

RECENSIONI

Gianfrancesco Pico Della Mirandola, *L'immaginazione*, edizione critica, traduzione e saggio introduttivo di Francesco Molinarolo, Edizioni della Normale, Pisa 2022, pp. 271, € 28,00.

Da diversi anni le Edizioni della Normale si distinguono per la pregevole serie di volumi dedicati a testi capisaldi del pensiero rinascimentale; una serie contraddistinta dall'ospitalità accordata sia a studiosi affermati sia a ricercatori promettenti. Ne è un esempio il recente lavoro di Francesco Molinarolo, che propone la prima edizione critica con traduzione italiana del *Liber de imaginatione* (1501) di Gianfrancesco Pico della Mirandola, accompagnata da un ampio saggio introduttivo (pp. 7-168). Articolato in quattro parti e sostenuto da una robusta bibliografia, il volume costituisce una guida puntuale di quest'opera ancora piuttosto trascurata del nipote di Giovanni Pico. I primi due capitoli in particolare, che contestualizzano i riferimenti culturali del *De imaginatione*, con una puntuale analisi delle fonti di riferimento per Gianfrancesco sulla questione etica della "fantasia" (specie Jean Gerson, Marsilio Ficino, Girolamo Savonarola), rendono il testo accessibile anche al lettore non specialista. All'epoca della pubblicazione picchiana, l'impiego di componenti materiali nelle pratiche spirituali, e le esperienze sensoriali ad esse associate, era oggetto di un dibattito già maturo, che di lì a poco sarebbe deflagrato nella critica riformata. L'opera, scrive Molinarolo, «si presenta come un'operazione teorica del tutto originale all'interno del panorama pubblicitico rinascimentale»; in effetti, nonostante i temi discussi da Gianfrancesco fossero stati variamente affrontati nelle epoche precedenti, non era ancora stato redatto un trattato che esaminasse «monograficamente» i falli dell'immaginazione e, soprattutto, proponesse opportune modalità per provi rimedio (pp. 7, 95).

Secondo Gianfrancesco, la colpa delle «opinioni perverse nell'ambito della fede cristiana» e di ogni giudizio errato «va ascritta in modo inequivocabile alla fantasia» (pp. 201-203). Come rileva Molinarolo, in Gianfrancesco l'intento apologetico dell'attività di Savonarola e la conseguente polemica anti-ficiniana convergono nella messa a punto «di un programma di pedagogia cristiana imperniata sulla correzione dei vizi dell'immaginazione» (p. 22), che coinvolge la suggestiva tematica del sogno (pp. 82-95). Se l'immaginazione è una facoltà foriera di eresia, opportunamente "curata" può tuttavia divenire per Pico un valido strumento di indirizzamento etico. Pur avendoli ovviamente ben presenti, Gianfrancesco rievoca in modo stringato i problemi relativi

al valore conoscitivo apportato dall'immaginazione all'intelletto, specie in seno alla scuola tomista, che coinvolgono, fra l'altro, il ruolo dei sensi nella dialettica tra universale e particolare. A questo proposito, spiega Molinarolo, l'autore riconosce «un alto livello di autonomia operativa» all'immaginazione, ma tende a sorvolare sulle dissonanze riscontrabili nella tradizione teologica, in merito ai suoi tratti peculiari rispetto alle altre virtù dell'anima, ad esempio «se essa sia in grado di produrre nuove forme, di figurare ciò che non esiste, o di essere veicolo della profezia» (p. 80). Alla generale accoglienza della tesi tomista dell'illuminazione di *species intelligibilis*, prosegue Molinarolo, si accompagna la sostanziale assenza nel trattato di una discussione sull'organo dell'immaginazione (pp. 81-82).

