pas été validée²¹. Si l'espace ouvert par le souvenir est rempli par une *bonne* raison de douter, la démonstration est ravalée au rang de l'apparence de clarté et de distinction. Si la règle générale est encore assujettie au doute, alors l'intuition des propositions simples est rabaissée au rang de l'apparence de clarté et de distinction. On ne sortirait jamais de ce jeu de bascule entre la clarté présente et la rétrogradation à l'apparence de clarté, si bien décrite au début de la troisième Méditation, si les raisons de douter, jugées valables au début du parcours, le restaient à la fin. Or, c'est précisément cela que Descartes affirme être attribué à tort à son parcours méditatif. Ce parcours prévoit au contraire qu'une raison de douter jugée valable au début puisse ne pas être considérée comme telle à la fin du parcours. Seul le *cogito* peut se passer de cet examen parce qu'il est dès le début confirmé par n'importe quelle raison il peut y avoir d'en douter. Dans cet unique cas, il est immédiatement manifeste que la distinction entre «savoir» et «croire savoir» est inopérante. Dans tous les autres cas, la proposition dont on doutait au début et qui, à cause de cela *paraissait* claire et distincte, devient de fait claire et distincte sans que rien soit modifié en elle, le changement étant entièrement dû aux raisons de douter.

Autrement dit, il faut rejeter un schéma de construction des *Méditations* qui voudrait que l'on commence par admettre que toute raison de douter, même la plus légère, est valable en soi, indépendamment du contexte dans lequel elle a été formulée et des connaissances sur lesquelles elle s'appuie, pour après cela abaisser, subitement ou par degrés, les exigences au niveau de résistance aux raisons de doute que

¹⁹ FA II, p. 974, AT VII, pp. 473-474 (B, pp. 1274-1275). C'est nous qui soulignons.

²⁰ *Supra*, p. 000.

²¹ *Discours de la méthode*, AT VI, pp. 38-39.

l'on fait valoir sur les vérités reconquises les unes après les autres, oubliant ainsi ou feignant d'oublier progressivement les raisons qu'on avait d'abord de les mettre en doute.

Ce sont au contraire les raisons de douter qui vont elles-mêmes perdre progressivement leurs titres de créance qui les faisaient paraître pour un temps valables²². Bourdin donne occasion à Descartes de le souligner. Du coup, l'attention du commentateur s'est déplacée de la qualité des propositions mises en question à la qualité des raisons déployées pour les mettre en question, et la question que le commentateur doit se poser devient la suivante : qu'est-ce qui détermine la qualité d'une raison de douter?

La réponse à cette question – on va le voir – détermine un nouvel acquis : soumis à un jugement de validité, le doute a nécessairement des limites, autrement dit il faut un critère pour juger de la validité d'un doute qui ne soit pas lui-même soumis au doute.

4. La nécessité d'un arbitre

Quand Descartes affirme qu'il peut y avoir des raisons à ce point «fortes pour nous obliger de douter, qui sont elles-mêmes douteuses et incertaines», il demande de s'attacher à l'analyse de la pertinence des raisons de douter, qui peuvent en effet elles-mêmes se révéler douteuses. Les raisons de douter ne fonctionnent pas comme une machine à faire peser tout l'*onus probandi* sur les vérités à reconquérir; la charge de la justification pèse aussi sur les raisons de douter. Il faut bien alors qu'il puisse exister quelque chose comme un arbitrage pour pouvoir juger de la pertinence des raisons de douter. Étant donné que la lutte se déploie entre deux combattants – les propositions dont on cherche la validation et les raisons de douter qui empêchent de les recevoir comme valides –, il est nécessaire de recourir à un arbitrage qui soit à la fois externe aux raisons de douter et aux idées en attente de validation, et qui soit reconnu par ces deux instances comme arbitre neutre. Comme Wittgenstein le suggérera, en reprenant la démarche cartésienne, le doute du sceptique n'est pas extérieur aux règles du jeu linguistique dans lequel il prétend jouer son rôle²³. Autrement dit, le sceptique a aussi des devoirs, étant donné qu'il existe bien des règles qui dépassent l'opposition entre sceptiques et dogmatiques, et que les uns comme les autres doivent reconnaître s'ils veulent continuer à jouer de façon loyale.

Descartes reconnaît et affirme cette nécessité d'un arbitrage, et, dans la troisième Méditation, en désigne précisément le lieu. Descartes y distingue en effet la simple «inclination à croire» de la «lumière

²² Je rejoins ici HARRY G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defence of Reason in Descartes's Meditations*, New York, Bobbs-Merrill Company 1970, trad. frac. *Démons, rêveurs et fous*, Paris, PUF 1989, p. 228. Frankfurt parle du caractère «negatif» de la procédure de Descartes. «Il établit des vérités en supprimant les raisons d'en douter plutôt qu'en prouvant leur vérité directement». A mon sens les Réponses au père Bourdin donnent un puissant appui à cette interprétation de la validation de la raison chez Descartes. Ce qui est d'autant plus étonnant de la part d'un auteur comme Frankfurt qui fait jouer la théorie cartésienne de la libre création des vérités éternelles pour établir que la vérité est inatteignable par l'esprit humain. Voir *Descartes on the Consistency of Reason*, dans Michael Hooker (ed.), *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, Baltimore-London, John Hopkins University Press, 1978, pp. 26-39. La thèse de Frankfurt à propos de la stratégie de sortie du doute revient dans J.-M. Beyssade, *La philosophie première* cit., p. 329.

²³ L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, Oxford, Blackwell 1969, § 458: «One doubts on specific grounds. The question is this: how is doubt introduced into the language-game?». C'est nous qui soulignons.

EMANUELA SCRIBANO

naturelle» :

Or ces deux choses diffèrent beaucoup entre elles ; car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle²⁴.

«Ou puissance, pour distinguer le vrai du faux» est un ajout de la traduction: le latin dit seulement «parce qu'il ne peut y avoir aucune autre faculté à laquelle je me fie autant qu'à cette lumière, et qui puisse enseigner que cette dernière n'est pas vraie» (*quia nulla alia facultas esse potest, cui æque fidam ac lumini isti, quæque illa non vera esse possit docere*). «Aucune autre faculté ... qui puisse enseigner qu'elle n'est par vraie...» : Descartes prononce une interdiction nette à la régression à l'infini dans la recherche d'un arbitrage. La « lumière naturelle » est l'arbitre ultime, est c'est à elle que le sceptique comme le méditant auront recours pour tester la qualité de leurs raisons.

La « lumière naturelle » concerne premièrement les axiomes auxquels tout raisonnement a recours, y compris les raisonnements dont le sceptique se sert²⁵. Les axiomes sont alors l'instrument partagé par le méditant comme par le sceptique, et qui ne peut en aucun cas être mis en question. Au-delà, il n'y a plus de raisons valables (y compris de douter), parce qu'il n'y a plus de raison *du tout*. Même les raisons du sceptique ne sauraient, à ce titre, être tenues pour bonnes. Voilà pourquoi la lumière naturelle est forcément exemptée du doute: le doute, au contraire, *utilise* la lumière naturelle. Voilà pourquoi toute mise en cause de la validité des axiomes – ou de certains axiomes- se heurte à la démarche adoptée par Descartes et en trahit l'intension. De fait les raisons de douter *confirment les axiomes* – tous les axiomes quels qu'ils soient- comme elles confirment le *cogito*.

Les axiomes, appliqués à une même proposition, donnent des résultats différents en fonction des contextes dans lesquels cette proposition s'inscrit. Une proposition qui aurait été acceptée comme possible, en tant qu'elle n'impliquait pas contradiction au niveau des connaissances qui étaient les nôtres au moment de son premier examen, pourrait se révéler contradictoire au niveau des connaissances que nous aurions acquises après un examen serré. Si tel est le cas, la même proposition qui aurait été tenue pour une raison valable de douter doit alors être abandonnée par le sceptique lui-même au nom de l'arbitrage de la raison, qui a toujours imposé les règles du jeu et qui en a toujours gardé la maîtrise suprême.

On comprend du coup pourquoi Descartes voit le problème dit du « cercle » comme un problème mal posé : ce qui n'est pas vu, ou pas assez nettement, c'est que le parcours des *Méditations* est un parcours qui modifie certes les croyances ou idées, *mais aussi* les raisons de douter, dont rien ne permet jamais de dire qu'elles doivent elles-mêmes être exemptées du travail de vérification au fur et à mesure que le contexte dans lequel elles sont proposées se modifie. Ainsi, le « Dieu trompeur » est-il une raison de douter qui est rendue contradictoire par l'effet même de son analyse, *via* la démonstration de l'existence de Dieu et

²⁴ FA II, p. 436, AT IX-1, p. 30 ; *lat.* FA II, p. 194, AT VII, pp. 38-39 (B, pp. 730-733).

²⁵ Voir JOHN MORRIS, *Descartes' Natural Light*, «Journal of the History of Philosophy», XI (1973), pp. 169-187. Sur la lumière naturelle voir aussi ANDRÉ ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle*, Paris, Vrin 1999.

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle

l'examen de l'idée de Dieu. Cet examen comme cette démonstration ont eu recours à certains axiomes: l'axiome de la causalité pour la première preuve de l'existence de Dieu; le principe de non contradiction pour l'incompatibilité entre toute-puissance et tromperie. Le sceptique peut-il repousser cette démonstration et cette analyse au nom des doutes soulevés et acceptés comme valables au début du parcours? S'il le fait, il doit alors également repousser la validité des axiomes au nom desquels son propre doute a été initialement, bien que provisoirement, accepté comme valide, à savoir lorsque l'hypothèse du Dieu trompeur a été acceptée en tant qu'elle ne paraissait pas, à ce moment-là, contradictoire. Ce faisant, il sortirait du jeu dont il a pourtant admis les règles, et son propre doute perdrait toute pertinence: «après avoir connu que Dieu existe, il est nécessaire de feindre qu'il soit trompeur, si nous voulons révoquer en doute les choses que nous concevons clairement et distinctement ; et parce que cela ne se peut pas mesme feindre...»²⁶. Le principe de non contradiction empêche désormais de concevoir ce qui était concevable quand l'idée de Dieu n'avait pas encore été attentivement analysée ; le sceptique est à présent et à jamais privé de la raison de douter fournie par l'hypothèse du Dieu trompeur. Bref, comme Descartes le dit à Bourdin, le sceptique ne peut pas faire «comme si les raisons que nous avons quelquefois de douter d'une chose n'étaient pas valables ni légitimes si elles ne prouvaient aussi que nous en devons toujours douter»²⁷. Enfin, si, à un moment donné, une raison de douter a été jugée contradictoire au nom des axiomes que la lumière naturelle impose et que le sceptique a accepté en formulant ses doutes, elle perd alors toute possibilité de revenir dans le jeu.

L'accusation de circularité néglige la durée qui s'attache au «jeu» des *Méditations*, lesquelles forment un parcours à sens unique, sans retour possible. Ainsi l'erreur de Bourdin consiste-t-elle, plus radicalement, à ne pas voir que le sceptique a des obligations, dans la mesure même où les doutes qu'il formule se doivent d'être justifiés de même que les propositions sur lesquelles il exerce ce doute.

Descartes s'était déjà révolté une fois contre les auteurs des *Secondes Objections* qui s'obstinaient à faire jouer à nouveau les raisons de douter de la première Méditation, alors qu'elles avaient été surmontées dans la troisième Méditation: «Sed quia hic adverto vos adhuc haerere in dubiis quae, a me in prima Meditatione proposita, satis accurate in sequentibus putabam fuisse sublata...»²⁸. Mais c'est Bourdin qui est le plus entêté à ce sujet, soutenant que si une raison de douter est initialement tenue pour pertinente, elle doit le rester jusqu'à la fin et malgré tout. L'irritation provoquée chez Descartes donne la mesure de la gravité du malentendu, qui relève d'une question de fond. Car si Bourdin avait raison, si le sceptique était exclu de la vérification de ses raisons de doute, la raison aurait été battue sans avoir le moyen de se défendre. Mais le scepticisme lui-même aurait perdu d'intérêt aux yeux de la raison:

Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en

²⁶ *Secondes Réponses*, AT IX-1, p. 113. C'est nous qui soulignons.

²⁷ FA II, p. 959, AT VII, p. 460 (B, pp. 1258-1259).

²⁸ AT VII, p. 144 (B, pp. 872-873). Dans les *secondes Réponses*, d'ailleurs, Descartes avait explicitement exempté de l'action corrosive du doute les axiomes. *Ivi*, p. 140 (B, pp. 866-867): «ubi dixi nihil nos certo posse sciri, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari».

EMANUELA SCRIBANO

avons pas même le moindre soupçon?²⁹

Les réponses de Descartes à Bourdin démontrent que pour sortir du cercle et pour écarter la menace sceptique, il suffit de faire référence au pacte que le sceptique lui-même est censé avoir souscrit au départ – ou depuis toujours. Face à la simplicité de cette stratégie cartésienne, les solutions apportées à l'objection du cercle par les interprètes modernes se révèlent bien compliquées en même temps que dépourvues des appuis textuels qu'offre ce lieu négligé que sont les Réponses aux septièmes Objections.

²⁹ FA II, p. 569, AT VII, p. 145. Sur les interprétations – et les malentendus – de ce passage célèbre, je renvoie à DENIS KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF 2005, pp. 223-225.

Marco Diamanti*

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

Abstract. Ripercorrendo i tratti principali della meditazione di Bertrando Spaventa sulla storia della filosofia moderna, il contributo intende illustrare il significato del pensiero di Descartes nel processo della nascita della moderna soggettività come libertà assoluta e assoluta indipendenza dello spirito e dell'individuo. Da questa riflessione si svilupperanno anche le premesse per la formulazione della teoria della circolazione del pensiero, che per Giovanni Gentile fissò già uno dei tratti principali della originalità della filosofia di Spaventa.

Abstract. Considering main aspects of Bertrando Spaventa's reflection on the history of modern philosophy, the paper intends to illustrate the significance of Descartes thought in the rising of modern subjectivity. Through Spaventa's considerations, the premises of the theory of thought circularion, that Giovanni Gentile considered one of the most original aspect of Spaventa's thought, are clearly to be seen and observed.

Parole chiave: Modernità / Dialettica / Pensiero europeo.

Keywords: Modernity / Dialectic / European Thought.

Nel panorama della ricezione postkantiana della filosofia di Cartesio, l'analisi di Bertrando Spaventa ha un carattere riconoscibile, a tratti originale, che molto deve all'interpretazione idealistica dei grandi maestri tedeschi. La lettura di Fichte aveva evidenziato come Cartesio, con la dottrina del *cogito*, avesse fondato, anticipandola, la filosofia trascendentale di Kant¹. Spaventa, senza mai identificare tra loro queste due filosofie (la cartesiana e la kantiana), tende a considerarle come l'alfa e l'omega di un lungo capitolo di storia delle idee, che si apre con la proclamazione del *cogito ergo sum*², e si chiude con la cosiddetta rivoluzione copernicana di Kant³, che sviluppa quella identità immediata e ripropone il nesso tra i due termini nella forma di una nuova relazione, in cui il pensare – l'istanza soggettiva del conoscere – è parte attiva e origine trascendentale dell'essere. Se in Cartesio l'essere coincide con il pensare ed è immanente al *cogito*, in Kant è oggetto del conoscere solo nella forma del fenomeno, cioè dell'intuizione empirica

* Sapienza Università di Roma

¹ Su Descartes e Fichte si può vedere ALEXIS PHILONENKO, *Sur Descartes et Fichte*, «Les études philosophiques», 2/1985, pp. 205-219. Sull'idea specifica della filosofia trascendentale, che collega Descartes a Fichte, si può leggere REINHARD LAUTH, *La conception de la philosophie cartésienne par Reinhold au début du XIX^e siècle. Ses conséquence pour de développement*, ivi, pp. 191-204; ID., *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, Napoli, Guida, 1986.

² RENÉ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, IV.

³ IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, B XVI.

MARCO DIAMANTI

sussunta sotto la regola dell'intelletto.

Alludendo a Kant, e alla deduzione dei concetti puri che questi svolge nella *Critica della ragion pura*⁴, Fichte afferma che «prima di lui Cartesio ne aveva indicata una simile: *cogito, ergo sum*, che non devono essere precisamente la premessa minore e la conclusione di un sillogismo la cui premessa maggiore suoni: *quodcumque cogitat, est*, ma che egli può aver assai bene considerato come fatto immediato della coscienza»⁵. Ma l'io di Fichte non ha per antecedente il *cogito* cartesiano e non va confuso con questo⁶. Il pensiero in Fichte non ha il carattere dell'essere assoluto che contiene in sé implicitamente la realtà, ma è tale, cioè è pensiero, ha questa determinazione, solo in quanto gli si contrappone il non-io. Il *cogito* di Cartesio non si sottrae a questa regola⁷. Oltre a ciò, Fichte rileva come l'immediata identità di *cogitare* ed *esse* smentisca la pretesa di indicare nel *cogito* il fondamento assoluto dell'essere, in quanto, piuttosto, costituirebbe una determinazione empirica e particolare dell'essere pensante. «Il pensiero – osserva Fichte in merito alla dottrina cartesiana – non è affatto l'essenza, ma solo una determinazione particolare dell'essere e oltre a quella ci sono ancora alcune altre determinazioni particolari del nostro essere»⁸. Integrando e correggendo sia Cartesio che Kant, nella filosofia del quale l'unità sintetica originaria non è produzione di sé, risoluzione *a priori* della differenza, ma permanere del dualismo nella forma del giudizio, Fichte pensa a un principio che abbia il carattere dell'attività piuttosto che della soggettività; che sia, cioè, già di per sé sintesi di intuizione e concetto, e produca esso stesso – giacché la include – questa distinzione.

Il porre dell'io mediante se stesso – spiega Fichte – è la sua pura azione. L'io *pone se stesso* ed è in virtù di questo puro e semplice porre da se stesso e viceversa: l'io è e *pone* il suo essere in virtù del suo puro e semplice essere. Esso è allo stesso modo l'agente e il prodotto dell'agire, ciò che agisce e che viene prodotto dall'agire; azione e atto sono una e la medesima cosa e perciò l'io sono è espressione di un atto⁹.

Della stessa eterogeneità dei due principi – il cartesiano e il fichtiano – si accorge Bertrando Spaventa, quando riconosce che

quest'io [l'io fichtiano] è puro, in quanto non è l'io empirico di Cartesio o di Locke, ma quello per cui l'io è l'io, cioè posizione di se stesso e posizione del non-io in quanto posizione di se stesso¹⁰.

L'io di Cartesio è un io empirico, non puro, perché è unità immediata di pensare ed essere. In essa non c'è relazione tra i due termini, che permangono come due entità assolute e separate, l'una contrapposta e presupposta all'altra.

⁴ Ivi, B 130-131.

⁵ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Sul concetto della dottrina della scienza*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza*, a c. di M. Sacchetto, Torino, Utet, 1999, p. 158.

⁶ Cfr. CLAUDIO CESA, J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 130 ss.

⁷ Cfr. J.G. FICHTE, *Rezenzion Aenesidemus*, in *Gesamtausgabe*, I, 2, p. 63, dove l'autore rileva che la coscienza dell'io pensante (*Bewußtseyn des denkenden Ich*) ammessa da Descartes è possibile soltanto sotto la condizione di un non-io che va pensato (*nur unter der Bedingung eines zu denkenden Nicht-Ich möglich sey*).

⁸ J.G. FICHTE, *Sul concetto della dottrina della scienza*, pp. 158-159.

⁹ Ivi, p. 155.

¹⁰ BERNARDO SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, II, a c. di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1972, p. 443.

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

Il pensiero – il *cogito ergo sum* (l'io) – di Cartesio è *immediatamente* pensare ed essere, unità immediata di pensare ed essere (io e non-io). Questa unità (identità) – l'*ergo* – non è il vero pensare (il vero *ergo*); non è *processo* (relazione, unità sintetica originaria), ma semplice *assioma, intuizione, evidenza, evidenza naturale*¹¹.

Ne segue che «l'apriori cartesiano è un falso apriori; è un dato naturale, un a posteriori»¹².

L'io fichtiano, invece, è «la vera *apriorità*», perché è «unità che produce e unisce gli opposti»¹³. Compiendo un significativo passo avanti rispetto alla linea cartesiano-kantiana, Fichte, secondo Spaventa, avrebbe evidenziato uno dei due lati in cui consiste la vera essenza del conoscere: l'idealità del conoscere.

Perché il conoscere sia *VERACE conoscere*, cioè non sia semplicemente *posto*, ma *ponga se stesso*, è necessario che il soggetto, l'io, il sapere, sia *in se stesso* – cioè appunto come soggetto o io – sia, dico, io e non-io, soggetto e oggetto, sapere e saputo, spirito e natura¹⁴.

Questa idealità non è la risoluzione dell'oggetto nella forma del conoscere, ma la *certezza* della forma stessa. L'oggetto, in quanto «reale» oggetto, nella semplice unità di io e non-io, non vi è proprio. L'unità nell'io di io e non-io non rappresenta, quindi, lo scomparire dell'essere nel movimento solipsistico della coscienza, ma è solo la *prova* del sapere come tale.

Se il conoscere non è in sé questa unità; se il soggetto non è in sé questa *forma*, il conoscere non è *certezza*, non è mio conoscere, non è io¹⁵.

Non diversamente, Cartesio aveva concepito l'unità di *cogitare ed esse* come condizione per provare la certezza dell'io nel movimento stesso del conoscere. Nel conoscere, come rileva Spaventa riferendosi a Cartesio, il pensare (l'io) si riconosce e si fa certo, perché fonda e determina il suo essere nell'atto stesso del suo farsi. Esso, più precisamente, coincide con questo suo farsi; è, come in Fichte, la forma stessa che si svolge e determina così la sua evidenza.

E ciò vuol dire: niente, senza il pensare, è nel pensare, quel che è nel pensare, e in quanto è nel pensare, non è posto da *altro* che non sia il pensare, ma solo dal pensare; in quello che è in esso, il pensare ha se stesso, il suo essere, la sua conseguenza, il suo effetto, la sua genitura: riconosce in quello se stesso¹⁶.

Ciononostante, l'unità cartesiana, essendo identità immediata dei due opposti (*cogito, ergo sum*), non è la loro sintesi; non rappresenta la vera idealità del sapere; ma continua a configurarsi come una falsa idealità (un «falso apriori», aveva scritto Spaventa), che separa anziché unificare i due lati del conoscere.

Aldilà del riconoscimento della differenza, Cartesio e Fichte restano pur sempre due rappresentanti del significato idealistico della conoscenza. La differenza rilevata tra un falso e un vero concetto di *a priori*,

¹¹ *Ivi*, p. 669.

¹² *Ivi*, p. 629.

¹³ *Ivi*, pp. 628-629.

¹⁴ *Ivi*, p. 632.

¹⁵ *Ivi*, p. 633.

¹⁶ *Ivi*, p. 671.

MARCO DIAMANTI

che, per Spaventa, contraddistingue rispettivamente la dottrina cartesiana e quella fichtiana, si attenua sensibilmente sia rispetto alle insufficienze e ai limiti che il filosofo abruzzese riconosce in quest'ultima, sia in relazione al merito che intende assegnare alla dottrina di Cartesio. Se Fichte afferra il vero concetto di *a priori*, lasciando emergere, oltre il cartesianismo, il «verace» lato del conoscere (il momento dell'idealità), con la sua dottrina non riesce a concepire l'unità «reale» di pensare ed essere, a includere l'esistenza naturale dell'oggetto – la sua «realtà» –, e ricade nel cartesianismo. Oltre al lato della idealità, infatti, «perché il conoscere sia REALE conoscere (non sia semplice apparenza), è necessario che l'oggetto, il non-io, la realtà saputa, la natura, sia un *reale*; qualcosa, che sia fuori e senza il soggetto»¹⁷. Questa esigenza non pare soddisfatta dal fichtismo. Certezza e verità, forma e materia del conoscere sono nuovamente separate in Fichte e il conoscere non è reale. Come rileva Spaventa:

Il fichtismo è falso, se s'intende così, che il non-io (il mondo, la natura, l'oggetto) che è nell'Io ed è posto dall'Io, sia *reale* non-io; cioè dire, che l'Io crei davvero il mondo, il mondo reale. È falso, se s'intende che l'Io crei se stesso come Io *reale*. Io reale importa non-io reale; e giacché il non-io *reale* non è nell'Io, ma solo il semplice non-io, e il non-io reale non è posto dall'io, così l'Io non è posizione di se stesso come Io reale, ma solo come semplice Io; *forma* del conoscere, ma non come reale conoscere; come *certezza*, non come verità del conoscere¹⁸.

Questo rilievo sul fichtismo lascia trasparire, di rimbalzo, un significato specifico della filosofia di Cartesio, contraddistinta dalla medesima tendenza al formalismo. Lo stesso dato relativo alla mancanza della componente realistica dell'atto conoscitivo interviene, in maniera pressoché analoga, a caratterizzare anche il giudizio di Spaventa relativo alla dottrina del filosofo francese. L'essere immanente al *cogito*, «l'essere NEL pensare» della relazione *cogito ergo sum*, «non è il non-io reale, ma solo il non-io nell'Io»¹⁹, esattamente come in Fichte il non-io reale non è quello che si pretende incluso nell'unità di io e non-io. Per di più, come si è visto, in Cartesio sarebbe già attiva la *prova* del sapere come certezza della forma soggettiva del conoscere, che Fichte, secondo l'interprete abruzzese, aveva compiuto attraverso l'inclusione del non-io nell'unità di io e non-io. Cartesio e Fichte hanno perciò in comune la medesima esigenza (idealistica) di fondare la possibilità della conoscenza sull'identità di essere e pensare, evidenziando il lato ideale del conoscere, che, a distanza di due secoli, risuona nell'una e l'altra concezione. In questo senso, Cartesio e Fichte professano due forme di idealismo, che occorrerà distinguere per non disperderne la differenza, che, come già si è evidenziato, per Spaventa pure le contraddistingue.

La differenza tra le due filosofie si gioca su una linea sempre più sottile, che si assottiglia ulteriormente se si focalizza l'attenzione sul significato che Spaventa attribuisce all'idealismo di ognuno. In Cartesio, come si è visto, la relazione tra il pensare e l'essere «si deve intendere solo come relazione tra il pensare e l'essere nel pensare»²⁰, che lascia fuori e non contempla la realtà, l'essere o il non-io reale. In maniera analoga, Fichte, concependo «solo l'io, il semplice io come io e non-io», non afferra il significato del

¹⁷ *Ivi*, p. 632.

¹⁸ *Ivi*, p. 633.

¹⁹ *Ivi*, p. 671.

²⁰ *Ibid.*

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

conoscere reale, la realtà della relazione di io e non-io, «perché il non io non è reale»²¹. Per entrambi, pensare è pensare ed essere; l'io è unità di io e non io. Dov'è finita la differenza tra i due? Sembrerebbe, infatti, che questa differenza, così evidente quando si faceva riferimento alla distinzione tra un vero e un falso concetto di *a priori* (il cartesiano e il fichtiano) dilegui ora in favore della stessa concezione idealistica.

Per comprendere la peculiare differenza tra Cartesio e Fichte è necessario fare riferimento al movimento speculativo successivo al filosofo tedesco. Attraverso questo svolgimento emerge con chiarezza la debolezza del sistema fichtiano, sulla quale Spaventa cerca di impostare il parallelo con la dottrina di Cartesio. Schelling, che riprende la critica fichtiana del cartesianismo²², fa dell'unità di io e non-io, che in Fichte coincide con l'orizzonte complessivo dell'essere, il nucleo costitutivo ed essenziale del non-io, della natura, che quindi ha in sé l'identità, determinata come oggetto²³. Come Spaventa rileva, Schelling mette in evidenza la «conoscibilità del reale», perché non si limita a includere il non-io nell'unità di io e non-io, a spiritualizzare la natura prescindendone, ma «oggettiva» quella relazione (l'unità fichtiana di io e non-io), la determina cioè come oggetto, come l'altro dal soggetto, dal movimento del conoscere, che, come si è visto, per Spaventa si richiede affinché il conoscere medesimo sia reale oltre che semplicemente possibile. Schelling, come Spaventa spiega evidenziando il ribaltamento rispetto a Fichte, rileva che, «perché il conoscere sia reale, l'io deve essere nel non-io, cioè il non-io deve essere non-io e Io»²⁴. Entrando più nello specifico, Schelling avrebbe posto l'attenzione sulla conoscibilità dell'identità di io e non-io, che in Fichte è una relazione solo possibile. Schelling, in altri termini, conferisce una determinazione oggettuale all'unità di io e non-io, all'unità essenziale e necessaria del conoscere, che diventa oggetto del conoscere medesimo. «Fichte ha *dimostrato* questo [l'identità ideale di io e non io], lui primo. Ma questa identità fichtiana è un *se*: una *relazione necessaria*, ma solo *possibile*. Schelling oggettiva questa relazione»; «ed ecco la natura: il reale»²⁵.

La medesima situazione è riconosciuta da Spaventa come già attiva nel confronto tra Cartesio e Spinoza, cioè rispetto allo sviluppo del cartesianismo. «Schelling – dichiara l'interprete abruzzese a un certo punto – è rispetto a Fichte quel che Spinoza è rispetto a Cartesio»²⁶. Questa specificazione può aiutare a definire ancora meglio il rapporto che qui si istituisce dichiaratamente tra Cartesio e Fichte. La filosofia cartesiana, come la fichtiana, ha il pregio di fondare la possibilità del conoscere sulla relazione «necessaria»

²¹ *Ivi*, p. 635.

²² Proseguendo la critica di Fichte, per il quale il *cogito* non esprime l'assolutezza dell'essere, ma equivale al «*Sum cogitans*», all'essere pensante, Schelling osserva che «giacché Cartesio esprime quell'«Io penso» soltanto in quanto pensa o dubita, nell'*actu* del suo dubbio», «il pensiero non è altro quindi che una determinazione, o un modo o maniera dell'essere; anzi, il *cogitans* ha soltanto il significato: io sono nello *stato* del pensare». L'essere ha, anche qui, un carattere empirico, non assoluto e incondizionato. «Il *sum* incluso nel *cogito* significa dunque soltanto: *sum qua cogitans*, sono in quanto pensante, cioè in quella determinata maniera di essere diversa da quella, per es., del corpo». L'esito di questa dottrina è la formulazione di un principio in cui la verità è l'essere «in una certa maniera, cioè appunto in quanto pensante, in quella maniera di essere che si chiama pensare» (Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, tr. it. di Gaetano Durante, Roma-Bari, Laterza, 1996). Sull'interpretazione schellinghiana della filosofia di Descartes, e in particolare sui temi del *cogito*, della opposizione di pensiero ed estensione e sul significato della prova ontologica, si può vedere JEAN-FRANÇOIS MARQUET, *Schelling et Descartes*, in «Les études philosophiques», 2/1985, pp. 237-250.

²³ Cfr. SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, cit., pp. 74-79.

²⁴ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 636.

²⁵ *Ivi*, p. 637.

²⁶ *Ivi*, p. 669.

MARCO DIAMANTI

tra il pensare e l'essere.

Togliete questa relazione, e non sarà possibile il conoscere²⁷.

Su questa stessa considerazione si gioca anche la definitiva rivalutazione che Spaventa opera rispetto alla filosofia di Cartesio, che non è semplicemente responsabile della costituzione di un falso concetto di *a priori*, ma rappresenta l'*incipit* del moderno idealismo, l'inizio di una riflessione – ancora imperfetta dato il suo carattere iniziale – sull'origine trascendentale del conoscere. I due filosofi hanno però in comune anche un limite nelle loro rispettive concezioni. Là dove, infatti, nella filosofia di Fichte si prova solo la possibilità formale del conoscere, prescindendo dalla sua realtà, non diversamente, nel pensiero di Cartesio l'unità di *cogitare* ed *esse* «si deve intendere solo come relazione tra il pensare e l'essere nel *pensare*»²⁸, che non include il non-io reale, «ma solo il non-io nell'*Io*»²⁹.

Ma ciò non vuol dire – specifica Spaventa –, che il conoscere sia *reale*, che la realtà, la semplice realtà, sia *conoscibile*³⁰.

Rispetto a questo punto, se cioè si considera il mancato riferimento al lato reale, oggettivo, del conoscere, le due concezioni sono entrambe false. In questo senso, Fichte riproduce, a un successivo livello di elaborazione teoretica, il medesimo difetto di Cartesio.

L'analogia delle due dottrine – rilevata sia nei pregi che nei difetti – non deve però lasciar sfuggire la loro discontinuità. Come risulta chiaro agli stessi rappresentanti dell'idealismo postkantiano, i cui argomenti sono rivolti alla critica e al superamento del cartesianismo, l'io di Cartesio non può essere confuso con i principi delle loro rispettive dottrine. Oltre a Fichte e a Schelling, a cui si è fatto già riferimento, Hegel mette in evidenza con chiarezza la rottura, che, secondo la sua analisi, emerge dal confronto tra la sua dottrina e quella del filosofo francese. Cartesio, per il pensatore di Stoccarda, è sì un «eroe», ma non già un «maestro», l'esponente di una dottrina vera, da riprendere e dalla quale ripartire senza alcun distacco critico³¹. Il difetto specifico della filosofia cartesiana consiste, secondo Hegel, nel fatto che la determinazione dell'essere nel *cogito* rende l'essere «quella medesima immediata identità, che è anche il pensiero»³². Cartesio, pertanto, anziché instaurare la vera compenetrazione di pensare ed essere, rilevando come l'essere sia la stessa unità di pensare ed essere che è il *cogito*, secondo il medesimo significato attribuito da Spaventa all'avanzamento speculativo dal cartesianismo, si sarebbe limitato a formulare una teoria dell'io dove l'unica determinazione del pensare, l'unico significato del conoscere, sia la sua certezza, il movimento puro della forma che si svolge e che si riconosce come forma. «Questa certezza è dunque il

²⁷ *Ivi*, p. 671.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Su Hegel e Descartes si può vedere BERNARD BOURGEOIS, *Hegel et Descartes*, «Les études philosophiques», 2/1985, pp. 221-236.

³² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 2, 3/II, tr. it. di E. Codignola - G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 79.

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

prius; tutte le altre proposizioni vengono dopo»³³. All'autoevidenza dell'io, non corrisponde però alcuna determinazione dell'essere reale, che non diviene oggetto, contenuto del conoscere, ma resta escluso da ogni determinazione che non sia la semplice rilevazione della sua evidenza empirica.

Sicché quest'identità di essere e pensare, che in sostanza è l'idea più interessante dei tempi moderni, non è stata ulteriormente dimostrata da *Cartesio*, che si limitò ad appellarsi unicamente alla coscienza e la ha per intanto messa avanti³⁴.

L'autoevidenza del *cogito* non è suffragata dal ritrovamento dell'idea nella natura, che, altrettanto singolarmente, ha la sua evidenza in solo sé: non la trae dal *cogito*. Il nucleo della filosofia di Cartesio, che, «come più tardi Fichte, prende le mosse dall'io come da quel ch'è senz'altro certo»³⁵, è dunque segnato dal carattere della scissione di io e natura, che nel conoscere non si riunificano e continuano a rappresentare due semplici entità separate ed estrinseche.

Questo stesso aspetto della discontinuità tra il cartesianismo e l'idealismo postkantiano è riconosciuto anche da Spaventa, che non soltanto condivide l'interpretazione dei tedeschi, individuando nell'io cartesiano un principio soltanto formale, incapace di penetrare la realtà e di riconoscersi nell'essere, ma inserisce questa stessa considerazione all'interno di un quadro teorico più ampio, contraddistinto dalla successione di due fasi. La prima fase segue lo sviluppo interno del principio cartesiano e arriva fino a Kant; la seconda fase configura invece l'avanzamento di una nuova prospettiva filosofica, che raccoglie i frutti di quel primo movimento e se ne discosta. Con la prima fase ha propriamente inizio la filosofia moderna, che si concentra, a differenza del pensiero antico, sul problema «del soggetto» e sul tema del conoscere come «conoscenza della realtà cosciente»³⁶. Il cartesianismo rappresenta una forma specifica di questo nuovo paradigma metafisico, che però, nella sua prima fase, ben distinta dalla successiva, «spiega il fatto col fatto; considera la realtà cosciente – la psiche, il conoscere – *naturalmente*, come qualcosa d'immediato»³⁷. Questo aspetto si manifesta nella configurazione di un caratteristico «naturalismo», nel quale rientra anche la filosofia di Cartesio. Il naturalismo cartesiano consiste in una configurazione assiomatica del sapere, che, come in un gesto unidirezionale, dal principio deriva la sua conseguenza, dalla causa l'effetto, senza uscire dal circolo del suo orizzonte puro e includere realmente l'altro.

Questa prima fase prosegue fino a Kant, che solo in parte si discosta dal cartesianismo, mentre, per altro verso, resta implicato nel significato empirico del *cogito*, e riproduce la scissione di natura e spirito nella forma di un dualismo tra essere e apparenza, tra cosa in sé e fenomeno.

Qui – nota Spaventa – ci è del vero e del falso. Il vero (il nuovo) è aver posto la categoria come *forma* (attività) dell'io. Il falso è aver preso il semplice io, il semplice oggetto, e aver opposto ad esso la *cosa in sé*, distinguendola dalla

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ivi*, pp. 79-80.

³⁵ *Ivi*, p. 77.

³⁶ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 622.

³⁷ *Ibid.*

MARCO DIAMANTI

cosa per noi, alla quale sola compete la categoria³⁸.

A questa posizione intermedia rappresentata dal kantismo si riallaccia Fichte, che sviluppa l'idea kantiana di categoria come «*forma (attività) dell'io penso*»³⁹ – unità sintetica *a priori* nella forma del «*giudizio*», cioè «*nella forma della distinzione*» – nel concetto di io come «*produttiva autocoscienza*». Con questo avanzamento ha inizio la seconda fase dell'epoca idealistica, che scopre il significato essenzialmente «mentale», cioè spirituale, del conoscere, e concepisce l'essere come un momento interno e non eterogeneo all'orizzonte produttivo dell'io⁴⁰.

In questo avanzamento, è mantenuto saldo il riferimento al significato psicologico della conoscenza, ricondotto da Spaventa alla relazione, cartesiana e poi kantiana, di pensiero ed essere. La filosofia di Cartesio gioca pertanto un ruolo duplice. Per un verso, incarna il significato di una concezione falsa e da combattere (il naturalismo e la scissione dei due mondi: il naturale e lo spirituale); per altro verso, prefigura il modo vero di considerare il problema della conoscenza, e annuncia, nell'identità immediata di *cogitare ed esse*, l'unità mentale, logica, della sintesi di natura e spirito. Senza compromettere il significato univoco del concetto di idealismo e il senso complessivo dell'avanzamento della filosofia moderna, Spaventa attribuisce a Cartesio il merito fondamentale di aver ricondotto, per la prima volta nella storia del pensiero, la certezza del conoscere alla sua interna verità e di aver scoperto come l'essere (la verità) sia qualcosa di sostanzialmente riconducibile al *logos*. La prova *a priori* di Cartesio

non è il pensiero che dimostra estrinsecamente l'essere e come dato fuori dal pensiero: ma è l'essere che si dimostra da sé al pensiero, in quanto è contenuto originariamente e immediatamente in esso⁴¹.

L'esistenza di Dio, la verità assoluta, nel principio cartesiano è così «la stessa sua idea in noi, cioè nel pensiero»⁴². Questa idea è la condizione per l'intero svolgimento del moderno idealismo, che, dopo Kant, si compirà, con la filosofia hegeliana, nel senso della reciproca compenetrazione di pensare ed essere. Come Spaventa stesso riconosce tornando a considerare l'io fichtiano⁴³:

Quest'io assoluto, questa pura e assoluta posizione, è la *ragione* di Schelling, come indifferenza assoluta del reale e dell'ideale. E la ragione come tale indifferenza è il *pensiero puro* di Hegel. Questo pensiero, il quale appunto perché puro, è dialettica, come assoluta e reale mediazione con se stesso, è lo spirito assoluto o il Creatore. Questo processo è la terza e vera forma della prova ontologica. Questa prova è tutta la scienza.

³⁸ *Ivi*, p. 628.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Sul concetto di mente, come unità dialettica del sapere, che è insieme oggettività, cfr. B. SPAVENTA, *Logica e metafisica*, in *Opere*, III, a c. di G. Gentile, pp. 121-122: «sapere mentalmente (razionalmente) è, dunque, sapere un *contenuto*, che non sussiste soltanto nella mia rappresentazione, o, come anche si dice, nel mio pensiero; ma è l'essenza stessa degli oggetti e ha realtà oggettiva. E però, in quanto oggettivo, esso non è qualcosa di eterogeneo all'io, a me stesso come sapere (come mente); non è qualcosa di *dato* semplicemente; ma è tale, che io, come sapere – come quella *attività* che ora è il sapere – lo compenetro (lo fo mio; sono in esso, e mi so come io in esso), e compenetrando lo *produco*».

⁴¹ *Ivi*, p. 439.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ivi*, pp. 443-444.

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

Sul fronte filosofico italiano, alla lunga meditazione di Pasquale Galluppi⁴⁴ era seguito il giudizio negativo di Vincenzo Gioberti⁴⁵, il quale vedeva nel filosofo francese «il corruttore principale della filosofia nell'età moderna, l'autore de' falsi principii e del pessimo metodo, che la condussero a rovina»⁴⁶. L'errore di Cartesio, colpevole di aver subordinato l'essere al principio soggettivistico del *cogito*, consisterebbe, secondo l'interpretazione di Gioberti, nella formulazione di una falsa ontologia, caratterizzata dal rovesciamento dell'autentico rapporto uomo-Dio. Piuttosto che fondare la certezza dell'io-penso sull'idea di Dio, Cartesio avrebbe concepito il sentimento della propria esistenza (la certezza dell'io-penso) come un principio antecedente all'ente, all'idea di Dio, sulla quale invece dovrebbe fondarsi qualsiasi percezione esistenziale. «Cartesio disse: io sono; io penso; dunque Dio è. Io dico: Dio è; Dio mi crea; dunque io esisto»⁴⁷. Ritornando in un secondo momento su Cartesio, Gioberti riconduce, con una caratteristica inversione, la filosofia del *cogito* al principio del «vero ontologismo», che fa della realtà un grado della «coscienza o iniziale o attuale».

Fuor della coscienza – scrive l'interprete torinese – non vi ha nulla, né nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutt'uno. I varii gradi, stati, processi della realtà non sono altro che quelli della coscienza⁴⁸.

Sebbene nel pensiero di Gioberti, come è stato notato, la rivalutazione di Descartes non approdi a un punto fermo⁴⁹, Spaventa vi ritrova la conferma della sua interpretazione, che, proprio come in quella, vede nel principio di Descartes la «parte pellegrina e profonda del sistema di Fichte»⁵⁰. Gioberti dunque, secondo Spaventa, come in una caratteristica «confessione» riconoscere il «pregio» del principio cartesiano come un pregio «inteso e migliorato da Fichte»⁵¹.

Ancora nella prolusione bolognese, recitata il 30 aprile 1860 in occasione dell'insediamento nella cattedra di Storia della filosofia, Bertrando Spaventa associa la figura di Descartes a quella di Tommaso Campanella, il quale, nell'opinione dell'autore della lezione inaugurale, avrebbe anticipato, con la sua dottrina, il razionalismo del filosofo francese.

Il principio di Campanella: *esse et scire certissimum principium primum, cognoscere est esse, notitia sui est esse suum* – spiega Spaventa –, diventa il *Cogito ergo sum* di Cartesio⁵².