A Gianfrancesco preme invece la ricerca di antidoti per morbi e malattie riconducibili alla "alterazione" proteiforme (*alloiosis*, *alteratio*) indotta dall'immaginazione, una *varietas* sinonimo di "falsità" (p. 161), che rappresenta la parte preponderante e maggiormente originale del trattato. In tal senso, Molinarolo evidenzia correttamente i debiti pichiani nei confronti di Sinesio, Avicenna, Alberto Magno; a Galeno risale il principio condiviso da Gianfrancesco secondo cui occorre compensare gli eccessi della temperie corporea, specie dovuti a scompensi umorali, mediante temperamenti opposti (p. 106). Ciò riporta alla mente di questo lettore il precetto di Plutarco nel *De virtute morali libellus graecus*: in medicina e in musica, discipline sorelle nel *quadrivium* di Boezio, non si tratta di eliminare uno o più elementi della complessione, ma di rimediare alla loro sproporzione, per eccesso o per difetto, in modo da ripristinare l'armoniosa organicità. Come spiega Molinarolo, su questi presupposti concettuali, «l'innovazione» metodologica pichiana consiste nel curare le immagini mediante altre immagini «più pure e adatte a un cristiano timorato ed eticamente retto» (p. 106); la *ratio* deve "imbrigliare" la fantasia capace di alterare con la stessa energia di Eros i freni inibitori dell'anima, esemplificata dalla metafora del carro nel *Fedro* platonico (246a-b), citata da Gianfrancesco seguendo l'esegesi ficiniana (p. 100). La meditazione sulla necessità della morte, voluta giustamente da Dio, «anche a causa della debolezza della nostra natura», la «considerazione della miseria umana», l'attento esame delle «cose passate, il cui ricordo ci angustia», scrive Pico, sono alcuni dei procedimenti mediante i quali la ragione può avere la meglio sui risvolti più deleteri della fantasia (pp. 219, 221, 225). Tuttavia l'immaginazione in sé non va rinnegata, come attesta un nitido ed eloquente passo del trattato, di matrice patristica, che merita di essere citato: Cristo «sciolse le briglie del dolore alla sensibilità e al dominio dell'immaginazione di proposito, per effondere ancor di più di quanto fosse possibile la propria bontà per la redenzione dell'umanità. Per questo [...] noi dovremmo conseguire la vittoria nella disputa contro gli eretici che negano che egli fosse vero uomo»; e queste, continua Pico, sono «solo alcune delle ragioni per le quali Cristo volle che il suo corpo venisse sconvolto dalla fantasia travolgente della morte futura, sebbene, [...] per quanto riguarda la ragione, egli ne abbia provato gioia» (p. 223).

Risulta di particolare interesse – e meritevole di un auspicato ulteriore approfondimento – la parte conclusiva del saggio introduttivo, in cui Molinarolo mostra come questo trattato, pur breve, costituisca «un punto di snodo cruciale» nella produzione di Gianfrancesco, che mira a compendiare «un modello di ascesi dalla materialità della passione», capace però di trascinare nell'alveo spirituale anche l'immaginazione (p. 115). Molinarolo sottolinea ad esempio l'influenza sul *Liber de imaginatione* degli orientamenti contro Ficino di Giovanni Pico e Savonarola in materia di astrologia giudiziaria. Distinguendo tra veri e falsi profeti, precisa Molinarolo, Gianfrancesco accorda ai primi sia la profezia «per sola illuminazione divina» sia quella «per tramite dell'immaginazione», mentre ai secondi, superstiziosi affabulatori, non va dato credito al-

cuno. Tale aspetto ritorna nel *De rerum praenotione* (1506-07), in cui l'autore riafferma in modo esplicito che la profezia più nobile non necessita di nessun sostegno corporeo (pp. 136-137). Come rileva inoltre Molinarolo, l'assenza nel *Liber de imaginatione* di tematiche relative agli effetti sul corpo della transività immaginifica, fra cui la stimate, affrontate da Gianfrancesco nel *De morte Christi* (1497), è sintomatica del rischio da lui avvertito di generare possibili fraintendimenti sul ruolo dell'immaginazione, spingendolo dai fenomeni transitivi connotati dall'illuminazione divina verso pratiche magiche di stampo ficiniano di dubbia ortodossia (pp. 154-155). Nell'*Examen vanitatis* (1520), inoltre, Gianfrancesco recupera una tesi del *Liber de imaginatione*, secondo cui la variabilità dei temperamenti concorre a rendere incerti i sensi, per additare come inaffidabile la teoria conoscitiva aristotelica, con particolare riguardo al procedimento sillogistico, nota Molinarolo, «che ricava le proprie premesse da nozioni ottenute dall'osservazione» (pp. 162-163). A questo riguardo, ritengo opportuno ricordare che se nella prima età moderna la nuova prospettiva empiristica ridiscute profondamente le pseudo-spiegazioni del ragionamento sillogistico peripatetico, un autore come Campanella non solo non lo rinnega, ma si impegna anzi a migliorarne l'utilizzo, rivendicando una validità dimostrativa proprio al "sensato" sillogismo, che poggia sui termini di "prima intenzione" e ripetute esperienze sensibili.

In mancanza di testimoni manoscritti, l'edizione critica con testo latino a fronte (pp. 173-247) è stata condotta da Molinarolo sull'*editio princeps* aldina pubblicata nel 1501, opportunamente raffrontata con una successiva stampa del 1506-07, pubblicata in vita da Gianfrancesco e che raccoglie altri suoi scritti. L'edizione si segnala per la chiarezza e la precisione della traduzione; essenziale e puntuale l'apparato critico. La letteratura secondaria citata è solida, cui si sarebbero potuti aggiungere i lavori di Robert Klein, Jackie Pigeaud e Jean Starobinski. Questa edizione risulta tanto più meritevole e necessaria in quanto emenda taluni refusi delle traduzioni esistenti in inglese, francese e tedesco (pp. 169-171), rispetto alle quali Molinarolo ha aggiunto alcune nuove fonti da lui individuate, utili alla comprensione di questo testo pichiano ancora sottostimato dalla storiografia.