Solo due anni più tardi, nelle lezioni svolte presso l'Università di Napoli, questa corrispondenza

⁴⁴ Nella valutazione di Galluppi, che Spaventa conosceva e dalla quale per taluni aspetti non si discosta molto, Descartes è non soltanto un caposcuola, ma un pensatore che ha segnato un'«epoca», rivoluzionando il modo di filosofare e dando origine al razionalismo moderno, contrapposto all'empirismo di Locke, che dalla svolta cartesiana avrebbe parimenti avuto origine. Il cartesianismo e il lockismo – scrive Galluppi – «sono due grandi epoche della storia della filosofia. Esse si succedono rapidamente; e la seconda è generata dalla prima» (P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, a c. di G. Bonafede, Palermo, E.S.A., 1974, p. 61).

⁴⁵ Su Gioberti e Descartes si veda M. MUSTÈ, *Gioberti e Cartesio*, in *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 547-571.

⁴⁶ VINCENZO GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, I, Losanna, S. Bonamici e compagnia, 1846, p. 133.

⁴⁷ V. GIOBERTI, *Protologia*, I, Torino-Paris, Botta e Chamerot, 1857-1858, p. 51.

⁴⁸ *Ivi*, II, p. 725.

⁴⁹ MARCELLO MUSTÈ, *Gioberti e Cartesio*, p. 554.

⁵⁰ V. GIOBERTI, *Protologia*, II, p. 726.

⁵¹ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 671.

⁵² B. SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in *Opere*, I, a c. di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 315-316.

MARCO DIAMANTI

così netta tra il *cogito* cartesiano e il principio campanelliano della coscienza di sé perde il carattere del riferimento immediato e si arricchisce di una considerazione più specifica sulla dottrina dei due pensatori. Campanella cessa di essere un «cartesiano prima di Cartesio»⁵³, un semplice antesignano del filosofo francese, e diventa l'ultimo esponente della conciliazione di teologia e filosofia⁵⁴, la cui novità consisterebbe nella filosofia del «*tactus intrinsecus*», nella teorica del sentire che si fa origine della coscienza⁵⁵. La peculiarità del pensatore calabrese ne uscirebbe quindi significativamente ridimensionata⁵⁶, e la sua originalità ricalibrata sul significato del naturalismo telesiano, che ne farebbe, più che altro, un precursore di Locke⁵⁷.

Descartes, per altro verso, si arricchisce del riferimento a Spinoza, che ne chiarisce il punto oscuro e ne svolge la dottrina, spianando la strada alla nuova metafisica, alla metafisica della mente, che risolve l'unità immediata del *cogito* nella forma assoluta dell'io trascendentale. Nello specifico, Descartes, identificando, con la dottrina del *cogito*, l'essere e il pensiero, non andrebbe più a configurarsi come un semplice razionalista, ma includerebbe, nella singolarità del suo pensiero, tutta la complessità della filosofia moderna, aprendo le porte, con la sua opera, al duplice orizzonte del razionalismo e dell'empirismo.

Cartesio dice: *pensare è essere*. Questa unità è immediata; e perciò pensare e essere non sono veramente *uno*. Quindi: il pensare come pensare, come astratto pensare, e il pensare come essere: cioè, il cartesianismo e il lockismo (percezione lockiana). Il primo riesce al formalismo wolfiano, alla pura *cosa*; il secondo alla *materia*: due metafisiche⁵⁸.

Non che il razionalismo di Descartes consenta di negare e superare l'istanza teologica riconosciuta da Spaventa a cavallo tra filosofia scolastica e Rinascimento e ancora attiva nel pensiero di Campanella. La filosofia del *cogito* è solo la prima tappa di un processo di avvicinamento progressivo dei due orizzonti – il razionalismo e l'empirismo, *l'a priori* e *l'a posteriori*, la trascendenza e l'immanenza – che avrà il suo compimento solo in Kant. L'emancipazione della filosofia dalla teologia, e la conseguente negazione della trascendenza, passa per la critica delle fonti naturali della conoscenza, che, prima di Kant, «è *parziale*, non *totale*»⁵⁹. La filosofia di Descartes rappresenta l'avvio di un «lungo e paziente lavoro», in cui, riconosce Spaventa⁶⁰:

⁵³ B. SPAVENTA, *Tommaso Campanella*, III, *Metafisica*, in *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, a c. di G. Landolfi Petrone, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, p. 124.

⁵⁴ Cfr., B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 504-505.

⁵⁵ *Ivi*, p. 507.

⁵⁶ Così, spiega Spaventa, Campanella «non è scolastico, e sta innanzi a Bruno perché cerca di fondare la filosofia nel principio della soggettività, come il suo maestro Telesio aveva fondato la conoscenza della natura nel senso, ma nei risultati si accorda più che non si potrebbe credere col contenuto delle dottrine gerarchiche del medio evo, e non toglie, per così dire, i ceppi alla scienza, se non perché questa se li rifaccia da se medesima e si sottometta liberamente alla fede. Egli è insomma il filosofo della restaurazione cattolica» (B. SPAVENTA, *Tommaso Campanella*, I [recensione a] *Opere di Tommaso Campanella scelte, ordinate ed annotate da Alessandro d'Ancona*, in *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 59). Rimarcando il medesimo giudizio, nelle lezioni napoletane del 1862, il filosofo abruzzese fa riferimento al carattere dell'«*uomo restaurato*» in Campanella, ravvisando, anche in questa idea, una inconciliabile polarità tra il vecchio e il nuovo (cfr., B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 506-507).

⁵⁷ Riassumendo la novità della filosofia di Campanella, al termine di un succinto passaggio esplicativo, Spaventa evoca i principi del *sentire est sapere* e della *notitia aliorum est esse aliorum*, fedelmente riportati dalla *Metaphysica* del pensatore calabrese, e conclude che «così Campanella è precursore di Locke» (*ivi*, p. 508 n.).

⁵⁸ *Ivi*, p. 550. Lo stesso concetto viene espresso nella *Prolusione* che precede le lezioni napoletane del 1862 (cfr. *ivi*, p. 440).

⁵⁹ B. SPAVENTA, *La scolastica e Cartesio*, in *Scritti su Rinascimento*, cit., p. 256.

⁶⁰ *Ibid.*

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

Lo spirito moderno si emancipa prima dalle formole ecclesiastiche, poi dalla rivelazione e finalmente dalle tre fonti, come naturali e immediate. Ma questa terza opera è appena iniziata e abbozzata dai filosofi del risorgimento, anzi – nonostante il nuovo principio cartesiano, o appunto perché questo principio era esso stesso un semplice presupposto e perciò non poteva ancora mostrare tutta la sua efficacia nel problema della conoscenza – continua anche dopo Cartesio e nello stesso modo, sebbene con maggior precisione e disciplina, e quindi non può dirsi compiuta prima di Kant.

Il pensiero di Descartes si costituisce sulla critica delle fonti naturali della conoscenza. In questo senso, l'opera del filosofo francese è espressione autentica della modernità. Secondo l'opinione di Spaventa, infatti, il problema del pensiero moderno è quello del conoscere, e «tutta la filosofia moderna da Descartes sino a Kant, in quanto le sue stazioni e quindi i suoi problemi sono il pensare, il percepire, il conoscere – in quanto il suo universale problema è la psiche – si può dire *psicologismo*»⁶¹. La critica delle fonti naturali della conoscenza – l'intelletto, l'esperienza e la ragione – avvia il processo di emancipazione della filosofia dall'orizzonte della teologia, attraverso un cammino razionale già attivo nell'opera di Campanella.

Cartesio, dunque, continuando la critica si fa a dubitare di queste tre fonti, a chieder loro la *patente di capacità*, soprattutto all'esperienza esterna⁶².

La meditazione di Descartes è così una filosofia del dubbio. Ma il dubbio qui non è ancora il fondamento del metodo, lo strumento, vale a dire, attraverso il quale il filosofo francese ricerca l'evidenza e fonda la certezza della umana conoscenza. Il dubbio, a questo livello del discorso, non è altro che il carattere della filosofia, la «*scepsi*» tipica dell'indagine speculativa, senza la quale «non ci è spirito filosofico»⁶³. Con questo non si vuole ritenere che Descartes, nella prospettiva di Spaventa, assuma un paradigma di filosofia identificabile con quello dell'interprete abruzzese. La filosofia, nella definizione che ne dà quest'ultimo, non si costituisce se non come oltrepassamento dell'orizzonte empirico e delle contraddizioni intrinseche dell'esperienza.

L'origine della filosofia come metafisica – spiega Spaventa – è nelle difficoltà e contraddizioni dell'esperienza. E vi ha metafisica – cioè metempirica – perché l'esperienza se si contraddice non può essa stessa risolvere le sue contraddizioni⁶⁴.

L'atteggiamento scettico è così, in Spaventa, un aspetto tipico della indagine filosofica, che ha un carattere squisitamente metafisico o, più correttamente, «*metempirico*»⁶⁵. Non vi sono tuttavia elementi per dimostrare che Spaventa pensi alla *scepsi* cartesiana, operante nell'analisi sulle forme del conoscere, come organo del movimento metempirico, come strumento, cioè, dell'andamento metafisico in quanto risolutore delle contraddizioni dell'esperienza.

⁶¹ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 562.

⁶² B. SPAVENTA, *La scolastica e Cartesio*, cit., p. 257.

⁶³ B. SPAVENTA, *Logica e metafisica*, cit., p. 13.

⁶⁴ B. SPAVENTA, *Esperienza e metafisica*, a c. di A. Savorelli, Napoli, Morano, 1983, p. 104.

⁶⁵ B. SPAVENTA, *L'essenza metempirica del filosofare*, in *Scritti inediti e rari*, a c. di D. D'Orsi, Padova, Cedam, 1966, p. 178.

MARCO DIAMANTI

A rigore, anzi, bisognerebbe escludere questa accezione di filosofia – la filosofia come metempirica – dalla lettura spaventiana del pensiero di Descartes. Quest'ultimo, infatti, non si configura affatto come filosofo dell'esperienza nel senso in cui Spaventa la considera. La dottrina cartesiana del *cogito*, secondo il parere dell'interprete abruzzese, segna l'inevitabile permanere del pensare nel suo orizzonte puro, e il conseguente residuare dell'essere nella forma di una entità irrelata e avulsa dal pensare, incapace di compenetrare la natura e, in definitiva, di esperire. Nella filosofia di Spaventa, infatti, la nozione di esperienza assume una connotazione più kantiana, per cui si configura come apparizione trascendentale dell'essere nel pensare, e quindi come nesso, relazione originaria tra i due lati del conoscere. «Ridotta ai termini essenziali e minimi – spiega Spaventa –, l'esperienza è questa: qualcosa *apparisce* (è presente) a me, il quale *apparisco* (sono presente) a me stesso»⁶⁶. Il dualismo cartesiano, appena accennato nella considerazione svolta sulla dottrina del *cogito*, rende impossibile questa nozione di esperienza per la mancanza del suo presupposto principale: la relazione. Fuori dall'«essere insieme» di soggetto e oggetto, di pensare ed essere, l'esperienza stessa non si costituisce e, conseguentemente, neppure il suo superamento metempirico. L'applicazione di un paradigma di filosofia che si configuri come metempirica, nell'interpretazione spaventiana della filosofia di Descartes, è dunque impropria. Spaventa, presentando a questo livello dell'argomentazione Descartes come filosofo del dubbio, intende, pertanto, semplicemente dichiararne l'autenticità speculativa, la quale, come nei più autorevoli rappresentanti della storia del pensiero, consiste nella capacità di istituire un'analisi profonda, veramente razionale, dei problemi con i quali si confronta⁶⁷.

L'allontanamento graduale di Descartes da Campanella, che contraddistingue la considerazione di Spaventa sulla progressiva emancipazione della filosofia dalla teologia, serve a chiarire il significato della dottrina del filosofo francese. Sebbene, infatti, «Campanella comprende l'io principalmente come *sensu*», «Cartesio comprende l'io principalmente come pensiero», e la «forma della certezza», a monte della quale vi è l'attività della coscienza, è nel primo «la intuizione immediata», nel secondo «l'evidenza intellettuale»⁶⁸. La differenza tra i due, così espressa, equivale al chiarimento di una distinzione più precisa, che riguarda la natura specifica del *medium* dell'attività dell'io. Rispetto all'opera dei sensi, segnata dal carattere dell'immediatezza, il pensiero «ha nondimeno qualcosa di mediato che viene espresso nella forma della relazione (nell'*ergo*) tra il pensiero e l'essere»⁶⁹. Il pensiero, secondo la lettura che ne dà Spaventa, in Descartes è bensì forma immediata del conoscere, ma solo in quanto nasconde una mediazione più profonda, destinata a emergere come modalità autentica dell'unità con l'essere. Tuttavia, poiché in Descartes non si esce dalla forma del pensare che determina l'essere senza

⁶⁶ B. SPAVENTA, *Introduzione alla critica della psicologia empirica*, in *Opere*, III, cit., p. 503.

⁶⁷ Cfr. B. SPAVENTA, *Esperienza e metafisica*, cit., p. 148, dove Spaventa, a proposito del vero «spirito del filosofo», che non riesce a ritrovare negli esponenti della nascente «filosofia scientifica», ammette di dover ricorrere «alle opere di Platone, Aristotele, Bruno, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant e pochi altri».

⁶⁸ B. SPAVENTA, *Tommaso Campanella, II, Teoria della cognizione*, in *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 80.

⁶⁹ *Ibid.*

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

uscire dal proprio orizzonte, il movimento del *cogito* non rappresenta il nucleo vero della relazione con l'essere. Il senso della reciprocità con l'essere, in altre parole, si perde nell'orizzonte della coincidenza con il *cogito*. Una volta afferrato il principio della «identità del pensiero e dell'essere nella coscienza di sé», Descartes ne avrebbe svolto solo un lato, schiacciando l'essere nell'universo indifferenziato del logo. «Bisogna distinguere il *principio in sé* posto da Descartes, dal principio del cartesianismo, quest'ultimo non è che una forma del primo»⁷⁰.

L'idea di Descartes e di Spinoza assunti, rispettivamente, l'uno come filosofo che ha guadagnato l'identità di pensiero ed essere, schiacciandola però dal lato del pensiero e perdendo così il riferimento all'essere reale, e l'altro come colui che ha svolto il principio cartesiano, risolvendone il dualismo in un monismo immanentistico, è ripresa da Hegel. Il pensatore di Stoccarda, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, aveva concepito la genesi della filosofia moderna come il tentativo di rispondere al problema dell'«autocoscienza reale», al problema, cioè, del pensiero come unità originaria del conoscere.

L'interesse precipuo – precisa Hegel – adunque non era tanto di pensare gli oggetti nella loro verità, quanto di pensare il Pensare e il Concepire gli oggetti, di pensare questa medesima unità, che in sostanza è il divenire cosciente di un oggetto presupposto⁷¹.

Si riconosce, anzitutto, il carattere «psicologistico» del pensiero moderno, la tendenza cioè a considerare, non diversamente da Spaventa, questa filosofia come una indagine intorno al problema del conoscere. All'interno di questa medesima valutazione sul carattere generico della filosofia moderna, il riferimento a Descartes, nei due autori, si specifica in un senso analogo. Entrambe le interpretazioni, infatti, convergono nella individuazione di una caratteristica istanza intellettualistica nella filosofia di Descartes, che in Hegel, come in Spaventa, ha a che fare con il problema della deduzione dell'essere dal *cogito* e con l'incognita del permanere, nell'orizzonte complessivo della conoscenza, del dualismo delle due sostanze. Una volta assunta l'«immediatezza» del *cogito* cartesiano, Hegel spiega⁷²:

Nel pensare adunque è l'essere; senonché l'essere è una determinazione povera, è l'astratto del concreto del pensare. Sicché quest'identità di essere e pensare, che in sostanza è l'idea più interessante dei tempi moderni, non è stata ulteriormente dimostrata da *Cartesio*, che si limitò ad appellarsi unicamente alla coscienza e la ha per intanto messa avanti. In *Cartesio* difatti non c'è affatto il bisogno di svolgere dall'«io penso» le distinzioni.

Il cominciamento cartesiano è la certezza assoluta dell'essere, che non ammette altra determinazione che il suo stesso provenire e svolgersi dal *cogito*, e si sottrae così da qualsiasi contenuto dubitabile e opinabile.

Tutto il precedente filosofare – puntualizza Hegel – aveva il difetto di presupporre alcunché come vero [...]. Per *Cartesio* invece niente è vero, che non abbia una interna evidenza nella coscienza, vale a dire che la ragione non

⁷⁰ *Ivi*, p. 81.

⁷¹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 4.

⁷² *Ivi*, pp. 79-80.

MARCO DIAMANTI

conosca in maniera così chiara e convincente, da escludere ogni possibilità di dubbio⁷³.

Ma così l'esse è lo stesso *cogito*: la verità non si determina se non come evidenza, cioè assenza di determinazione.

Per lui [Descartes] la prima cosa è la certezza: ma da essa non si deriva con necessità alcun contenuto, né alcun contenuto in genere, né, tanto meno, la sua oggettività in quanto distinta dalla soggettività interna dell'io⁷⁴.

Qualsiasi determinazione della verità che non sia la sua autoevidenza è esclusa. L'essere rimane sostanzialmente separato dalla realtà; l'evidenza non è evidenza di *qualcosa*. Ne segue che tra essere logico ed essere reale, tra spirito e natura, *cogito* e *res*, essendo l'essere solo essere del pensare, corra la stessa differenza che vi è tra due sostanze separate e inconciliabili.

Descartes non riconduce in maniera verace l'estensione nel *pensare*: la materia, le sostanze estese, stanno di fronte alle sostanze pensanti, che sono semplici⁷⁵.

Così, «la sostanza estesa, il regno della natura, e la sostanza spirituale non hanno bisogno l'una dell'altra»; anzi, «si possono chiamare – specifica Hegel – sostanze perché ognuna di esse è tutto quest'ambito, una totalità per sé»⁷⁶. Questi gli aspetti che ritorneranno nella interpretazione di Spaventa, il quale, nella concezione cartesiana, rileva da una parte il permanere dell'essere nell'orizzonte unilaterale e astratto del pensare, e d'altra parte la sua esclusione inesorabile dalla realtà, che residua, oltre l'orizzonte assoluto del *cogito*, come una sostanza separata.

Ciò che nella valutazione di Spaventa segna l'effettiva novità rispetto all'interpretazione di Hegel è il riferimento alla filosofia di Tommaso Campanella, che avrebbe «precorso» l'opera del filosofo francese. «Si è attribuita a Cartesio – chiarisce il filosofo abruzzese – la gloria di essere stato il primo a fondare la filosofia nella *coscienza di sé*, di aver restituito la certezza al contenuto della cognizione, col porre un principio nel quale il pensiero e l'essere, la forma e il contenuto, il certo e il vero s'immedesimano immediatamente, cioè il *cogito, ergo sum*. Ma questa gloria spetta anche a Campanella»⁷⁷. Il confronto tra Descartes e Campanella, del tutto assente in Hegel, è decisivo per assegnare alla filosofia italiana il carattere della originalità all'interno della «circolazione» del pensiero europeo, che principierebbe proprio con l'opera rivoluzionaria dei pensatori italiani dal Rinascimento fino a Gianbattista Vico⁷⁸.

In senso più specifico, nella gnoseologia di Campanella la forma della compenetrazione del pensiero e dell'essere, che nell'opinione di Spaventa, secondo la stessa interpretazione del cartesianesimo, caratterizza

⁷³ Ivi, p. 76.

⁷⁴ Ivi, p. 90.

⁷⁵ Ivi, p. 92.

⁷⁶ Ivi, pp. 95-96.

⁷⁷ B. SPAVENTA, *Tommaso Campanella*, II, *Teoria della cognizione*, in *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 80.

⁷⁸ Cfr., come uno dei luoghi in cui Spaventa rivendica l'eccellenza e l'originalità della filosofia italiana nella circolazione del pensiero europeo, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 550, dove afferma: «quando si considera che Bruno è in sé Spinoza, e Campanella Cartesio, e Telesio Bacone e Locke, quando si considera quel che è Vico, si può dire che l'ingegno italiano sia ingegno precursore. È stato tale: e questa è la sua eccellenza, e insieme la sua imperfezione».

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

il vero orizzonte del conoscere, diledga in favore della univocità della coscienza in quanto attività dei sensi.

Per entrambi [Descartes e Campanella] l'io è vero e certo, è una attività spontanea, originaria, e fondamento di ogni certezza, ma la forma nella quale esprimono il principio non è adeguata al principio medesimo, il quale non è né puro senso né puro pensiero⁷⁹.

Il carattere unilaterale delle due posizioni determina lo sviluppo altrettanto parziale delle due dottrine, che si riversano nelle concezioni false e astratte del razionalismo e dell'empirismo. Il principio dell'identità di pensiero ed essere nell'unità dell'io, comune a Descartes e Campanella, rileva Spaventa⁸⁰:

Contiene il razionalismo e l'empirismo (cartesianismo o lockismo), secondo che quella identità è compresa come pensiero o come essere, cioè secondo che in essa prevale l'uno o l'altro e si comincia dal pensiero per andare all'essere o dall'essere per andare al pensiero. I cartesiani e lo stesso Cartesio compresero la identità come puro pensiero. Similmente in Campanella il principio in sé è la identità del pensiero e dell'essere (*cognoscere est esse*), ma viene espresso nella forma del senso, dell'immediato, dell'essere.

Con una differenza rispetto alla forma, Descartes e Campanella avrebbero svelato la certezza della conoscenza come assoluta attività dell'io.

Campanella e Cartesio dubitano per trovare il fondamento della certezza, e per entrambi questo fondamento, come vedremo appresso, è il pensiero medesimo (l'io)⁸¹.

Spaventa vuole dire che all'origine delle due diverse concezioni vi è il significato del pensare che si chiarisce come attività della coscienza, e che risolve l'oggetto del conoscere nel suo orizzonte puro. In questo senso, la dottrina del *cogito* rappresenta un significativo passo avanti rispetto alla filosofia del *tactus intrinsecus*, perché conferisce all'elemento della priorità della coscienza – anticipato nell'opera di Campanella – il suo significato autentico. Là dove, infatti, Campanella contrae l'attività della coscienza nella forma della rigidità dell'intuizione, Descartes la riscopre nella forma del puro movimento del pensiero che si svolge, che scioglie la rigidità dell'essere e supera difficoltà e limiti del vecchio ontologismo, in cui l'essere prevarica il pensare, e condiziona l'istanza soggettiva del conoscere, che non determina, ma subisce passivamente l'azione dell'oggetto. Con Descartes poté costituirsi, specifica Spaventa:

Una nuova filosofia, che ponesse per principio il soggetto e non l'oggetto, il pensiero e non l'ente, l'intelligente e non l'intelligibile, e che dalla coscienza di sé, dalla notizia intuitiva dell'essere contenuto nel *pensiero*, procedesse alla vera concezione della natura e di se stesso: nella quale concezione la natura (l'essere) fosse non più l'assoluto (come nell'India) o un limite insuperabile dello spirito (come in Grecia), ma, come dice Bruno, l'infinita genitura dell'infinito generante: la creatura dello spirito⁸².

⁷⁹ B. SPAVENTA, *Tommaso Campanella*, II, *Teoria della cognizione*, in *Scritti sul Rinascimento*, cit., pp. 80-81.

⁸⁰ *Ivi*, p. 81.

⁸¹ *Ivi*, pp. 69-70.

⁸² B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 435.

MARCO DIAMANTI

Descartes, con tutti i limiti e le insufficienze di una concezione ancora acerba, segnata da una rappresentazione impropria della relazione tra il pensiero e l'essere, avrebbe conferito alla filosofia dell'idealismo il contributo decisivo per la sua maturazione. Il logo di Descartes è proprio l'origine gnoseologica dell'essere, che si risolve nella forma del conoscere, e definisce l'orizzonte del pensare stesso. «L'essere nel pensare vuol dire l'essere in quanto *conosciuto*»⁸³. Tra la dottrina di Descartes e quella del suo predecessore vi sarebbe dunque un progresso assimilabile a quello della coscienza che da sensibile si fa pensante, e che risolve la necessità della materia nell'assolutezza della forma. «Campanella – spiega Spaventa – ha preceduto Cartesio, e tra le due forme dello stesso principio rappresentate da loro vi ha una relazione necessaria e di progresso che corrisponde allo sviluppo della vita dello spirito, quella stessa relazione che è tra la coscienza sensitiva e la coscienza pensante: senza la prima che precede sempre, la seconda è impossibile»⁸⁴.

Chiarito il nesso tra Descartes e Campanella, svelato il senso del progresso che si cela al fondo delle due diverse concezioni, Spaventa si sofferma sull'analogia dei due sistemi e la rintraccia nell'idea del dubbio, che costituisce il nucleo vero delle due dottrine. Il dubitare tipico della filosofia di Campanella «ha – spiega Spaventa – qualche somiglianza col dubbio metodico di Cartesio, secondo il quale tutte le cose sono *incerte*, in quanto l'io può fare astrazione da esse, cioè può pensare, perché il pensiero puro consiste appunto nel poter fare astrazione da ogni cosa»⁸⁵. Non sembra un caso che il dubbio si configuri come il nucleo vero dell'opera dei due filosofi. Come si è già rilevato, il dubbio, nella concezione di Spaventa, è il pensiero stesso che si svolge, il principio dell'indagine speculativa che si attua. Ciò che si determina nella filosofia di Descartes e Campanella è così una caratteristica coincidenza tra contenuto e metodo della filosofia, nella misura in cui la strada che conduce all'essere è il movimento del pensare che si ripiega su di sé. Rivendicando il ruolo di Campanella, anticipatore della scoperta cartesiana, Spaventa sottolinea:

Si è attribuita a Cartesio la gloria di essere stato il primo a fondare la filosofia nella *coscienza di sé*, di aver restituito la certezza al contenuto della cognizione, col porre un principio nel quale il pensiero e l'essere, la forma e il contenuto, il certo e il vero s'immedesimano immediatamente, cioè il *cogito, ergo sum*. Ma questa gloria spetta anche a Campanella⁸⁶.

La presenza immediata dell'essere nel pensiero è la certezza dell'essere. Questa certezza, che, secondo l'opinione di Spaventa, Descartes mostra con la dottrina del *cogito*, si consegue solo sul fondamento dell'identità di essere e pensiero, vale a dire solo entro l'orizzonte assoluto del pensare, che anticipa l'essere, nella misura in cui lo determina sul solo presupposto di se stesso. «In Cartesio – rileva Spaventa – si può riconoscere il fondatore del razionalismo astratto, perché il lui prevale l'elemento del pensiero senza alcuna relazione necessaria col senso, per modo che l'anima non sia che puro pensiero senza alcun legame intimo col corpo, né possa muovere il corpo né essere mossa da quello»⁸⁷. La filosofia di Descartes, nella quale il

⁸³ *Ivi*, p. 671.

⁸⁴ B. SPAVENTA, *Tommaso Campanella, II, Teoria della cognizione*, cit., p. 81.

⁸⁵ *Ivi*, p. 69.

⁸⁶ *Ivi*, p. 80.

⁸⁷ *Ivi*, p. 81.

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

pensiero coincide con l'essere, perviene a un falso concetto di essere, che, come si è visto in relazione al difetto di Fichte, si configura come un essere parziale, astratto, non reale, che in fondo non è altro che il pensiero stesso camuffato e incapace di compenetrare la natura.

L'essere del pensare non è tutto l'essere; non è anche l'essere semplicemente essere, l'essere semplicemente reale, la semplice realtà; ma solo l'essere nel *pensare* (non è il non-Io reale, ma solo il non-Io nell'Io⁸⁸).

Il difetto qui non si riferisce tanto all'intuizione di fondo di Descartes, all'idea dell'identità di pensiero ed essere, quanto, piuttosto, alle conseguenze ultime di questa concezione. Il *sum* che si afferma insieme al *cogito*, nell'atto stesso del suo svolgersi (*cogito, ergo sum*), non è l'essere della realtà – l'essere reale –, ma l'essere *del pensare*, cioè la vuota identità del pensiero con se stesso, che non afferra nulla e non conosce nulla. La realtà, in altri termini, permane come una presenza estrinseca e irrelata dall'orizzonte del pensare. Il dualismo è allora inevitabile: «pensare ed essere, appunto perché immediatamente *uno*, non erano veramente *uno*; si separavano, e si avea il pensare come pensare, e il pensare come essere (il concetto e la percezione)»⁸⁹. Il dualismo di natura e Dio, che, dopo la Scolastica, con la filosofia di Descartes si vorrebbe superato è invece radicalizzato nella forma di una opposizione invalicabile tra due nature contrapposte e inconciliabili. La critica dei presupposti soprannaturali della conoscenza, in Descartes, non riesce alla parificazione delle due nature – l'umana e la divina –, che si ripresentano, nuovamente opposte e separate, nella forma di una contrapposizione interna alla natura umana, dilaniata da un dualismo intrinseco e costitutivo tra *res cogitans* e *res extensa*. Come Spaventa rileva sul nesso cartesiano di pensiero ed essere:

Il vero Dio è questo puro rapporto o eguaglianza con se stesso nella distinzione e mediante la distinzione, e in ciò consiste lo spirito. Ma è anche *falso*, in quanto il rapporto è assolutamente indeterminato, non è vero rapporto, non è vera *intimità*, perché la distinzione è considerata come una divisione o opposizione esterna e quantitativa. I termini della differenza sono esteriori l'uno all'altro, l'uno non è l'altro e nell'altro, e ciò che dicesi rapporto non è che una unità accidentale e variabile, cioè un punto che li separa e insieme li unisce indifferentemente, come un punto geometrico fa di due linee⁹⁰.

Descartes non va oltre questo significato del rapporto tra pensare ed essere, e la sua filosofia si configura come la dottrina della «coincidenza» e del dualismo tra i due mondi. Per avere la vera immedesimazione, e la negazione complessiva dell'opposizione, bisognerà attendere il *Deus sive natura* di Spinoza, che istituisce il vero nesso tra gli opposti, e risolve l'indeterminatezza del *cogito* nell'idea di sostanza come *causa sui*, come compenetrazione dell'alterità. «Spinoza – mediante Cartesio – fa chiaro quel punto oscuro; e questo punto chiaro – *immediatamente* chiaro (evidenza, intuito cartesiano) – è il pensiero in quanto contiene il suo contrario, l'essere. Questa unità, che non è più semplice coincidenza, ma *continenza, insidenza* – unità che

⁸⁸ *Ivi*, pp. 670-671. L'essere logico cui Spaventa fa riferimento nella sua filosofia non è l'oggettivarsi del pensare, il pensare che si ripiega su se stesso, come sarà nella filosofia di Gentile. L'essere logico è l'essere reale penetrato e geminato dal pensare, che, come un «gran *prevaricatore*», si rivolge alla realtà, al «mondo già esistente della natura» e vi sovrappone un «nuovo mondo, più vario, più ricco e più bello del primo» (B. SPAVENTA, *Logica e metafisica*, cit., p. 128).

⁸⁹ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 565.

⁹⁰ B. SPAVENTA, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica*, in *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 250.

MARCO DIAMANTI

si differenzia immediatamente come indifferenza –, è la nuova indifferenza, la *sostanza* di Spinoza»⁹¹. Come si accennava, se si fa riferimento alla dottrina cartesiana del *cogito*, prescindendo dalle sue conseguenze ultime, non si può non riconoscere in essa una intuizione di significativa rilevanza. L'immanenza dell'essere nel pensare, che segna l'assolutezza del *cogito* cartesiano, rappresenta il primo gemito del logo che vince la rigidità dell'essere e rende possibile «quella *conversione* della relazione dei due termini della conoscenza, che distingue essenzialmente il pensiero filosofico moderno dall'antico e che è espressa dalla immanenza o evidenza immediata dell'essere nel pensare»⁹².

Il primo significativo esito di questo processo di inversione, inaugurato dalla parabola speculativa di Descartes, è Kant. Spaventa è ben attento a non confondere la sintesi *a priori* kantiana – il risultato di questo lungo capitolo di storia delle idee che si apre con Descartes – con il movimento del *cogito* che si determina come semplice evidenza (e non già come essere reale), e riconosce che il problema della conoscenza, nello «psicologismo» tipico dell'età moderna, «non consiste né nella semplice determinazione dell'intelletto fatta dall'intelligibile né nella semplice determinazione dell'intelligibile fatta dall'intelletto (né nel puro oggettivismo, come si dice, né nel puro soggettivismo)»⁹³. Queste due tendenze – l'empirismo e l'intellettualismo, Bacone e Locke da una parte, Cartesio e Spinoza dall'altra –, per costituire l'autentico orizzonte del conoscere e «salvare insieme la realtà e necessità dell'essere e la intimità e libertà del pensare»⁹⁴, devono ricongiungersi. «Ma a questa posizione non si poteva giungere senza Kant»⁹⁵. In Kant l'attività sintetica dell'io è l'unità di due giudizi (del giudizio *a priori*, come nel cartesianismo, e del giudizio empirico, *a posteriori*), la sintesi di due immediati (pensare ed essere, concetto e intuizione).

Nel conoscere, l'immediato non è il solo concetto, come voleva il cartesianismo, né la sola intuizione come voleva il lockismo. Col solo concetto non si *conosce* nulla (il concetto è *vuoto*) e però è falsa l'idea immediata o innata cartesiana; e d'altra parte, colla semplice intuizione né meno si conosce nulla (l'intuizione è cieca), e però è falsa la percezione o l'idea lockiana⁹⁶.

Tra Descartes e Kant, nell'opinione di Spaventa, vi è uno scarto riconducibile al passaggio di una medesima concezione del conoscere (la concezione idealistica) che si perfeziona. Come si è già messo in evidenza rispetto al movimento dell'idealismo moderno, nella dottrina di Descartes *cogitare* ed *esse* si identificano, il movimento del conoscere è ricondotto al ritmo stesso del *cogito* che determina il suo essere e lascia fuori di sé l'essere reale (la natura); cioè in definitiva è realizzato solo un lato del conoscere medesimo, il lato idealistico e «verace» (l'unità «immediata» di pensare ed essere). «Kant, all'opposto, studia il *fatto* (la psiche) nella sua integrità, come *conoscere*»⁹⁷. La sintesi kantiana inizia a riunire – nella forma ancora imperfetta del «giudizio» e della distinzione – entrambi i lati del conoscere (l'*a priori*, il pensare, e l'*a posteriori*, la natura).

⁹¹ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 534.

⁹² B. SPAVENTA, *Giordano Bruno*, III, *La dottrina della conoscenza*, in *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 174.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 551.

⁹⁷ *Ivi*, p. 563.

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

Cartesio aveva detto semplicemente: pensare è essere; Locke: essere è pensare. Kant dice: pensare (intuizione, immaginazione, concetto) è pensare⁹⁸.

Kant ha questa consapevolezza: il conoscere è unità della differenza; identità di intuizione e concetto. Nella sua filosofia si riunificano le opposte tendenze dell'empirismo e del razionalismo (Locke e Descartes), che caratterizzano l'epoca moderna. Ciascun giudizio (pensare è essere; essere è pensare) si configura come l'atto di presupporre per un dato effetto (l'essere, nel caso di Descartes; il pensare, nel caso di Locke) una causa. Nel primo caso, dunque, il *cogito* si presuppone all'essere; nel secondo caso il presupposto è la natura (l'essere reale, la *res*). «Kant, al contrario, vuol dire: *pensare* (conoscere) è *essere* (senso, intuizione); *essere* è *pensare* (concetto); adunque, *pensare* è *pensare*»⁹⁹. Pertanto, come rileva Spaventa:

Sino a Kant i filosofi non avevano compreso il problema del conoscere; non l'avevano posto, come doveva essere posto. Aveano preso per il conoscere un elemento del conoscere, non il fatto del *conoscere*; e questo elemento, preso per il fatto del conoscere, per tutto il conoscere, questo fatto falso, cioè monco, valeva per la stessa spiegazione del conoscere. *L'intellettualismo* piglia per conoscere il semplice pensare (il concetto), e questo fatto, questo *dato* immediato, è per esso la spiegazione del fatto. *L'empirismo* piglia per il conoscere il semplice *percepire*, e questo fatto per esso la spiegazione del fatto¹⁰⁰.

Eppure, né la filosofia cartesiana rappresenta solo uno psicologismo falso «né Kant sarebbe stato possibile senza Cartesio»¹⁰¹. La coincidenza di *cogitare* ed *esse*, nella dottrina cartesiana del *cogito*, è il primo tentativo di uscire dalla filosofia dell'essere come oggetto estrinseco al movimento del conoscere, e di costituire la filosofia dell'idealismo. L'essere parziale e astratto di Descartes, l'essere *nel* pensare è l'essere in quanto «*conosciuto*»: è il primo apparire dell'essere logico, dell'essere prevaricato e attraversato dal logo. Cartesio, in quanto supera i limiti del vecchio ontologismo, «la vecchia metafisica fondata sull'*essere*»¹⁰², in cui l'essere, separato dal pensare, prevarica e sovrasta l'orizzonte soggettivo del conoscere, non riesce più soltanto all'intellettualismo astratto, ma segna il passaggio all'idealismo e incarna l'eroe della filosofia del soggetto. Ritornando sul giudizio precedente in merito al «falso apriori» di Descartes, Spaventa ne riconosce il nucleo vero e lo accoglie come primo pulsare del soggetto, che fonda su di sé la verità. Come Spaventa rileva:

L'esistenza di Dio, dice Cartesio, è la sua stessa idea in noi, cioè nel pensiero; giacché questa idea non me la fo io, non mi viene da fuori; essa è infinita; è dunque l'atto stesso di Dio in me. Così i due principi, *cogito ergo sum*, *Deus cogitatur ergo est*, sono un sol principio: certezza e verità sono, la prima volta, una cosa sola. Questo è gran pregio di Cartesio¹⁰³.

⁹⁸ *Ivi*, p. 564.

⁹⁹ *Ivi*, p. 552.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 562.

¹⁰¹ B. SPAVENTA, *Giordano Bruno*, III, *La dottrina della conoscenza*, in *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 174.

¹⁰² *Ivi*, p. 530. Distinguendo ontologismo da psicologismo, Spaventa assegna alla filosofia di Descartes il carattere di una nuova metafisica, «fondata nel *pensare*», di cui il filosofo francese «pose la base, quando disse: *pensare* è *essere* (il vero essere)» (*ibid.*).

¹⁰³ *Ivi*, pp. 439-440.

MARCO DIAMANTI

Il movimento del pensare che determina l'essere coincide esattamente con il farsi dell'essere, con il movimento dell'essere che si risolve nel pensare. Certezza e verità – l'idea di Dio e la sua esistenza in noi – si identificano nell'orizzonte del pensare che si svolge. Il dubbio, in questa concezione, rappresenta questo svolgersi: il movimento del pensiero che determina l'essere e lo risolve in se stesso. In altre parole, il dubbio si configura come il farsi della verità in certezza, vale a dire l'andamento del pensare che costituisce l'evidenza dell'essere. Spaventa non ha dubbi che, nella filosofia di Descartes, «questa presenza immediata dell'essere nel pensiero, questa *evidenza*, è l'*esistenza* dell'essere»¹⁰⁴. Specificando questo stesso concetto, Spaventa rileva:

L'essere immanente nel pensiero vuol dire non già che la *rappresentazione* dell'essere sia nel pensiero (questo è il difetto della prova scolastica), ma che nel pensiero sia proprio l'essere, proprio lui, proprio Dio insomma. Nel caso di sant'Anselmo si ha soltanto pensiero = pensiero, pensiero (rappresentazione = rappresentazione) senza l'essere. In Cartesio l'essere immanente nel pensiero è Dio stesso, cioè la sua *esistenza* o *presenza* in noi¹⁰⁵.

Descartes non è un esponente del realismo. Come si è visto, la sua è una concezione che risolve l'essere nell'assolutezza del *cogito*. Ma nemmeno si può affermare che la filosofia di Descartes sia una espressione radicale del nominalismo. La prova dell'essere suppone sì «la identità del pensiero e dell'essere, nel senso che il pensiero sia il principio e la ragione dell'essere»¹⁰⁶, ma non in quanto l'essere venga presupposto come oggetto estrinseco alla prova stessa. «Provare *a priori* e presupporre trascendente l'essere che si vuol provare, è una contraddizione, è affermare e negare insieme quella identità di pensiero ed essere»¹⁰⁷. Descartes non presuppone l'essere, ma lascia che esso si determini da sé, all'interno dell'orizzonte assoluto e prioritario del *cogito*. «La prova *a priori* ha in Cartesio un'altra forma: non è il pensiero che dimostra estrinsecamente l'essere e come dato fuori del pensiero: ma è l'essere che si dimostra da sé al pensiero, in quanto è contenuto originariamente e immediatamente in esso»¹⁰⁸. La contraddizione dell'apriorità indimostrabile dell'essere «la risolve Cartesio ponendo l'essere (la verità, l'infinito) come immanente nel pensiero. Ed esprime ciò in due forme: *cogito ergo sum* (certezza), *Deus cogitatur ergo est* (verità). L'assoluta verità è l'unità di questi due principi: l'oggetto certo o la certezza oggettiva»¹⁰⁹. Pertanto, come rileva Spaventa al termine della considerazione sul mancato realismo di Descartes:

Di certo senza il nominalismo non sarebbe stato possibile il principio dell'io. Ma se sotto questo nome si intende il principio cartesiano, il solo nominalismo senza il realismo non sarebbe bastato. Questo principio è, come ho detto, la prima unità concreta dei due opposti indirizzi. L'idea di Dio, infatti, com'atto divino nella mente è insieme un universale e un singolare (*idea et res*, concetto ed esistenza), l'uno in quanto l'altro. E similmente il pensiero (l'io), in cui l'essere è immanente, è insieme un singolare e un universale. In sé l'io (il soggetto, la mente) non è né il puro universale né il puro singolare, né pura *idea* né pura *cosa*, ma l'universale *esistente* come singolare, in lui si

¹⁰⁴ Ivi, p. 439.

¹⁰⁵ B. SPAVENTA, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica*, cit., p. 254.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 439.

¹⁰⁹ B. SPAVENTA, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica*, cit., p. 254.

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

compenetrano universalità e singolarità. Tale è la natura dell'io¹¹⁰.

La prova dell'essere si costituisce intorno al dubbio. In questo senso, il dubitare è un orizzonte originario, che determina, anticipandolo, il senso stesso dell'essere. «Questo dubbio non è da confondere con lo scetticismo in generale, che non comincia dal dubbio, ma finisce in quello»¹¹¹. L'*elenchos* scettico non prova nulla, se non l'ineluttabilità del dubbio stesso: sgretola l'integrità veritativa dell'essere e si risolve nell'incessante movimento del pensare, che non perviene all'essere e non riesce a fondarne l'evidenza. Lo svolgersi del dubbio, al contrario, è il disvelamento dell'origine dell'essere, della verità, che si determina come certezza nell'orizzonte del suo stesso farsi. Spaventa non vuole dire che Descartes presuppone la verità come oggetto trascendente del conoscere. Come si è visto, nella prova di Descartes, l'essere non precede l'attività del *cogito*, ma nasce con essa: l'uno e l'altro, verità e certezza, si costituiscono a un parto, sul solo presupposto dell'attività della coscienza. «Il fondamento del dubbio è il concetto della verità, che è in noi»¹¹². L'unico effettivo presupposto del dubitare è l'orizzonte dell'identità di *cogitare* ed *esse*, nella misura in cui l'*esse* è originariamente, e anche conseguentemente, interno al *cogito*.

Noi dubitiamo, quando crediamo di non sapere le cose come sono in se stesse, e la verità consiste appunto in una tale cognizione¹¹³.

A fondamento del dubbio vi è la *credenza* della verità, vale a dire il germe della sua certezza, che dovrà svolgersi nel movimento assoluto del pensare. «Gli stessi scettici non possono negare, che qualche cosa *apparisce* a noi»¹¹⁴. La credenza della verità, la verità stessa prima di manifestarsi nella forma del pensare e di costituirsi come certa, è condizione imprescindibile dello svolgersi della coscienza.