*Manuel Bertolini**

Jean Bodin, *Les Six Livres de la République/De Republica libri sex, Livre second/Liber II*, Édition critique par Mario Turchetti, avec la collaboration de Nicola de Araujo, Préface d'Yves Charles Zarka; Classiques Garnier, Paris 2020, pp. 627, € 59,00.

Jean Bodin, *Les Six Livres de la République/De Republica libri sex, Livre troisième/Liber III*, Édition critique par Mario Turchetti, avec la collaboration de Nicola de Araujo, Préface de Daniel Lee; Classiques Garnier, Paris 2022, pp. 716, € 54,00.

Superare il ritratto storiografico di un Jean Bodin teorico e sostenitore di un assolutismo monarchico privo di limiti e confini basato su una riduttiva ed unilaterale interpretazione del concetto di sovranità e restituire piuttosto l'immagine di un pensatore solido e capace, impegnato nello sforzo di tradurre sul piano istituzionale e giuridico i principi teorici che debbono presiedere ad una vita sociale bene organizzata, pacifica e prospera perché regolata dal diritto e dall'applicazione delle norme di legge: questo, in

* manuel.bertolini@ispf.cnr.it; Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Milano.

sintesi, il contributo più rilevante all'interpretazione dell'Angevinio che Mario Turchetti attribuisce all'edizione bilingue, francese e latina, de *Les six livres de la République*. Le pubblicazioni del libro secondo, nel 2020, e del libro terzo, nel 2022, entrambi a cura di Mario Turchetti con la collaborazione di Nicolas de Araujo, fanno seguito a quella del primo libro, avvenuta nel 2013 e recensita in questa rivista (2014, 2, pp. 380-384). Questa edizione è suggello e lascito degli studi pluridecennali dedicati a Bodin da Mario Turchetti, scomparso nel dicembre 2021; edizione preziosa per gli specialisti e per i giovani studiosi che per la prima volta possono disporre del testo della più nota ed influente delle opere di Bodin sia nella versione francese, apparsa per la prima volta nel 1576 e poi, rivista ed ampliata, nel 1583, sia in quella latina, pubblicata nel 1586 e realizzata dallo stesso Bodin il quale, nel corso di un suo viaggio in Inghilterra, si era reso conto di aver trovato lettori interessati Oltremarica ma non chi fosse in grado di correttamente tradurre la sua opera nella lingua che le avrebbe dato diffusione internazionale. Questioni analoghe a quelle affrontate da Bodin nella *République* - di ordine politico e religioso, ma anche giuridico e prettamente istituzionale -, rese urgenti dal fuoco delle guerre di religione e dalla drammatica crisi che stava attraversando la Francia, interessavano pure l'Inghilterra, anch'essa alle prese con tensioni confessionali e conflitti dinastici; non dissimile la situazione nei territori dell'Impero, soprattutto nei territori della Germania, dove l'opera ha ben presto avuto lettori attenti, mentre in Italia la versione latina è stata prontamente tradotta e pubblicata già nel 1588 ed altrettanto prontamente condannata ed *omnino* proibita dalla censura ecclesiastica.

Sovranità, unica ed indivisibile, rifiuto dello "stato misto" - tanto apprezzato da molti scrittori di "cose politiche", in particolare italiani - distinzione tra stato e governo, fondamentale per Bodin, esame delle diverse forme di stato, divise tra legittime ed illegittime: questi, per sommi capi, i temi del secondo libro della *République*, mentre il libro terzo contiene una puntuale analisi delle magistrature, delle loro funzioni, peculiarità e caratteristiche. Dalla lettura di questi libri risulta chiaro come Bodin si sia prefisso di tradurre in un'architettura istituzionale equilibrata, giusta ed efficace, l'esigenza di conferire ordine, stabilità e sicurezza alla vita civile al fine di renderla prospera e pacifica, esigenza perseguita individuando origine e competenze dei poteri dello stato e definendone ambiti e giurisdizioni, ponendo argini ai possibili abusi e chiarendo i limiti oltre i quali la norma non può né deve spingersi. È il caso della coscienza individuale, che Bodin sottrae al potere coercitivo della legge ritendendola indisponibile al sovrano: è in virtù di tale approccio alle questioni religiose, avvinte in un nodo apparentemente insolubile con quelle politiche e foriere di durissimi conflitti - ben otto le guerre di religione combattute nel secondo Cinquecento in Francia - che Bodin ritiene possibile giungere alla pacifica convivenza tra fedeli di religioni diverse. Lo stato descritto nella *République* è un complesso organismo basato sulla sovranità e organizzato in un sistema istituzionale articolato, in cui ad ogni istituto competono funzioni e competenze distinte e ben delimitate e regolate da procedure e norme di legge ben definite, ma non ha alcuna connotazione confessionale: i frequenti rimandi alla sovranità esercitata da Dio sulla natura, modello e fonte della sovranità politica, non si traducono mai nella legittimazione di un'azione di governo o di un'attività legislativa improntata a tradurre in norme di legge quanto previsto dalla dottrina. A differenza degli umanisti cristiani della generazione precedente alla sua, che hanno cercato di comporre le tensioni religiose perseguendo l'obiettivo di codificare una dottrina basata sui *fundamentalia fidei* in virtù della quale ricostituire quella "concordia" che appariva irrimediabilmente perduta, l'Angevinio indica nella definizione di un sistema politico ed istituzionale regolato da procedure e regole stabilite per legge la strada da percorrere per mettere fine ai conflitti religiosi.