La credenza dell'essere, la sua oscurità primordiale, diliega in favore della verità che si fa certezza. Da fondo oscuro, da credenza, il pensare si fa certo ed evidente, si costituisce come essere, assume la forma della verità e così fonda l'edificio della scienza. La verità, l'essere nel pensare, non è altro che il pensare stesso che si svolge, e che si afferra come orizzonte originario dell'essere stesso. L'universo empirico non può rappresentare il fondamento della conoscenza, perché, in una prospettiva come questa, l'essere è *nel* pensare, è interno al *cogito*, e la realtà è al tempo stesso inclusa ed esclusa. È inclusa come realtà del *cogito*; è esclusa come realtà dell'essere. «La stessa certezza dei fenomeni presuppone la certezza originaria di qualche cosa che non è fenomenale, vale a dire dei principi universali, i quali sono l'unico fondamento della vera cognizione»¹¹⁵. La circolarità del *cogito*, che da fondo oscuro si fa vero e certo, e così costituisce l'essere, è la prova dell'io come fondamento assoluto della scienza. Infatti, ribadisce Spaventa:

Non si può dire che nella coscienza io *trovo* me stesso; io, come pensiero, come attività pura, come *coscienza*

¹¹⁰ *Ivi*, p. 259.

¹¹¹ B. SPAVENTA, *Tommaso Campanella, II, Teoria della cognizione*, cit., p. 69.

¹¹² *Ivi*, p. 70.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

MARCO DIAMANTI

dell'io, non mi trovo, ma *sono*; se mi trovassi, sarei prima di essere, e io come io non sono che pensiero, e come pensiero io non trovo me – l'io –, ma trovo il non-io, il pensato, l'essere, l'opposto del pensiero. Io non posso trovarmi, perché già sono: io come pensiero, come io *penso*, sono immediatamente *essere*¹¹⁶.

Fuori dall'attività dell'io, oltre l'orizzonte puro della coscienza, non vi è certezza alcuna. Il principio primo della scienza è l'evidenza dell'io, l'io come assoluta certezza. «Il che vuol dire, che la prima e più sicura certezza è nella *coscienza di sé*, che ogni conoscenza e attività dello spirito ha la sua radice e principio nell'io»¹¹⁷. Lo stesso essere, come si è già rilevato, nella filosofia di Descartes, non è l'essere *reale*. L'essere qui, nella dottrina del filosofo francese, è identico al pensare; *esse* e *cogito* coincidono. L'essere, conviene ribadire, è solo l'essere *del cogito*. L'essere reale è escluso. La realtà resta fuori dall'orizzonte della conoscenza, come una alterità impenetrabile dal logo, inconciliabile con l'essere e dunque inconoscibile in se stessa. «La notizia di quest'*altro* non è innata, io lo so perché lo *trovo* in me e non lo so nello stesso modo che so me stesso, e non lo so che in quanto so me stesso»¹¹⁸. Il non-io non costituisce l'essere dell'io. «Ma l'io, si può dire, senza l'*altro* non è reale, attuale, è potenzialità pura»¹¹⁹. Il *cogito* cartesiano è il movimento puro del pensare che non esce da se stesso, non penetra la natura e non conosce propriamente l'essere, ma (e questo per Spaventa è anche il pregio della filosofia di Descartes) si afferma come essere, si pone come certezza e verità assoluta. «In una parola – sintetizza Spaventa –, l'io non trova, ma afferma o *pone* se stesso assolutamente»¹²⁰.

Non diversamente da Descartes, Campanella aveva istituito la certezza del sapere sul fondamento assoluto della coscienza di sé. La differenza con Descartes, come si ricorderà, consisteva nella forma nella quale questo principio veniva espresso: intuizione sensibile Campanella; evidenza intellettuale Descartes. Così, anche in Campanella si produce lo stesso effetto dell'inconoscibilità dell'essere, che resta estraneo all'orizzonte del conoscere. «Per lui come l'io è pura potenza, così l'*altro*, il limite, è pura esteriorità»¹²¹. Nello specifico, Spaventa spiega:

Nella coscienza attuale, l'io come attività pura e il non-io come opposto e limite di questa attività, fanno uno. Come fanno uno? Campanella si contenta di dire: io *trovo* in me l'*altro*, l'opposto, il limite. Così l'*altro* non è dedotto, anzi è considerato da lui come una *alienazione* dell'io, una degradazione, come la sorgente dell'errore e del dubbio, come una vera *caduta* dello spirito¹²².

Se, dunque, con la filosofia del *tactus intrinsicus*, «Campanella pone il fondamento della filosofia moderna prima di Cartesio nel *principio della soggettività*»¹²³, supera l'orizzonte del materialismo e del sensismo, perché «i sensisti non ammettono la spontaneità originaria della *coscienza di sé*»¹²⁴, non riesce,

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 71-72.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 70.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ivi*, p. 72.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *ibid.*

¹²³ *Ivi*, p. 97.

¹²⁴ *Ivi*, p. 73.

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano

in definitiva, a fondare la conoscenza dell'essere reale, che resta fuori dalla pura attività dell'io. Descartes, dal canto suo, tramutando il *sensus* in *cogito*, radicalizza questa stessa concezione, e «dà luogo a una nuova contraddizione. Cartesio – spiega Spaventa – pone l'immanenza immediata, *naturale* della verità (dell'ente) nel pensiero e quindi il pensiero come identico immediatamente all'essere. Perciò da un lato l'ente è *sostanza* e dall'altro l'idea è *innata*»¹²⁵. Il dualismo, risorto dopo la Scolastica nella forma di una opposizione interna alla natura umana, si ripresenta, rinnovato, nella dottrina del *cogito* e in quella del *tactus intrinsecus*, che si configurano, rispettivamente, come un fenomenalismo e un ontismo camuffati, in cui l'essere, la verità, si identifichi con il pensare o con la sensazione, non è reale. «Le due direzioni filosofiche, il razionalismo e il sensismo, si fondano in queste due notizie: quella dell'io, che è innata (originaria) e quella dell'altro, che è acquistata»¹²⁶, cioè sulla dottrina di Descartes e su quella di Campanella. Nella filosofia di entrambi, infatti, «l'io e l'altro sono due astrazioni, e tali debbono essere, perché manca l'unità degli opposti»¹²⁷. Solo a partire da Kant l'opposizione di verità e realtà comincia a risolversi. Il filosofo di Königsberg, infatti, concepisce l'io come attività sintetica *a priori*, cioè come contenuto originario che si svolge e che determina il fenomeno, la *realtà* stessa nella *forma* della verità. Verità e realtà, pur se nella forma limitata del fenomeno, in Kant fanno tutt'uno: l'essere si configura, per la prima volta nella storia del pensiero, come contenuto trascendentale, originario, della mente. Kant, sintetizza Spaventa:

Non solo fa la critica delle tre fonti naturali, che Cartesio non aveva fatta, ma prova che il presupposto proprio di Cartesio – il principio, Dio è (Cartesio che dubita di tutti i principi, non dubita di questo), cioè l'ente – è un concetto che deriva dalla natura stessa della mente ed è indispensabile a ogni determinazione mentale (razionale delle cose). L'ente cartesiano diventa l'idea assoluta (l'ideale) kantiana¹²⁸.

¹²⁵ B. SPAVENTA, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica*, cit., p. 254.

¹²⁶ B. SPAVENTA, *Tommaso Campanella, II, Teoria della cognizione*, cit., p. 72.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ B. SPAVENTA, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica*, cit., p. 259.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Giovanni Maddalena*

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti

Abstract. Nell'educazione contemporanea il dubbio è spesso presentato come il contrassegno del pensiero critico e della ricerca scientifica, intesa come opposto di una conoscenza derivante dall'autorità, dalla tradizione, dal sentimento, dalla sensazione, dall'istinto. L'antesignano filosofico di un'applicazione positiva e critica del dubbio come strumento del pensiero critico-scientifico si può rintracciare nell'opera di Descartes. Tuttavia, il percorso di una modernità culturale e scientifica che si costituisce a partire dal dubbio scettico, e come risposta a esso, non è l'unico possibile. Tra i vari modi di mettere in discussione il pensiero cartesiano sul dubbio, quello di C.S. Peirce permette di offrire una diversa visione della modernità, altrettanto valorizzatrice delle istanze scientifiche quanto lontana da ogni razionalismo e da ogni scientismo. Questo articolo vuol quindi innanzi tutto mostrare quali siano state effettivamente le critiche di Peirce al dubbio cartesiano (I). Inoltre, visto che di tali critiche sono state fornite diverse interpretazioni, l'articolo vuole organizzare queste ultime in ordine cronologico e discuterne gli assunti principali (II). L'esito di questo lavoro è un passo in avanti nella comprensione del momento del dubbio come 'gesto' cardine teorico-pratico della ricerca (III). Infine, l'articolo cerca di capire quale tipo di visione della conoscenza scientifica il dubbio peirceano suggerisca, anche al di là di ciò che Peirce stesso sia riuscito a indicare (IV).

Abstract. In contemporary education, doubt is a landmark of critical thinking and scientific inquiry, understood as the opposite of any knowledge drawn from authority, tradition, sentiment, feeling, and instinct. Descartes's conception of doubt and response to it are the ancestors of this critical-scientific thinking. However, the detour of a cultural and scientific modernity that builds on skeptical doubt and its overcoming is not the only possible one. Among many ways to question Cartesian doubt, Charles S. Peirce's take opens up a different perspective on modernity, as favorable to scientific thought as Descartes' but completely foreign to any form of rationalism or scientism. This paper shows the actual critiques that Peirce addressed to Cartesian doubt (I) and the chronological development of interpretations of Peirce's critiques (II). Moving from Peirce's understanding of doubt as the opposite of the skeptical one, the paper proposes a comprehension of doubt as theoretical-practical 'gesture' (III). Finally, it suggests that Peircean doubt would foster a different pattern of scientific inquiry, even beyond the awareness of the American author himself (IV).

Parole chiave: Dubbio / Peirce / Descartes / Scientismo / Gesto

Keywords: Doubt / Peirce / Descartes / Scientism / Gesture

* Università del Molise, Fellow Peirce Edition Project, Indiana and Purdue University, Indianapolis

GIOVANNI MADDALENA

Nell'educazione contemporanea il dubbio è spesso presentato come il contrassegno del pensiero critico, inteso come pensiero basato su inferenze razionali ed opposto a una conoscenza derivante dall'autorità, dalla tradizione, dal sentimento, dalla percezione, dall'istinto¹. In questo senso, il dubbio è all'origine di un atteggiamento che valorizza in particolare il pensiero scientifico, emblema della criticità applicata al reale. L'antesignano filosofico di un'applicazione positiva e critica del dubbio come strumento del pensiero critico-scientifico si può rintracciare facilmente nell'opera di Descartes, snodo decisivo del pensiero moderno. L'applicazione cartesiana di un dubbio metodico e, successivamente, di un dubbio iperbolico all'intera conoscenza si trova alla radice della sua affermazione del *cogito* come perno della conoscenza. Sebbene gli esiti di tale impostazione possano essere letti in maniera diversa², rimane il fatto che l'uso metodologico del dubbio scettico e il suo necessario superamento sono rimasti centrali nella cultura occidentale, che ha trovato nella tecnica cartesiana allo stesso tempo il modo di valorizzare la questione scettica che percorre l'intera storia del pensiero occidentale e di liberarsi della minaccia radicale che essa comporta per la possibilità stessa di costruzione della conoscenza. Dal punto di vista filosofico e scientifico la modernità trova così in Descartes un momento di svolta decisivo la cui importanza è paragonabile solo alla rivoluzione copernicana di Kant, il quale, ancora una volta, prenderà le mosse proprio dalla sfida del dubbio scettico.

Tuttavia, il percorso di una modernità culturale e scientifica che si costituisce a partire dal dubbio scettico, e come risposta a esso, non è l'unico possibile. Coloro che vogliono immaginare un'altra strada e, quindi, un diverso pensiero critico e scientifico devono pertanto riaffrontare il meccanismo di utilizzo ed eliminazione del dubbio. Tra i vari modi di mettere in discussione il pensiero cartesiano sul dubbio, o almeno la sua trascrizione nella comune educazione critica contemporanea, vorrei qui ricordare, approfondire e utilizzare quello di Charles S. Peirce, fondatore del pragmatismo americano. Come si vedrà questa lettura è particolarmente interessante, anche nei suoi versanti problematici, perché permette di offrire una diversa visione della modernità, altrettanto valorizzatrice delle istanze scientifiche quanto lontana da ogni razionalismo e da ogni scientismo. Infatti, il cambiamento di paradigma sul dubbio comporta conseguenze rilevanti anche sulla concezione della scienza in senso stretto e dell'intera conoscenza. Questo articolo vuol quindi innanzi tutto mostrare quali siano state effettivamente le critiche di Peirce al dubbio cartesiano (I). Inoltre, visto che di tali critiche sono state fornite diverse interpretazioni, l'articolo vuole organizzarle in ordine cronologico e discuterne gli assunti principali (II). L'esito di questo lavoro è un passo in avanti nella comprensione del momento del dubbio come gesto cardine teorico-pratico della ricerca (III). Come si vedrà da un lato Peirce e Descartes sono più vicini di quanto non sembri nel considerare il dubitare come un momento di ricerca attiva, un'azione che porta un significato, ossia un 'gesto'. D'altro canto, è proprio questa vicinanza di *performance* che fa emergere tutta la lontananza tra i due autori negli assunti di partenza

¹ Valga per tutte la celebre descrizione del dubbio data Norberto Bobbio: «Il compito degli uomini di cultura è più che mai oggi quello di seminare dei dubbi, non già di raccogliere certezze. Di certezze - rivestite dalla fastosità del mito o edificate con la pietra dura del dogma - sono piene, rigurgitanti, le cronache della pseudocultura degli improvvisatori, dei dilettanti, dei propagandisti interessati». Cfr. NORBERTO BOBBIO, *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, p. X.

² In omaggio a Massimiliano Savini, bravissimo ricercatore colpito da una grave malattia che gli impedisce di portare avanti i suoi studi vorrei qui ricordare la lettura di Descartes data da Lévinas che allontana il filosofo francese dagli esiti razionalisti successivi. Non è questa la lettura che ne darà Peirce e non è quella che io condivido, ma sono debitore a Massimiliano del fatto di avermela fatta conoscere e apprezzare.

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti

e negli esiti teoretici. Nel dubitare Peirce oppone la sua visione, realista e semiotica, a quella di Descartes che egli considera nominalista e volontarista. Infine, vista la proposta di dubbio peirceano e la sua diversità da quella cartesiana, l'articolo cerca di capire quale tipo di visione della conoscenza scientifica esso suggerisca, anche al di là di ciò che Peirce stesso sia riuscito a indicare (IV).

I. Che cosa ha detto Peirce?

Nei suoi tre articoli degli anni '60 per il *Journal of Speculative Philosophy* Peirce porta un attacco sistematico all'intero impianto della concezione cartesiana della conoscenza³. Peirce si volge contro lo strumento del dubbio metodico e iperbolico, contro lo screditamento della tradizione e dell'autorità in campo scientifico, contro la possibilità di avere un accesso diretto a qualche evidenza per mezzo di una facoltà speciale come quella dell'intuizione e, infine, contro la concessione a tale facoltà di una specifica forma di apprensione la soggettività. L'immagine di conoscenza e di ricerca scientifica che Peirce propone è opposta a quella cartesiana⁴. Per Peirce l'essere umano inizia la sua ricerca da una situazione di pregiudizio da cui è futile cercare di svincolarsi. Infatti, il pregiudizio è anche il frutto di una lunga tradizione e di diverse autorità che sarebbe ingiusto screditare a priori. Il dubbio da cui lo scienziato effettivamente comincia il suo percorso di ricerca è un'insoddisfazione per le precedenti credenze mossa da quello che nei suoi scritti più tardi Peirce chiamerà «un fenomeno sorprendente», qualcosa che accade inaspettatamente e rompe le certezze acquisite⁵. In quanto «sorprendente» tale fenomeno non può essere ricreato in laboratorio e, tantomeno, nel laboratorio della mente. Deve accadere nell'esperienza. Solo qui si genera un vero dubbio scientifico – il dubbio reale – che Peirce oppone al «dubbio di carta», quello puramente teorico che nasce dal voler dubitare di qualcosa (EP1: 28-9).

Prima di tornare su questo punto decisivo per il nostro discorso, occorre tuttavia completare il quadro dell'immagine peirceana della conoscenza. Il dubbio reale non genera affatto una distruzione di tutto il sapere precedente, ma la necessità di investigare quel fenomeno nel suo quadro di riferimento fino a togliere «l'insoddisfazione» che dal dubbio nasce. Molti anni più avanti Peirce cercherà di correggere questa impostazione che riterrà segnata da eccessivo psicologismo⁶, ma non cambierà l'idea che il dubbio nasca da

³ Gli articoli di Peirce in questione sono quelli pubblicati nel 1868-9 dal *Journal of Speculative Philosophy*. Per le citazioni si utilizzeranno le sigle internazionali: CP seguito da numero di volume e di paragrafo per i *Collected Papers of Charles S. Peirce* 1931-35; W seguito da numero di volume e di pagina per *Writings of Charles S. Peirce* 1981-2010; EP seguito da numero di volume e di pagina per *The Essential Peirce* 1991-1998). *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, «Journal of Speculative Philosophy» 2 (1868), pp. 103-114. Ripubblicato in CP 5.213-263, W2: 193-211, EP1: 11-27. *Some Consequences of Four Incapacities*, «Journal of Speculative Philosophy» 2 (1868), pp. 140-157. Ripubblicato in CP 5.264-317, W2: 211-242, EP1: 28-55. *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, in «Journal of Speculative Philosophy» 2 (1869). Ripubblicato in CP 5.318-357, W2: 242-272, EP1: 56-82. Per le traduzioni italiane sarà utilizzata il volume di *Scritti scelti* (2005).

⁴ Per una ricostruzione complessiva si veda GIOVANNI MADDALENA, *Peirce*, Brescia, La Scuola, 2015, pp. 12-22.

⁵ Si veda le discussioni sul «fenomeno sorprendente» in G. MADDALENA, *Metafisica per assurdo*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2009, pp. 57-78.

⁶ *Uno scritto di critica logica* in CHARLES S. PEIRCE, *Scritti scelti*, UTET, Torino, 2005, pp. 697-699. La bozza di articolo è del 1911 (MS 675) ed è pubblicata esclusivamente in traduzione italiana.

GIOVANNI MADDALENA

una credenza (in questo in modo molto simile al Wittgenstein di *Della Certezza*) e debba finire con il ritrovare una credenza stabile⁷. Il dubbio non è quindi il punto di partenza della ricerca ma il punto mediano che fa muovere da credenza a credenza. Peirce non pensa che le credenze abbiano alcuna forma speciale che le possa far considerare immediatamente veritiere né che vi sia una facoltà speciale per individuare credenze «vere». Secondo Peirce, infatti, tutte le credenze sono frutto dell'intersecarsi dei fenomeni che incontriamo con la nostra capacità inferenziale che opera su di essi intesi come segni (semiotica) attraverso schemi di ragionamento deduttivi, induttivi e abduktivivi (che negli anni '60 chiama ancora «ipotetici» spesso confondendoli con sillogismi deduttivi rovesciati o con induzioni qualitative⁸). Una facoltà intuitiva, che ci portasse immediatamente al di là dei fenomeni, in una presunta «cosa in sé», sarebbe per Peirce una finzione legata a quelle che più avanti denominerà come un'epistemologia e una metafisica nominaliste. Di questa «intuizione», infatti, non abbiamo nessuna prova e rischiamo semplicemente di trasformare in certezza o in verità nostre inferenze non sufficientemente vagliate. Invece, ciò a cui arriviamo a partire dal dubbio reale e dai procedimenti inferenziali sui segni è un tipo di credenza che trova conferma solo nell'esperienza e che accresce il suo grado di certezza con il procedere di una ricerca comunitaria portata avanti in un lungo arco di tempo (*in the long run*). Così non vi è un *primum* indubitabile da cui l'indagine parte grazie a una fantomatica capacità intuitiva e non vi è un insieme di verità cognitive che derivano da una corrispondenza immediata non verificabile. L'indagine parte sempre dalle certezze della tradizione che vengono scosse da un fenomeno sorprendente e termina con nuove certezze che vengono confermate dall'esperienza medesima secondo ricerche svolte a partire da più campi. Per questo la ricerca non è come una catena fatta di anelli solidissimi ma una fune la cui forza è data dall'intersecarsi di molte ricerche.

La filosofia dovrebbe imitare i metodi delle scienze che ottengono dei successi, almeno per quanto riguarda il procedere esclusivamente da premesse tangibili che possono essere oggetto di un attento esame e il fidarsi più della molteplicità e della varietà degli argomenti che della definitività di uno di essi. Il ragionamento filosofico non dovrebbe formare una catena che non è mai più forte del suo anello più debole, ma una fune le cui fibre possono anche essere molto sottili, se sono sufficientemente numerose e saldamente intrecciate fra di loro⁹.

La verità non è dunque un'evidenza speciale ma una credenza confermata dall'esperienza della ricerca. In questo quadro, anche i due punti cardine dell'edificio cartesiano, l'io e Dio vengono letti in maniera nuova. Entrambi devono essere frutto dello stesso processo semiotico-inferenziale a cui soggiace ogni altro fenomeno. E se di Dio Peirce parlerà solo più avanti, all'io e al suo preteso ruolo di soggetto della conoscenza Peirce dedica già negli anni '60 alcune osservazioni pungenti che fanno capire che non diversamente dal resto dei fenomeni, l'io è un insieme o una costellazione di segni in evoluzione¹⁰. L'io non è il perno della

⁷ Per il confronto tra Peirce e Wittgenstein si veda ROSA M. CALCATERRA, *Epistemologia del sé. Note dall'esternalismo di Peirce*, in *Su Peirce*, a cura di M.A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale, Milano, Bompiani, 2015, pp. 59-68.

⁸ Per l'intera storia dell'abduzione si veda DOUGLAS NIÑO, *Abducting Abduction. Avatares sobre la comprensión de la Abducción de Charles S. Peirce*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.

⁹ C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., pp. 108-109.

¹⁰ Cfr. A. DE TIENNE, *La persona come segno*, in *Semiotica e fenomenologia del Sé*, a cura di R.M. Calcaterra, Torino, Aragno, 2005, pp. 91-110.

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti

conoscenza ma uno dei suoi tanti tramiti semiotici. Quanto a Dio, quando Peirce ne scriverà in un articolo nel 1908¹¹, Egli apparirà esattamente come un Essere che si comunica tramite segni, rinnovando in forma semiotica alcuni degli argomenti a posteriori della filosofia medievale.

È difficile immaginare un quadro epistemico più lontano da quello di Descartes e non è strano che si siano date interpretazioni discordanti su tale diversità che, come vedremo, non è facile da comprendere sia nelle sue parti sia nel suo preciso inserimento all'interno del quadro epistemico appena delineato. In ogni caso tutte le interpretazioni si affissano sulla descrizione del dubbio come momento discriminante. Occorre dunque affrontare le principali di queste interpretazioni per poi proporre la nostra in cui la differenza tra dubbio reale e dubbio di carta risulta centrale.

II. Un cammino interpretativo

Le lodi e le critiche a Peirce per la sua interpretazione di Descartes si sono avvicinate nella storiografia. Qui vorrei ripercorrere quattro testi che nelle ultime decadi del Novecento hanno fornito a mio avviso le opzioni più significative¹².

Nel 1967 Meyers sostiene che Peirce in fondo non abbia capito bene l'argomento cartesiano. Così, quella che sembra una risposta brillante e sconvolgente è in realtà un fraintendimento. Secondo Meyers Peirce non avrebbe capito la differenza tra «mettere in dubbio» e «poter mettere in dubbio». Descartes si riferiva alla seconda mentre Peirce gli ascrive la prima, rendendo pertanto assurdo il ricorso metodologico al dubbio. Più profondamente, il fraintendimento secondo Meyers è dovuto al fatto che i due filosofi mostrano una concezione parallela della conoscenza: nel quadro cartesiano la conoscenza è teoretica e il dubbio che basta per inficiarla è un dubbio teoretico; nel quadro peirceano la conoscenza è una pratica e dunque il dubbio deve essere un dubbio «reale». L'incomprensione è dettata da quadri di riferimento diversi che non riescono a confrontarsi. Ciascuna forma di dubbio va bene all'interno del suo quadro che rimane incommensurabile all'altro.

Nel 1982 Susan Haack ribadisce un giudizio negativo sulla comprensione peirceana del dubbio cartesiano. Anche secondo Haack Peirce non capisce la differenza che esiste fra un piano descrittivo e, in fondo, psicologico della dinamica del dubbio e un piano normativo che riguarda ciò che in linea di principio è passibile di dubbio e pertanto oggetto di critica. Peirce si intestardirebbe sul problema della «volontà di dubitare» senza capire che se il dubbio non può nascere a comando su un piano descrittivo, è invece normale che esso si generi a piacimento del ricercatore su un piano normativo – cosa che peraltro Peirce avoca a proprio merito in molti altri passaggi della sua opera. Più profondamente, secondo Haack, Peirce

¹¹ *A Neglected Argument for the Reality of God*, «Hibbert Journal», 7 (1908), pp. 90-112. Pubblicato in CP 6.452-491, EP2: 434-50.

¹² I testi in questione sono: ROBERT MEYERS, *Peirce on Cartesian Doubt*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 3, n. 1 (1967), pp. 13-23; SUSAN HAACK, *Descartes, Peirce and the Cognitive Community*, «The Monist», vol. 65, n. 2 (1982), pp. 156-181; LESLEY FRIEDMAN, *Peirce and Descartes Revisited*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XXXV, 4 (1999), pp. 724-746; DAVID AGLER, *Peirce's Critique of the Cartesian Maxim*, 2013.

GIOVANNI MADDALENA

non capisce che il dubbio cartesiano si muove sulla sua stessa linea di pensiero critico. Peirce avrebbe solo dovuto dire che Descartes non spinge abbastanza in avanti il proprio criticismo arrestandosi a un *cogito* che non è affatto evidente e rendendo la ricerca un'impossibile intrapresa individualistica. Se dal punto di vista dell'utilizzo del dubbio, dunque, Descartes va considerato come un antesignano di Peirce, più grave è invece il divario che si apre sulla critica peirceana che vede nel dubbio iperbolico uno strumento insignificante che fa finta di mettere in dubbio tutto per recuperare quel tutto stesso. Qui Haack concorda *in toto* con Peirce, mettendo in luce il fatto che il dubbio iperbolico pone Descartes in un'oscillazione tra lo scetticismo assoluto per cui niente è vero e il dogmatismo per il quale ci sono cose che, provate dal fuoco del dubbio, si attestano come certamente vere e non più passibili di dubbio. Haack sottolinea che il fallibilismo di Peirce è una via di mezzo per la quale qualsiasi credenza può essere ancora falsificata senza che ciò comporti la negazione di una base sufficiente per costruire un impianto scientifico. Descartes dubita prima troppo e poi troppo poco, impedendo in entrambi i casi un normale sviluppo della ricerca scientifica. Haack inserisce così Peirce all'interno di un razionalismo modificato in cui il fallibilismo non permette ideologizzazioni della ragione stessa. Nel resoconto di Haack le strade dei due filosofi non sono parallele ma in continuità, sebbene si tratti di una continuità modificata.

Nel 1999 Friedman propone invece una difesa della posizione peirceana sul dubbio cartesiano. Secondo Friedman, che ripercorre con molta precisione e varietà i testi cartesiani, Peirce ben capisce che il dubbio cartesiano è parte di una strategia di dissociazione tra certezze morali, di cui si può e si deve dubitare, e certezze metafisiche, su cui non riusciamo a dubitare o non riusciamo più a dubitare grazie al percorso di ricerca svolto. Il *cogito* è dunque una certezza metafisica intuitiva, ma ci sono molte certezze morali come l'avere un corpo o il vivere nel mondo o che $2+3$ sia uguale a 5 che possono essere metafisicamente incerte. In questa strategia il dubbio cartesiano non è solo teoretico ma anche psicologico e, dunque, Peirce ha tutto il diritto di criticare Descartes dal proprio punto di vista che non è incommensurabile o parallelo. Friedman elenca cinque differenze principali tra le due concezioni di dubbio. Innanzi tutto, secondo Peirce il dubbio non coincide con l'ignoranza reale o possibile ma con uno stato emotivo. In secondo luogo, il dubbio deve essere specifico e riguardare qualche caratteristica particolare ma non l'intera esistenza dell'oggetto (qui Friedman è vicino alla seconda obiezione di Haack); il dubbio generico è soltanto paralizzante per ogni forma di ricerca. In terzo luogo, del dubbio non si può «decidere» a piacere. Quarto, occorrono prove esperienziali per mettere in dubbio qualcosa e la possibilità dell'errore non è un buon motivo per dubitare. Infine, il dubbio non può essere all'interno di un quadro che escluda l'azione dalla scienza (in questo senso Friedman recupera Meyers). Sebbene la debolezza dell'articolo di Friedman stia nel non fornire il quadro positivo che dia ragione delle differenze, il suo resoconto sembra più comprensivo dei precedenti per quanto riguarda sia l'effettiva mossa cartesiana sia la corrispettiva risposta di Peirce. Peirce è qui in discontinuità con Descartes anche se Friedman non allarga lo sguardo alle conseguenze di tale discontinuità.

Per completare il quadro, nel 2013 David Agler riprende la discussione e, senza citare Friedman, parte proprio dal quadro di riferimento. Secondo Agler, è l'anti-intuizionismo che spiega il giudizio sul dubbio cartesiano da parte del filosofo americano. Una volta scartata la possibilità di una conoscenza immediata, il dubbio – comunque lo si intenda – porta allo scetticismo radicale. In Descartes ciò non avviene

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti

solo perché – nota Peirce, nell’acuta sottolineatura di Agler – il filosofo francese non porta l’argomento del dubbio sul dubbio medesimo. Come faccio a essere sicuro di star dubitando? Anche nei termini cartesiani, il dubbio teoretico dovrebbe portare non alla certezza del *cogito* ma alla paralisi totale. Agler amplia la prospettiva introducendo lo sfondo teoretico che precede la focalizzazione sul dubbio ma non svolge poi questo background per quanto riguarda le conseguenze che la diversa descrizione del dubbio comporta.

III. Un ulteriore passo avanti

Non sempre la storiografia mostra un percorso progressivo. Tuttavia, in questo caso, le cose sembrano stare in questo modo. I quattro articoli citati fanno progredire l’interpretazione dando conto di aspetti sempre più ricchi e ampi del testo peirceano. Il problema della distanza tra teoresi e pratica messo in luce da Meyers e Haack viene integrato positivamente da Friedman come uno degli aspetti di differenza all’interno di una dinamica complessiva della ricerca che viene vista ora né come incommensurabile (Meyers) né in continuità problematica o modificata (Haack). Si capisce così che la distanza di concezione nel rapporto tra teoria e pratica non impedisce a Peirce di cogliere la dinamica della ricerca cartesiana che ha proprio nel dubbio un momento sintetico unificante che accade prima della divisione tra teoria e pratica del celebre modello dualista. Agler giustamente fa notare che, in positivo, il quadro epistemico peirceano spiega il dubbio come parte di un generale inferenzialismo e che – sebbene Agler non lo dica – è su questo piano che il dibattito tra Peirce e Descartes andrebbe portato. L’articolo di Agler diventa interessante proprio perché introduce il passaggio dal momento sintetico del dubbio a quello del quadro semiotico e logico che permette a Peirce di sfruttare il momento del dubbio in maniera diversa. Tuttavia, nel suo breve articolo Agler non sviluppa questa strada e non la mette in riferimento a quella già tracciata da Friedman, cosa che invece vorrei qui proporre.

Riprendiamo dunque dal dubbio come momento o gesto sintetico, ossia come una vera e propria azione che raccoglie e trasporta un significato. La prima annotazione da fare, infatti, è che il dubbio non può sussistere senza essere attualizzato. Per questo motivo, esso è così consono al pragmatismo ed è necessariamente il momento di confronto tra cartesianismo e pragmatismo. Peirce capisce, infatti, che la mossa di Descartes non è puramente teoretica, come emerge dalla descrizione esistenziale che lo stesso filosofo francese deve darne. Sia nel *Discorso sul metodo* sia nelle *Meditazioni metafisiche* Descartes è obbligato a fare un resoconto narrativo delle motivazioni che l’hanno portato all’attuazione del dubbio e una descrizione *in actu* di che cosa voglia dire il «dubitare»¹³. In questo senso, dunque, Peirce capisce che il dubitare cartesiano non è semplicemente una mossa teoretica distinta dalla pratica ma da una mossa pratica che incarna e sviluppa un’impostazione teoretica. Friedman ha pertanto ragione nel dire che Peirce ben comprende la strategia complessiva di Descartes che ha nel dubbio il suo momento sintetico.

¹³ Per la descrizione del dubitare nel *Discorso sul metodo* si veda *B Op I* 59-61; per le *Meditazioni di filosofia prima* si veda la prima meditazione (*B Op I* 703-711).

GIOVANNI MADDALENA

Partiamo dunque dalla mossa pratica. Il dubbio di Descartes, sia nello stadio metodico sia in quello iperbolico, sorge dal «far finta» (*fngam*)¹⁴. Ed è a questa mossa pratica che Peirce risponde: «non facciamo finta di mettere in dubbio in filosofia ciò di cui non dubitiamo nei nostri cuori»¹⁵. Il «far finta» non è il semplice immaginare in anticipo che Peirce difende come parte del pragmatismo¹⁶, ma è un distaccamento della realtà dal pensiero, la creazione artificiale di una discontinuità. Il termine che Peirce impiega, infatti, per descrivere il dubbio cartesiano è quello di «self-deception» (EP1: 29), auto-inganno¹⁷. Inoltre, tale auto-inganno serve solo come «preliminare» (ibid.) a ogni effettiva ricerca perché non potrei di fatto immaginare di compiere una vera ricerca senza partire dal punto in cui la nostra tradizione ci ha portati, con tutti gli inevitabili pregiudizi che ciò comporta. Il dubbio «reale» che Peirce difende nasce invece da ragioni «positive» (ibid.), ossia da dati di fatto che accadono nella realtà medesima e agiscono sul pensiero giocando proprio sulla continuità tra la realtà e il pensiero medesimo. Come già ricordato, nella versione dell'abduzione, ossia del ragionamento ipotetico, del 1903 Peirce dice che ogni ipotesi nasce dall'incontro con un «fenomeno sorprendente» che sconvolge le nostre precedenti certezze¹⁸.

Veniamo ora al problema teoretico che si incarna nella mossa pratica del dubbio. Ha ragione Agler a porre la discussione sul dubbio del secondo articolo della serie del *Journal of Speculative Philosophy* nell'orizzonte anti-intuizionista del primo articolo. Nel gesto sintetico del dubitare si incarna una concezione teoretica che poi si avvale del dubbio stesso come momento evolutivo. La mossa pratica del «far finta» è l'incarnazione di una concezione nominalista, secondo il particolare significato che Peirce ascriverà più tardi a questa parola. Il nominalismo per Peirce consiste nel dividere la realtà del conoscere dal pensiero, comunque ciò avvenga. In questa fase Peirce non era ancora giunto a una generalizzazione assoluta di questo suo pensiero né alla sua definizione matematica in termini di continuità/discontinuità, tuttavia già considera l'impostazione cartesiana-kantiana come affetta da questa divaricazione che pone da una parte l'oggetto da conoscere, che Kant trasforma in «cosa in sé», e dall'altra lo strumento conoscitivo che, per superare il baratro creato, deve essere uno strumento diretto, immediato e dotato di proprietà che non hanno nessun riscontro nel resto della nostra razionalità. L'intuizione cartesiana è questo strumento tanto sofisticato quanto immaginario di cui Peirce in tutti e quattro gli articoli fa emergere la debolezza. È davvero l'anello più debole della catena del ragionamento e con essa cade l'intero sistema razionalista legato a un solo percorso razionale che dal *cogito* va a Dio per recuperare l'intera esistenza come, in Kant, andrà dall'estetica trascendentale all'intelletto per recuperare l'intero universo della conoscenza.

Se l'intuizionismo è un presupposto teoretico della mossa pratica del dubbio, l'altro presupposto è la capacità decisionale del volere. Infatti, secondo Descartes, si può prendere la decisione di dubitare. Certo, il presupposto è il nominalismo nel senso di separazione ontologica tra realtà e pensiero, ma la lama che opera il taglio epistemico necessario al dubbio cartesiano è quella del volere. Friedman fa giustamente

¹⁴ Descartes usa l'espressione nella prima meditazione (*B Op I 709*).

¹⁵ C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p. 108.

¹⁶ Si veda la preparazione immaginaria al divampare di un incendio che Peirce ascrive al fratello Herbert e utilizza come esempio di pragmatismo in atto. Cfr. C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p. 613.

¹⁷ C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., pp. 108-109.

¹⁸ C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p. 572.

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti

notare che per Peirce il dubbio è una questione emotiva, per questo non si può decidere a piacimento di dubitare. Tuttavia, Friedman non spiega che, molto più in generale, l'impostazione anti-intuizionista che Peirce aveva adottato coincide anche con l'accettazione di un impianto semiotico della conoscenza che si riflette sul volere. Non si può conoscere direttamente tramite intuizione la realtà dalla quale siamo separati perché tale separazione è un pregiudizio ontologico non verificato. Per quanto osserviamo e verifichiamo nell'esperienza noi conosciamo ogni cosa, incluso il nostro medesimo *cogito*, mediatamente, tramite segni e i segni sono un'emanazione del reale, il modo con cui il reale si presenta i nostri occhi. Non c'è una «cosa in sé» del tutto inconoscibile da raggiungere solo tramite intuizione. Tutto è potenzialmente conoscibile *in the long run* perché il reale si dà come fenomeno e come segno¹⁹. L'io stesso non ha dei pensieri, ma è dentro un flusso di pensieri, ossia dentro un flusso di segni²⁰.

Si può discutere a lungo se tale impostazione sia kantiana o hegeliana²¹, ma a noi qui interessa vedere come la costituzione semiotica della conoscenza mini le possibilità di autodecisione del volere. Gli studi semiotici, infatti, porteranno negli anni successivi a distinzioni sempre più precise sull'evoluzione dei segni cosicché l'effetto dei segni sarà inteso come un ulteriore segno, chiamato interpretante. Peirce distinguerà interpretanti immediati, dinamici e finali che in alcune occasioni chiamerà anche emotivi, energetici e logici²². Come dimostrato in altri studi, il raggiungimento di un'autocoscienza decisionale capace di assenso, ciò che si chiama propriamente «volere» nel senso più forte, va ascritto solo al secondo livello, quello dinamico o energetico, mentre il dubbio, almeno nel suo insorgere, appartiene al primo livello, quello immediato o emotivo²³. In quanto tale, il dubbio è un segno che nasce dalla relazione di altri segni con i propri oggetti e non può essere né provocato né impedito: nasce da solo, richiedendo il successivo sviluppo di altri interpretanti. Il «volere» perde quindi gran parte della sua capacità autonoma. Sono i segni stessi che ci si pongono in modo dubitativo. L'intervento del volere si limita secondo Peirce all'autocontrollo delle nostre inferenze, ossia si esercita a livello di interpretante dinamico, quando la realtà – anche quella dubitativa – richiede un assenso o un dissenso. Secondo Peirce c'è infatti un momento in cui la realtà ci chiede «don't you think so?», «non pensi che le cose stiano così?» (MS 636, 24-26, 1909). Il «volere» è solo questo assenso con il quale il flusso dei segni viene messo sotto controllo, «autorizzato», per trasformarsi infine in un abito d'azione.

Gli elementi di ogni concetto entrano nel pensiero logico al cancello della percezione e ne escono a quello

¹⁹ C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p. 102.

²⁰ C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p. 226, nota d.

²¹ La discussione è molto importante nella storiografia peirceana. Le due posizioni principali sono forse riconducibili a Joe Ransdell (1977) e Tom Short (2007) per quanto riguarda l'idea che Peirce passi dall'idealismo iniziale a un kantismo successivo e a Max H. Fisch (1986), André De Tienne (1998) e Vincent Colapietro (2004) per l'idea che invece Peirce passi da un kantismo tendente all'idealismo della prima parte della sua opera a un deciso real-idealismo della seconda parte. Questa seconda versione, con la quale personalmente concordo per ragioni filologiche, mette in luce la continuità dell'opera di Peirce, la presenza di una base fenomenologica anche nella prima semiotica, il continuismo filosofico-matematico che è alla base del realismo metafisico sostenuto da Peirce a partire dagli anni '90.

²² L'interessante dibattito sulla differenza di nomi può essere ricostruito attraverso gli articoli di Short e Lizska sulle *Transactions of the Charles S. Peirce Society* (Short 1981; 1982, 1996; Lizska 1990).

²³ Per uno studio accurato dell'assenso si veda Maddalena 2009, 121-136.

GIOVANNI MADDALENA

dell'azione finalizzata; e tutto ciò che non mostra il proprio passaporto a entrambi i cancelli viene arrestato come non autorizzato dalla ragione²⁴.

Tra l'anti-intuizionismo e la diminuzione dell'importanza del volere quasi tutto riassorbito nell'evoluzione semiotica il gesto del dubitare finisce con risultare totalmente diverso da quello cartesiano tanto da avere conseguenze opposte. Il dubitare cartesiano è un far finta deciso dalla volontà che termina in una certezza assoluta di carattere intuitivo. Il dubitare peirceano nasce da un fenomeno sorprendente e finisce in credenze che andranno ulteriormente verificate. Da qui, come noto, prenderà l'abbrivio la costruzione della massima pragmatica che verrà esplicitata negli articoli della serie degli anni '77-'78 scritta per il *Popular Science Monthly*²⁵. Gli esiti danno ragione di quello che Meyers e Haack considerano un fraintendimento. Infatti, il dubbio cartesiano è il punto sorgivo di una *scientia* teoretica, di una conoscenza che non ha a che fare con la pratica. Contrariamente a ciò che Meyers e Haack pensano, però, questa differenza è l'esito del dubbio inteso come momento sintetico di presupposti non esplicitati e non riguarda il momento del dubitare ma il suo effetto. In altre parole, è con il dubitare cartesiano che comincia quella separazione tra conoscenza teorica e pratica che Peirce rifiuta dando un'altra descrizione del gesto del dubitare. Certo, si potrà dire che nei presupposti dell'intuizionismo e della rilevanza del volere Descartes già avesse la medesima concezione separata di conoscenza, ma essa non emerge fino al momento del dubbio che Descartes considera giustamente fondamentale tanto da narrarlo in tutti i resoconti della sua filosofia.

IV. Una diversa filosofia moderna

Le conclusioni che si possono trarre dal confronto sul gesto del dubitare di Descartes e Peirce sono due.

La più ristretta riguarda l'interpretazione del gesto stesso. Il dubitare non è teorico per l'uno e pratico per l'altro (o normativo e descrittivo). Entrambi parlano di un'azione carica di significati pregressi e momento indispensabile per lo sviluppo della propria filosofia. Il dubitare è pertanto volutamente descritto qui come «gesto», un'azione con un inizio e una fine che porta (da *gero*) sinteticamente un significato²⁶. Il problema è che la descrizione del gesto mette in luce che gli elementi che lo compongono sono diversi – intuizionismo e volutarismo in Descartes, anti-intuizionismo e anti-psicologismo in Peirce – cosicché i due gesti sono entrambi teoretico-pratici ma sono opposti fra di loro come opposti sono i risultati. In Descartes il dubbio permette di arrivare al *primum* del *cogito* mentre in Peirce esso si riversa in una verifica fatta di potenziali successivi esperimenti. I due gesti sono azioni reali (anche il «far finta» accade), e producono

²⁴ C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p. 587.

²⁵ La serie comprende i celebri articoli *The Fixation of Belief* («Popular Science Monthly» 12 (1877), pp. 1-15. Ripubblicato in CP 5.358-387, W3: 242-256, EP1: 109-23) e *How to Make Our Ideas Clear* («Popular Science Monthly» 12 (1878), pp. 286-302. Ripubblicato in CP 5.388-410, W3: 257-275, EP1: 124-41) considerati gli articoli fondativi del pragmatismo.

²⁶ Si veda G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2015, pp. 43-84.

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti

una profonda unità sintetica di tutti i loro presupposti e un abito d'azione corrispondente: dal gesto del dubitare cartesiano nasce l'abito d'azione razionalista mentre da quello peirceano l'abito d'azione pragmatista.

La seconda conclusione è di carattere più generale e parte dalle considerazioni ristrette appena compiute. Peirce stesso mette in chiaro all'inizio del suo secondo articolo anti-cartesiano che la sua impostazione non significa tornare alla filosofia medievale ma di certo ipotizzare una diversa forma di filosofia moderna.

Descartes è il padre della filosofia moderna [...] La maggior parte dei filosofi moderni, di fatto, è stata cartesiana per uno o per tutti gli aspetti suddetti [quelli che riguardano la partenza della ricerca dal dubbio, la certezza ottenuta dalla coscienza individuale, l'unicità del percorso della certezza, l'ammissione di una realtà inesplicabile, N.d.A.]. Ora, senza voler tornare alla Scolastica, mi sembra che la scienza moderna e la logica moderna richiedano di poggiarsi su una base molto diversa²⁷.

Qual è la diversa filosofia moderna che può nascere dalle premesse degli articoli anti-cartesiani di Peirce? Gli studi su Peirce dimostrano che egli stesso non riuscì mai a dare una risposta compiuta a questa domanda²⁸. Tuttavia, egli traccerà una direzione di una filosofia diversa attraverso la delineazione di alcune caratteristiche. Si tratterà di una filosofia che pone la continuità e il realismo metafisico come chiavi per un'impostazione profondamente anti-dualista e anti-nominalista, che ha un diverso legame con la matematica intesa più come spazio di possibilità esplorate in modo rigoroso che come analitica – un legame che poggia la filosofia sulla matematica intesa in questo senso ampio invece dell'ipotesi contraria del logicismo – che trova nella semiotica la strada maestra per la logica, che rifiuta la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito.

Per quanto riguarda gli esiti che emergono da questo articolo, si tratterà anche di una filosofia critica ma non scettica, ossia che nascerà dal dubbio reale e non da quello di carta. È un criticismo che vuole partire da tutti i pregiudizi che la tradizione ci ha portato e che è ben consapevole del fatto che molti di essi rimarranno al di là di ogni dubbio reale, confermando la tradizione e il senso comune. Inoltre, è consapevole che anche le ricerche scientifiche precedenti fanno parte di questo bagaglio culturale che non occorre mettere in dubbio se non quando ulteriori fenomeni non lo richiedano. Una persona critica sarà non uno scettico ma un attento osservatore e valorizzatore della propria tradizione, ben consapevole del fatto che anch'essa non è che un frammento dell'infinito flusso di segni in cui siamo immersi e che dunque può essere sempre compresa in un contesto più ampio. Ma non per questo penserà che tale consapevolezza – da Peirce colta come fallibilismo – renda necessario il non affidarsi alle credenze che senso comune e tradizione scientifica hanno finora confermato. In questo nuovo criticismo non ci sarà spazio per la doppia verità dello scetticismo scientifico e del conformismo morale proposta da Descartes perché scienza e morale sono parte del medesimo percorso della conoscenza. In conclusione, è un criticismo diverso perché è inserito in un quadro della conoscenza che nega la dicotomia pensiero-azione, come Peirce dimostrerà attraverso il suo

²⁷ C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p. 107.

²⁸ G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, cit., pp. 30-42.

GIOVANNI MADDALENA

«capolavoro» di logica, i grafi esistenziali, dove riuscirà a ottenere i medesimi risultati della logica simbolica attraverso una più semplice logica iconica che si realizza attraverso la grafica dei diagrammi. Il nuovo criticismo si svolgerà come il suo momento iniziale di dubbio, con una profonda unità tra teoresi e pratica che sarà sancita dalla massima pragmatica.

Tuttavia, è proprio qui che Peirce non terminerà la propria contro-rivoluzione. Teso allo svisceramento di tante parti della sua nuova filosofia, alcune delle quali erano del tutto nuove (i grafi, il continuismo, la semiotica, lo studio dell'abduzione), Peirce non si renderà conto che, pur avendo delegittimato l'intuizionismo e il dualismo cartesiani, non avrà compiuto la stessa operazione con la distinzione kantiana tra sintetico e analitico. Rimanendo in qualche modo legato a questa paternità filosofica, pur non facendo altro che ripudiarla per tutta la seconda parte della sua opera, Peirce non vedrà che l'unità tra teoria e pratica ha alla propria base, oltre all'intuizionismo e al nominalismo, anche l'analiticismo. Il risultato sarà che pur approntando strumenti sintetici di conoscenza quali i grafi esistenziali, la massima pragmatica e molti altri, di fatto egli si fermerà a un'analisi della sintesi, esattamente come il Kant della *Critica della Ragion Pura*. Mentre il superamento di Descartes si compie proprio a partire dalla differenza sul gesto del dubbio, Peirce non trova un analogo momento topico per superare del tutto la versione della distinzione analitico-sintetico di Kant e la sua costruzione della sintesi a partire da schemi che in ultimo rimangono analitici. Forse avrebbe dovuto spiegare come l'operazione del $7+5=12$ funzioni proprio perché comporta un'azione sintetica, che inserisce la fattualità delle dita o delle pietre all'interno della teoresi²⁹. Ma non lo fece, limitandosi a criticare, alle volte con parole durissime, la presunzione dell'io penso Kantiano e il suo nominalismo³⁰.

Attualmente ci sono alcuni studi, anche in ambito pragmatista o vicini al pragmatismo, che propongono questo completamento anti-kantiano in versione anti-analitica³¹. È una strada che Peirce interruppe più di un secolo fa, mostrando però nel suo fallimento una visione profonda e profetica del cammino della filosofia che, dopo l'esaurimento delle filosofie novecentesche, ha ora nuove strade che partono proprio dalla critica al dubbio cartesiano³².

²⁹ IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 89-93.

³⁰ G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, cit., pp. 10-29.

³¹ A questo proposito sono interessanti i seguenti contributi: FERNANDO ZALAMEA, *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*, New York, Urbanomics, 2012; ROSSELLA FABBRICHESI, *L'orizzonte di una nuova epistemologia pragmatica in Su Peirce*, a cura di M.A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale, Milano, Bompiani, 2005, pp. 41-58; GIUSEPPE LONGO, *Le conseguenze della filosofia*, in *Esercizio di equilibrio in filosofia*, Edited by R. Lanfredini, Pisa, ETS, 2016.

³² Bibliografia:

DAVID AGLER, *Peirce's Critique of the Cartesian Maxim*, 2013.

NORBERTO BOBBIO, *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955.

ROSA M. CALCATERRA, *Epistemologia del sé- Note dall'esternalismo di Peirce*, in *Su Peirce*, a cura di M.A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale, Milano, Bompiani, 2015, pp. 59-68.

VINCENT COLAPIETRO, *Putting Peirce's Doctrine of Interpretants to work*, «Semiotiche», 1/2004, pp. 49-68.

RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 (B Op I).

A. DE TIENNE, *L'analytique de la représentation chez Peirce*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires, Saint Louis, 1996.

A. DE TIENNE, *La persona come segno*, in *Semiotica e fenomenologia del Sé*, a cura di R.M. Calcaterra, Torino, Aragno, 2005, pp. 91-110.

ROSSELLA FABBRICHESI, *L'orizzonte di una nuova epistemologia pragmatica in Su Peirce*, a cura di M.A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale, Milano, Bompiani, 2005, pp. 41-58.

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti

-
- MAX H. FISCH, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism: Essays by Max H. Fisch*, ed. by K. Ketner and C. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- LESLEY FRIEDMAN, *Peirce and Descartes Revisited*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XXXV, 4 (1999), pp. 724-746.
- SUSAN HAACK, *Descartes, Peirce and the Cognitive Community*, «The Monist», vol. 65, n. 2 (1982), pp. 156-181.
- IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004 (1781-7).
- JAMES L. LIZSKA, *Peirce's Interpretants*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society» XXVI, 1 (1990), pp. 17-62.
- GIUSEPPE LONGO, *Le conseguenze della filosofia*, in *Esercizio di equilibrio in filosofia*, Edited by R. Lanfredini, Pisa, ETS, 2016.
- GIOVANNI MADDALENA, *Metafisica per assurdo*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2009.
- GIOVANNI MADDALENA, *Peirce*, Brescia, La Scuola, 2015.
- GIOVANNI MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2015.
- ROBERT MEYERS, *Peirce on Cartesian Doubt*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 3, n. 1, 1967, pp. 13-23.
- DOUGLAS NIÑO, *Abducting Abduction. Avateres sobre la comprensión de la Abducción de Charles S. Peirce*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- CHARLES S. PEIRCE, *Collected Papers*, vols. I-VI, ed. by P. Weiss and C. Hartshorne, Cambridge Mass, Harvard University Press; 1931-1935.
- CHARLES S. PEIRCE, *Collected Papers*, vols. VII-VIII, ed. by A.W. Burks, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1958.
- CHARLES S. PEIRCE, *Writings of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6 e 8, ed. by Peirce Edition Project, Indianapolis and Bloomington, Indiana University Press, 1981-2010.
- CHARLES S. PEIRCE, *The Essential Peirce*, vols. 1-2, ed. by Peirce Edition Project, Indianapolis and Bloomington, Indiana University Press, 1991-1998.
- CHARLES S. PEIRCE, *Scritti scelti*, UTET, Torino, 2005.
- JOSEPH RANDELL, *Some leading ideas in Peirce's Semiotics*, «Semiotica», vol. 19, 1977, pp. 157-178.
- TOM L. SHORT, *Semeiosis and Intentionality*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XVII, 3 (1981), pp. 197-223.
- TOM L. SHORT, *Life among the Legisigns*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XVIII, 4 (1982), pp. 285-310.
- TOM L. SHORT, *Interpreting Peirce's Interpretant: A Response To Lalor, Lizska, and Meyers*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XXXII, 4 (1996), pp. 488-541.
- TOM L. SHORT, *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- FERNANDO ZALAMEA, *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*, New York, Urbanomics, 2012.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Francesco Fronterotta

La pigrizia dello scettico Due studi recenti intorno al paradosso del Menone platonico*

È ben noto il paradosso sollevato a un tratto da Menone nel *Menone* platonico, in relazione alla questione della possibilità della ricerca e della conoscenza, e molto discussa è, oltre che la struttura stessa dell'argomento, di per sé piuttosto semplice, la reazione di Socrate, che chiama in causa nientemeno che l'affermazione dell'immortalità dell'anima e una versione della dottrina della reminiscenza, vale a dire alcune delle tesi fondamentali della filosofia di Platone. Ciò dovrebbe naturalmente indurre il lettore a considerare tale paradosso come estremamente serio agli occhi di Platone, anche se, come vedremo, persino su questo punto non c'è accordo fra i commentatori; di certo, però, si tratta di un argomento che anticipa posizioni caratteristiche dell'ermeneutica contemporanea e che già Aristotele giudicava degno di riflessione dal punto di vista logico ed epistemologico:

Prima di essere condotti alla conclusione, ovvero prima di assumere un sillogismo, bisogna forse dire che in un certo senso si sa già, mentre in un altro senso non si sa ancora. Infatti di ciò di cui non si sa propriamente se è, come si fa a sapere propriamente che ha gli angoli uguali a due retti? Ma è chiaro che si sa in questo senso, perché si sa universalmente, mentre non si sa propriamente. Se non fosse così, si verificherebbe l'aporia del *Menone*: o non si apprende nulla o solo quel che si sa già¹.

Non è certo il caso di esaminare qui nei dettagli la ricchezza e la complessità concettuale del passaggio aristotelico, ma esso permette di inquadrare adeguatamente il nostro problema. Nel *Menone* si trova sottoposta infatti a indagine la natura della virtù o, più esattamente, una sua caratteristica, se sia cioè insegnabile e in che modo: questo l'interrogativo che Menone solleva in apertura del dialogo (70a), al quale Socrate obietta che, non sapendo neanche cosa sia la virtù e quale la sua essenza specifica, sarà impossibile determinare l'insieme o anche una sola delle sue proprietà, giacché soltanto dopo aver chiarito efficacemente il primo aspetto diverrà plausibile e ragionevole esprimersi sul secondo². In seguito a uno

* Sapienza Università di Roma

¹ ARISTOTELE, *Analitici Secondi* I 1, 70a24-31, trad. it. di M. Mignucci, in Aristotele, *Organon IV*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 5, leggermente modificata.

² Su questo piano sorge la questione della cosiddetta *priority of definition* — inizialmente sollevata nel mondo anglo-sassone, ma presto divenuta argomento di un più ampio dibattito fra gli studiosi — secondo la quale Socrate susciterebbe una seria contraddizione logica, sostenendo che la definizione di un certo oggetto o qualità 'X' precede necessariamente la possibilità di predicare 'X' di qualunque cosa. La contraddittorietà dell'assunto socratico sarebbe facilmente svelata dalla constatazione che è senza dubbio possibile citare infiniti esempi nei quali un soggetto parlante conosce senza dubbio in qualche modo molte cose ed è capace di predicarle correttamente, pur non riuscendo a formulare una definizione inconfutabile dei termini attraverso i quali egli esprime tale conoscenza; e questo perché la definizione, che è lo strumento formale chiamato a illustrare i termini linguistici utilizzati per comunicare una certa conoscenza, segue, e non precede, il concreto impiego dei termini linguistici nell'esperienza comune. Tuttavia, è stato da più

FRANCESCO FRONTEROTTA

scambio argomentativo assai serrato, nel corso del quale Socrate respinge i successivi tentativi di definizione della virtù proposti da Menone, quest'ultimo, ridotto all'impotenza, presenta la celebre immagine della torpedine marina, cui Socrate assomiglierebbe, che con il suo contatto intorpidisce e immobilizza chiunque le si accosti: allo stesso modo, Socrate produrrebbe nei suoi interlocutori, interrogandoli e dialogando con loro, una sorta di stregoneria, un effetto di incantamento, che getta i poveri malcapitati in una condizione di torpore e di dubbio (80a-b). Socrate rifiuta tuttavia questo paragone, a meno che Menone non ne accetti una variante decisiva, che consiste nel riconoscere che, nell'ambito del confronto dialogico, lo stesso Socrate si lascia onestamente e lealmente avvolgere dall'aporia, che non costituisce pertanto uno stato di inabilità che egli induce ad arte nei suoi interlocutori, bensì un'oggettiva conseguenza dell'analisi condotta in comune, dalla quale si può sperare di uscire esclusivamente attraverso un ulteriore sforzo e rilancio della ricerca (80c-d). È precisamente a questo punto che Menone formula il famoso paradosso (80d5-8):

Ma in che modo cercherai (τίνα τρόπον ζητήσεις), Socrate, ciò che non sai affatto cosa sia (τοῦτο ὁ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν)? Quale delle cose che non conosci proporrà come oggetto della ricerca? E nel caso in cui ti imbattessi veramente in essa (εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ), come farai a sapere che è proprio quella che non conoscevi (πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτο ἐστὶ ὁ σὺ οὐκ ᾔδησθα)?³

che, a sua volta, Socrate ripropone nella forma che segue (80e1-5):

Capisco che cosa intendi dire, Menone. Bada che stai richiamando l'argomento eristico (ἐριστικὸν λόγον) in base al quale per l'uomo non è possibile ricercare né ciò che conosce né ciò che non conosce (οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ... οὔτε ὁ οἶδε οὔτε ὁ μὴ οἶδε): infatti non cercherebbe ciò che conosce – perché lo conosce e non ha bisogno di una simile ricerca (οἶδεν γὰρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως) – e neppure cercherebbe ciò che non conosce – perché non saprebbe che cosa dovrà cercare (οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει).

Appare piuttosto evidente come il paradosso riguardi, tanto nella formulazione di Menone quanto in quella di Socrate, la connessione fra ricerca e conoscenza (o scoperta), sicché sarebbe inappropriato delimitare il suo campo di applicazione all'uno o all'altro dei due ambiti. Risulta insomma problematica, se non impossibile, in base all'argomento proposto e fin dal suo *incipit*, la possibilità stessa della ricerca di ciò che non si conosce: *in quale modo*, infatti, o *secondo quale procedura* indagare, se quel che si indaga, in quanto ignoto, sfugge di per sé all'orizzonte dell'indagine? D'altro canto, va da sé, sarebbe inutile cercare ciò che già si conosce, perché appunto lo si conosce e non occorre cercarlo, e tale considerazione, che rimane implicita nella formulazione di Menone, viene immediatamente esplicitata da Socrate. Se ne deve

parti efficacemente spiegato che i dialoghi platonici non offrono nessuna base testuale sicura per attribuire a Socrate il principio della *priority of definition* e, con esso, una simile inconsistenza logica; emerge invece piuttosto un principio di priorità *epistemologica* della conoscenza rispetto alla definizione: infatti, prima di definire un oggetto 'X', elencandone le caratteristiche e utilizzandolo correttamente in enunciati del tipo 'X è y', occorre necessariamente sapere cosa sia 'X' e avere conoscenza della sua natura essenziale. Rinvio solo, per una sintetica ricostruzione e messa a punto del dibattito critico pertinente, suscitato dal *seminal paper* di P. GEACH, *Plato's Euthyphro: an analysis and commentary*, «The Monist», L (1966), pp. 369-82, al mio *METHESIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche, dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, 2001, pp. 36-37, e, più di recente, a cura di F. Ferrari, *PLATONE, Menone*, Milano, BUR, 2016, pp. 33-41.

³ Le traduzioni del *Menone* sono tratte, talvolta con lievissime modifiche, dalla recente versione italiana, citata nella nota precedente, di Franco Ferrari, che costituisce del resto uno dei lavori esaminati in questa rassegna.

La pigrizia dello scettico

Due studi recenti intorno al paradosso del *Menone* platonico

concludere che la ricerca in sé (e non solo la ricerca di ciò che non si conosce) si rivela minata nel suo fondamento, sicché si presentano due alternative reciprocamente esclusive ed esaustive: o si conosce o non si conosce, ma mai si darebbe al soggetto conoscente la possibilità di transitare dall'ignoranza alla conoscenza, cioè di apprendere tramite una ricerca, neanche ipotizzando il caso fortuito di «imbattersi» (ἐντύχοις) in ciò che si cerca, se è vero che, nella misura in cui non lo si conosce già (e in questo caso non sarebbe stata certo avviata nessuna ricerca), non lo si potrebbe riconoscere come oggetto 'cercato' così introducendolo *de facto* nell'orizzonte dell'indagine. Se, in altre parole, la ricerca della conoscenza si presume sistematica e metodica, cioè associata a un *modus operandi* (τίνα τρόπον), essa sembra priva di oggetto e quindi incapace di transitare dall'ignoranza alla conoscenza; se, d'altra parte, la ricerca della conoscenza viene abbandonata al caso, essa potrà forse cogliere il proprio oggetto, ma senza riconoscerlo come tale e, di conseguenza, si mostrerà nuovamente incapace di produrre conoscenza.

La riformulazione dell'argomento da parte di Socrate, oltre che ad articolarlo, come si vede, nella forma di un dilemma, non fa che ribadire le medesime conclusioni, ma con alcune lievi variazioni o aggiunte che per il momento mi limito a segnalare: (1) mentre Menone introduce il paradosso della ricerca in relazione a ciò di cui non si sa «affatto» cosa sia (80d6), Socrate omette la clausola avverbiale τὸ παράπαν; (2) Socrate attribuisce il paradosso evocato da Menone ad altri, se afferma che Menone si limita a «richiamarlo» (κατάγεις), e soprattutto lo dichiara ἐριστικόν, ossia finalizzato a prevalere in una disputa o in un conflitto dialettico piuttosto che ad argomentare secondo una sequenza logica oggettivamente coerente (80e2); (3) si può pertanto supporre che ne sia possibile una confutazione e che Socrate ne disponga, ciò che si trova del resto confermato nel seguito immediato (81a), in cui egli afferma che non si tratta di un argomento ben posto (οὐκοῦν ... καλῶς ... λέγεσθαι ὁ λόγος οὗτος), perché suscettibile di essere contrapposto a un discorso, questo sì, «vero e bello» (ἀληθῆ ... καὶ καλόν), tenuto da antichi sacerdoti e sacerdotesse esperti nelle cose divine. Con queste precisazioni, di cui bisognerà naturalmente tenere conto, il paradosso del *Menone* intorno alla possibilità della ricerca della conoscenza, unitamente alla risposta che il Socrate platonico gli oppone, è stato ampiamente richiamato e discusso, fin dall'antichità e ancora negli studi contemporanei, come un argomento scettico di cui misurare la portata e gli effetti, di volta in volta da utilizzare o da confutare a seconda dei diversi punti di vista e delle diverse prospettive filosofiche assunte.

Quanto mi propongo in questa sintetica rassegna è di illustrare l'analisi che del paradosso del *Menone* è stata sviluppata particolarmente in due lavori recenti, l'uno, di Franco Ferrari, che consiste in una traduzione italiana, riccamente introdotta e commentata, del dialogo platonico, l'altro, di Gail Fine, che raccoglie in volume una serie di saggi in parte già editi e dedicati all'esame delle interpretazioni e delle appropriazioni del paradosso del *Menone* in un arco di tempo che va da Socrate (dal Socrate platonico) a Sesto Empirico⁴. Invertendo l'ordine cronologico di pubblicazione di questi contributi, prenderò le mosse dal lavoro di Ferrari che, per la sua natura stessa di commento al dialogo, mi consentirà di precisare il

⁴ Il riferimento è al lavoro, già citato *supra*, n. 2, di F. Ferrari (a cura di), PLATONE, *Menone*, con *Introduzione* (comprendente una vasta bibliografia) alle pp. 9-127, traduzione e ricchissime note al testo alle pp. 130-301; e a GAIL FINE, *The Possibility of Inquiry. Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014.

FRANCESCO FRONTEROTTA

contesto testuale e letterario del paradosso, per passare successivamente a una presentazione dell'imponente monografia di Fine, che ne tratteggia la vicenda, su un piano storico e teoretico, nel corso dell'antichità.

Secondo Ferrari⁵, la logica sottesa all'argomento di Menone, ma anche, a prima vista, alla sua riformulazione da parte di Socrate, si fonda sul principio dell'*all-or-nothing*, in base al quale sarebbe impossibile ammettere condizioni intermedie fra la piena conoscenza e l'assoluta ignoranza, perché ogni *status* cognitivo va inteso come totalmente compiuto, univoco ed esclusivo: chi si pone dunque a ricercare è privo di qualunque informazione relativa all'oggetto cercato e, inoltre, ogni oggetto cercato deve essere considerato come completamente irrelato rispetto ad altri oggetti, giacché sarebbe altrimenti possibile ipotizzare che la conoscenza di un certo oggetto possa indirizzare la ricerca di altri oggetti, ignoti ma correlati al primo⁶. Proprio l'omissione, nella versione socratica del paradosso, dell'espressione avverbiale τὸ παράπαν rappresenterebbe un'indicazione del fatto che Platone intende attenuare la radicalità dell'alternativa *all-or-nothing* in favore di una concezione della ricerca e dell'apprendimento che non si pongono fra assoluta ignoranza e piena conoscenza, bensì fra uno stato di conoscenza latente, e tuttavia in qualche misura presente, e uno stato di conoscenza consapevole e compiuta, in modo che la ricerca e l'apprendimento non coincidono con un'acquisizione *ex novo*, ma con un processo di recupero, a partire da 'tracce' o 'ricordi', di conoscenze già in precedenza acquisite, cioè, in altre parole, con una 'reminiscenza'⁷. Benché, come sopra accennato, non vi sia accordo fra i commentatori intorno al valore del paradosso di Menone e alla sua serietà nella prospettiva platonica – fra quanti lo giudicano alla stregua di una seria 'minaccia' scettica sul piano epistemologico e quanti invece ne sottolineano il carattere, del resto denunciato da Socrate, di semplice discorso 'eristico' – non si può tuttavia non constatare come proprio la dottrina platonica delle reminiscenze venga chiamata in causa per suggerire una via di uscita dalla difficoltà, il che indurrebbe a propendere in favore della prima opzione esegetica. Ma, argomenta ancora Ferrari, una simile conclusione non può essere assunta con troppa leggerezza.

La dottrina della reminiscenza è introdotta inizialmente (81b) nella forma di un antico racconto di sacerdoti e poeti, secondo il quale l'anima, essendo immortale, dispone di un'esistenza senza fine e quindi sopravvive dopo la morte del corpo mortale per rinascere nuovamente in un altro corpo. A commento di questa tesi, Socrate prosegue (81c-d) osservando che, poiché l'anima si è incarnata più volte, deve aver conosciuto sia le cose di questo mondo (nel corso delle successive vite nel corpo) sia le cose nell'Ade (verosimilmente nelle fasi intermedie fra un'incarnazione e l'altra), sicché non vi è nulla che non abbia appreso e che non possa di conseguenza ricordare, a partire dalla virtù. Infatti, poiché sussiste un'affinità o congenericità (συγγένεια) nell'ambito dell'intera natura e l'anima ha potuto, come detto, apprendere

⁵ F. Ferrari (a cura di), *PLATONE, Menone*, cit., pp. 42-44 e 192-95, n. 107-109; ma cfr. pure adesso F. FERRARI, *L'esperimento maieutico e la concezione dell'anamnesis nel Menone di Platone*, in M. Adinolfi e M. Donà, a cura di, *Trovarsi accanto. Per gli ottant'anni di Vincenzo Vitiello*, Roma, Inschibboleth, 2017, pp. 339-55.

⁶ Si vedano anche, su questo principio, *PLATON, Ménon*, trad. et prés. par M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993, p. 247, n. 103; CRISTINA IONESCU, *Plato's Meno: an Interpretation*, Lanham, MD and Plymouth: Lexington Books, 2007, p. 40, e, dello stesso Ferrari, *PLATONE, Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 2011, pp. 93-94.

⁷ Che l'omissione dell'espressione τὸ παράπαν costituisca la più significativa, e forse unica, variante introdotta nella formulazione socratica del paradosso è stato argomentato per esempio da M. Canto-Sperber in *PLATON, Ménon*, p. 249, n. 108, e da Dominic Scott, *Plato's Meno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 78-79.

La pigrizia dello scettico

Due studi recenti intorno al paradosso del *Menone* platonico

ogni cosa, è lecito sostenere che il ricordo di un'unica conoscenza realizzata conduca al recupero di tutte le altre, purché non si desista dalla ricerca. Ne deriva che la ricerca e l'apprendimento (τὸ ζητεῖν καὶ τὸ μανθάνειν) non sono altro che reminiscenza (ἀνάμνησις) ed è per tale ragione che bisogna respingere l'argomento eristico evocato da Menone, che comporta lo sgradevole effetto di rendere pigri ed è apprezzato soltanto da uomini privi di valore, mentre la tesi della reminiscenza incoraggia all'attività e alla ricerca. Ora, continua Ferrari⁸, occorre distinguere nell'esposizione di Socrate due assunti filosofici di rilievo, il primo, relativo all'affermazione che l'anima, in virtù del suo statuto immortale, ha conosciuto tutte le cose; il secondo, connesso al riconoscimento dell'affinità o della congenericità della natura, che spiega perché, a partire da una singola conoscenza, l'anima possa recuperare (o ricordare) tutte le altre. Per entrambi questi assunti, Ferrari rileva giustamente come, a un primo livello, essi implicino un riferimento significativo a una componente mitico-religiosa proveniente dalla tradizione, che si concretizza, in un caso, nella concezione dell'anima immortale e della sua metempsicosi e, nell'altro, nella ben nota tesi pitagorica della comunanza di tutti gli esseri viventi (cfr. per esempio il fr. 8a DK di Pitagora). Ma, a un livello più profondo, è del tutto chiaro che la conoscenza prenatale che l'anima porta con sé già da prima dell'incarnazione nel corpo allude alla conoscenza delle idee intelleggibili, le realtà eterne e universali, unico oggetto della vera conoscenza, che rappresentano, secondo l'epistemologia di Platone, il contenuto proprio del pensiero e della facoltà intellettuale dell'anima; come anche l'assunto dell'affinità o della congenericità dell'intera natura si lascia tradurre senza difficoltà nella ben nota tesi onto-cosmologica di Platone, secondo la quale la natura sensibile non è, nel suo insieme, che una riproduzione o una copia del modello intelleggibile, che si costituisce di per sé come un sistema ordinato di idee fra loro correlate e che si trova a sua volta presente nel mondo sensibile nella forma di una ben precisa struttura di carattere geometrico e matematico.

Mi sembra pertanto plausibile, seguendo Ferrari, distinguere, nell'esposizione di Socrate, un aspetto mitologico-religioso e un aspetto propriamente filosofico, individuando così, dietro (1) l'affermazione dell'immortalità dell'anima e della conoscenza prenatale e dietro (2) la tesi dell'affinità o della congenericità dell'intera natura, l'esigenza di stabilire le condizioni, rispettivamente, (1) di possibilità e (2) di realizzabilità di una conoscenza puramente razionale e vera, che verta cioè sulle idee intelleggibili; mentre sarei personalmente più prudente nel compiere il passo ulteriore che spinge Ferrari a sostenere che Platone si sarebbe di fatto 'smarcato' dall'aspetto mitologico-religioso per attestarsi esclusivamente su quello propriamente filosofico⁹: non che, naturalmente, non vi siano elementi, nel *Menone* e in altri dialoghi, da cui trarre l'impressione che gli argomenti presentati in favore della tesi dell'immortalità dell'anima siano circondati da un certo margine di dubbio, ma tendo a credere che, nonostante tutto, questa tesi rimanga indispensabile agli occhi di Platone, e non certo per motivi religiosi, bensì appunto per ragioni di carattere epistemologico, ossia per garantire al soggetto conoscente, tramite una sua parte o funzione razionale e immortale che consiste nell'anima, l'accesso alle idee intelleggibili e trascendenti che sono l'unico contenuto della verità eterna e universale della scienza. D'altro canto, se è vero che Socrate conclude la sua esposizione

⁸ F. FERRARI (a cura di), PLATONE, *Menone*, cit., pp. 44-51.

⁹ F. FERRARI (a cura di), PLATONE, *Menone*, cit., pp. 51-53.

FRANCESCO FRONTEROTTA

esaltando il valore etico della dottrina della reminiscenza per l'impulso alla ricerca e all'apprendimento che essa suscita, di contro alla pigrizia cui induce il paradosso scettico di Menone (81d), ciò non permette a mio avviso di ricavarne, con Ferrari, che il Socrate platonico (e Platone) aderiscano a tale dottrina limitatamente alle sue conseguenze morali, giacché non si comprenderebbe altrimenti, nell'economia filosofica della riflessione di Platone, come si renderebbe possibile realizzare, senza l'anima immortale, questa pura conoscenza razionale rivolta a oggetti trascendenti e separati dal sensibile. Per esprimersi diversamente, è piuttosto condivisibile e condiviso che Platone non manifesti particolare interesse per la cornice religiosa della tesi dell'immortalità dell'anima, ma pare altrettanto evidente che egli concepisce la conoscenza razionale come necessariamente rivolta a certi oggetti intellegibili e trascendenti cui bisogna in qualche maniera accedere, in modo che, perché la conoscenza razionale e vera sia possibile, il soggetto conoscente deve senza dubbio disporre di uno strumento o di una funzione che gli consentano di accedere a tali oggetti a partire dalla dimensione empirica e sensibile nella quale esso si colloca; e l'anima, che viene appunto considerata come la parte dell'uomo affine o congenere alle idee, appare perciò suscettibile di accedervi, così permettendo al soggetto sensibile l'accesso a tale conoscenza, poiché, in quanto immortale, può conservarla e perfezionarla nelle sue successive incarnazioni. Ciò comporta che, rispetto a Ferrari, che valuta l'argomento di Menone e la dottrina che Socrate gli oppone come sostanzialmente validi e seri dal punto di vista di un'etica della ricerca, sarei invece propenso a giudicarli seriamente anche da un punto di vista propriamente epistemologico, perché, senza la tesi dell'immortalità dell'anima e della reminiscenza, il discorso eristico avrebbe la meglio e nulla sarebbe possibile conoscere *veramente*, se la *verità* è collocata in una dimensione trascendente.

Passiamo ora, certo senza aver reso giustizia alla varietà e alla complessità dell'indagine condotta da Ferrari, alla ricostruzione offerta da Gail Fine, che affronta nella prima parte del suo volume il paradosso del *Menone*, per illustrare nella seconda una serie di risposte che a esso sono state date nell'antichità, così presentando un interessante e stimolante quadro d'insieme di alcuni momenti della storia dell'epistemologia antica. Va subito detto che, a differenza di Ferrari (e probabilmente della maggior parte dei commentatori), il tentativo di Fine è quello di mantenere separati, per quanto possibile, il problema della possibilità della ricerca sollevato dall'argomento di Menone dalla dottrina della reminiscenza, più o meno letteralmente intesa, che Socrate, come ormai sappiamo, richiama subito dopo: in altri termini, la soluzione dell'aporia, che certamente il dialogo individua, non sarebbe direttamente dipendente dalla tesi della conoscenza prenatale dell'anima immortale e dell'affinità o della congenericità dell'intera natura.

Secondo Fine, infatti, l'iniziale dichiarazione di ignoranza da parte di Socrate intorno all'essenza della virtù, e dunque alla questione della sua insegnabilità, viene fraintesa da Menone, che la interpreta come assolutamente radicale e completa («a cognitive blank»), il che ingenera il paradosso secondo cui appare impossibile condurre una qualunque indagine intorno a ciò di cui non si sa assolutamente (τὸ παράπαν) nulla – paradosso che Socrate riformula a sua volta in forma dilemmatica. Fin qui, quindi, l'analisi non si discosta da quella generalmente condivisa che ho discusso poco sopra. Ma è rispetto alla risposta di Socrate al dilemma che Fine formula una proposta diversa, perché essa consisterebbe a suo parere nella distinzione fra opinione vera e conoscenza, che è a sua volta definita più avanti (97e-98a) come

La pigrizia dello scettico

Due studi recenti intorno al paradosso del *Menone* platonico

opinione vera cui si aggiunge un vincolo causale-esplicativo (αἰτίας λογισμός): è dunque plausibile che sarebbe impossibile cercare qualcosa di cui non si sappia assolutamente nulla, ma non è questa la condizione dei due interlocutori e Socrate per primo non ha affatto sostenuto di non disporre di opinioni, più o meno affidabili e credibili, intorno alla virtù, anche se non dispone di una conoscenza causale di essa. La possibilità dell'indagine intorno a qualcosa si fonda pertanto sul fatto che l'opinione determina un ambito epistemico intermedio fra l'ignoranza e la conoscenza e che, in particolare, alcune opinioni possono essere vere anche senza assurgere al rango di conoscenza scientifica (o prima di assurgere al rango di conoscenza scientifica) attraverso l'aggiunta di una spiegazione causale, sicché la ricerca intorno alla virtù e alle sue proprietà può procedere, ed eventualmente giungere a un esito positivo, in ragione delle opinioni di cui gli interlocutori sono in possesso, che rappresentano una base epistemica sufficiente per delimitare l'orizzonte dell'esame¹⁰. Non occorrerebbe perciò fare riferimento alla dottrina della reminiscenza per sciogliere il paradosso del *Menone*, perché, per giustificare la presenza delle opinioni nel soggetto conoscente, non è necessario ricorrere a nessuna forma di pre-conoscenza dell'anima immortale disincarnata, ma soltanto a quella forma di conoscenza ordinaria che il soggetto acquisisce tramite l'esperienza del mondo sensibile. La dottrina della reminiscenza interverrebbe invece, sostiene Fine, su un altro piano, che è quello della giustificazione del successo della ricerca, anche se Platone non si sarebbe espresso troppo chiaramente sulle sue modalità operative e di concreta realizzazione, limitandosi ad affermare che l'anima, in quanto realtà immortale, ha già conosciuto tutte le cose, sicché potrà legittimamente conoscerle nuovamente, senza che, tuttavia, tale precedente conoscenza sia in qualche modo utilizzabile, dal momento che l'anima l'ha perduta al momento dell'incarnazione: donde la conclusione di Fine secondo la quale si può al massimo parlare, nel *Menone*, di una conoscenza 'prenatale', ma non di una conoscenza 'innata', se l'anima ha effettivamente conosciuto prima di entrare nel corpo, ma ha disperso questa conoscenza al momento di tale ingresso. Apparentemente, dunque, la reminiscenza offrirebbe un argomento che attesta che il soggetto conoscente può pervenire alla conoscenza piena, visto che la sua anima lo ha già fatto prima del suo ingresso nel corpo; ma nulla a che vedere essa avrebbe con la soluzione del paradosso della ricerca cui si risponde, con assai minore impegno metafisico, ricorrendo alla teoria dell'opinione (vera)¹¹.

Anche nel caso dell'interpretazione di Fine, la cui complessità e sottigliezza emergono pure da questa rapida sintesi, mi è impossibile proporre un esame che le renda minimamente giustizia; mi limiterò di conseguenza a qualche puntuale osservazione. Sono innanzitutto piuttosto dubbioso che si possa seguire Fine nel separare la dottrina della reminiscenza dal paradosso della ricerca, se è vero che, stando soltanto alla struttura argomentativa del dialogo, la prima è esplicitamente introdotta da Socrate come risposta al secondo; né, d'altro canto, riesco a convincermi che questa dottrina implichi una forma di conoscenza solo 'prenatale', se l'ἀνάμνησις, in cui Socrate fa consistere l'apprendimento (τὸ μανθάνειν, 81c-d), non è altro che un 'ricordare', il che comporta che l'anima appunto 'ricordi' ciò che ha appreso e che dunque in qualche modo conserva, pur se in forma latente. Sembra quindi indispensabile riconoscere qui una

¹⁰ G. FINE, *The Possibility of Inquiry*, cit., pp. 69-104 e 105-36.

¹¹ G. FINE, *The Possibility of Inquiry*, cit., pp. 137-76.

FRANCESCO FRONTEROTTA

qualche versione di 'innatismo' e diviene allora naturale supporre che proprio tale conoscenza, 'prenatale' ma anche 'innata' (benché latente), costituisca la premessa per lo scioglimento del paradosso. La risposta al paradosso di Menone risiede certamente nella constatazione che si sa già qualcosa intorno all'oggetto della ricerca, sicché non ci si trova affatto in «a cognitive blank», ma ciò non in quanto si dispone di opinioni (vere), bensì in quanto si dispone di una conoscenza dell'oggetto della ricerca acquisita dall'anima immortale prima di incarnarsi nel corpo; e tale conoscenza, benché dimenticata all'atto dell'incarnazione, resta nell'anima come una 'traccia' che può essere recuperata e 'attualizzata'. Ciò mi induce allora a supporre che anche le opinioni, che, come giustamente Fine rileva, rappresentano un ambito epistemico intermedio fra l'ignoranza e la conoscenza, abbiano un qualche rapporto con la reminiscenza, forse costituendo il primo e ancora impreciso *step* che l'anima incarnata percorre nel processo di recupero della conoscenza 'prenatale', che è stata, sì, dimenticata con l'incarnazione, ma che è rimasta, pur latente, 'innata'. Mi pare insomma che Fine tenda eccessivamente, con la sua interpretazione, a preservare la legittimità di uno spazio epistemico (quello dell'opinione vera) privo di riferimenti metafisici, e dunque puramente 'empirico', laddove Platone vincola a mio avviso ogni forma di conoscenza e di accesso alla verità ad assunti metafisici, come la tesi dell'anima immortale e l'esistenza delle idee intelleggibili trascendenti, che non possono essere messi neanche provvisoriamente fra parentesi.

Nella seconda parte del volume, come anticipato in precedenza, Fine ripercorre le tappe principali della storia del paradosso del *Menone*, e delle risposte a esso fornite, in alcuni autori antichi, da Aristotele a Sesto Empirico, passando per gli epicurei e gli stoici. La ricostruzione si fa qui appassionante e di estremo interesse. La posizione di Aristotele si rivela assai vicina a quella di Platone, per come Fine l'ha ricostruita, con l'ovvia eccezione che Aristotele non ammette nessuna forma di conoscenza 'prenatale': anch'egli ritiene però necessaria per ogni indagine una forma di prenoscenza dell'oggetto indagato, purché si intenda tale prenoscenza come cognitivamente inferiore alla conoscenza dimostrativa cui si giunge al termine dell'indagine stessa. Per gli epicurei e gli stoici Fine evoca invece, per sciogliere il paradosso, la $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$, cioè la rappresentazione o, letteralmente, 'anticipazione', di tratti o proprietà comuni della realtà derivanti dall'esperienza, che costituiscono agli occhi di questi filosofi la base della conoscenza, ma che, nell'ottica del paradosso del *Menone*, possono rappresentare quella forma di prenoscenza indispensabile per avviare la ricerca. Una particolare attenzione è infine dedicata allo scetticismo attraverso l'esame di alcune testimonianze e prese di posizione di Sesto Empirico. In questo contesto, l'argomento del *Menone* è sorprendentemente capovolto, perché si argomenta che, mentre sono i 'dogmatici', come gli epicurei e gli stoici, a non poter condurre alcuna ricerca in quanto sostengono di disporre già della conoscenza – e, secondo la lezione del *Menone*, non hanno pertanto bisogno di cercare – il paradosso non può essere applicato al caso degli scettici, che invece dispongono di un semplice 'pensiero' o 'nozione' dell'oggetto della ricerca, che, pur non impegnando ad assunti dogmatici intorno all'esistenza dell'oggetto stesso, appare però sufficiente a garantire la possibilità dell'indagine¹².

¹² G. FINE, *The Possibility of Inquiry*, cit., pp. 179-225 (su Aristotele), 226-56 (sugli epicurei), 257-98 (sugli stoici) e 320-68 (su Sesto).

La pigrizia dello scettico

Due studi recenti intorno al paradosso del *Menone* platonico

Si comprende facilmente come il paradosso del *Menone* divenga ormai argomento da disputa di scuola, da utilizzare *ad hominem* nelle fucose polemiche incrociate fra le diverse fazioni filosofiche antiche. Sarebbe certo interessante e proficuo proseguire ancora oltre e rintracciare, nel corso della storia della filosofia, allusioni, riprese o appropriazioni del paradosso, ma ciò fuoriesce senza dubbio dai confini e dagli obiettivi di questa breve rassegna. Mi limiterò però a far notare conclusivamente, ricollegandomi alle considerazioni introduttive di queste pagine, e indipendentemente dal fatto che Platone lo giudicasse più o meno seriamente e che dunque valutasse più o meno necessario formulare una sua confutazione filosoficamente densa, come esso contenga *in nuce* tutti gli elementi caratteristici della questione ermeneutica contemporanea, per esempio a partire dalla tesi della 'circolarità' della ricerca e dall'esigenza di una 'precomprensione' dell'oggetto cercato. E ancora val la pena di segnalare come proprio questi elementi rappresentino in effetti, quali che ne siano le premesse teoriche, più o meno impegnative sul piano metafisico, l'autentica e più efficace risposta che Platone indirizza allo scetticismo ossia l'antidoto alla vera malattia che egli diagnostica in esso: la pigrizia degna degli uomini dappoco.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

aporté p
stienne c
pleurant
aisir, que
rouver q
e, n'est p
s, tant p
tant plus
par celui
u de pau
e agreat
e on voit
gmente
ne reçoit
remarqu
on du Co