La possibilità di godere di entrambe le versioni della *République* permette non solo di cogliere i progressivi approfondimenti, i ripensamenti, il processo di messa a fuoco e di precisazione al quale Bodin sottopone il suo testo nel renderlo in latino, finendo quasi per riscriverlo più che tradurlo, ma consente anche di cogliere il terreno vivo dal quale nasce una teoria che tutto vuole essere tranne che vuota astrazione, bensì una proposta di intervento quanto più rapido possibile al fine di spegnere l'incendio che minaccia la casa comune, il Regno di Francia. È per questo che Bodin redige in francese la prima versione del testo, per renderlo accessibile ad un pubblico ampio il più possibile, ed è perché il suo pubblico si è esteso più di quanto avrebbe immaginato che decide di tradurlo in latino.

Non solo la Francia infatti è funestata da guerre ed odi religiosi: gran parte dell'Europa è stretta in un mortale abbraccio tra lotta politica e conflitti confessionali. I concetti definiti da Bodin entrano ben presto nel dibattito politico-istituzionale internazionale, discussi, ora con approvazione ora per essere decisamente respinti, da filosofi e giuristi impegnati su questioni in tutto analoghe a quelle che hanno interessato l'Angevin. Significativo è il contributo fornito da Bodin al linguaggio della "nuova" politica: il lessico da lui impiegato, i lemmi che utilizza per definire le categorie di questa "nuova" politica entreranno infatti nel vocabolario degli studi successivi, e vi rimarranno a lungo, ben oltre il cadere del XVI secolo. Quello di Bodin è però un latino "nuovo", diverso da quello dei glossatori e canonisti delle generazioni precedenti; i "nuovi" concetti della politica richiedono una terminologia adeguata, che va definendosi sul modello del latino classico dei Romani: sono i termini che ritroveremo a lungo nelle pagine dei "politici" del mondo moderno, quello che Bodin ha contribuito ad edificare compiendo un'operazione tipicamente rinascimentale, volgersi all'antico per forgiare le categorie necessarie ad interpretare il presente ed immaginare il futuro.

Dopo aver ricordato che si tratta della prima edizione contenente entrambe le versioni dell'opera, francese e latina, nella sua prefazione al Libro II Yves-Charles Zarka (pp. 23-26) scrive che l'introduzione di Turchetti si configura a sua volta come un'opera essa stessa, capace di chiarire il contesto ed il contenuto del secondo libro, che comprende la definizione del concetto di sovranità, la distinzione tra stato e governo, l'analisi delle diverse forme di stato, legittime ed illegittime. Zarka si sofferma dunque su quello che ritiene il tratto caratteristico del metodo espositivo di Bodin: affiancare la precisione concettuale e la nitidezza delle definizioni ad una puntuale disamina storica, finendo così per inscrivere la teoria politica nella storia reale.

La lunga *Introduzione* al libro II di Turchetti, intitolata *Bodin théoricien de la Souveraineté* (pp. 27-321) ed articolata in sei capitoli, può essere effettivamente considerata una vera e propria monografia, non solo in virtù della sua estensione ma anche e soprattutto in forza del suo taglio interpretativo. Turchetti qui esamina alcuni dei nuclei tematici fondamentali del pensiero di Bodin – sovranità, comando ed obbedienza, dispotismo e tirannia, guerra giusta – mostrando i rapporti con gli autori precedenti, i debiti contratti con essi e l'originalità dell'Angevin, e ricostruendo il contesto all'interno del quale la riflessione di Bodin si sviluppa. Turchetti delinea innanzitutto una storia delle teorie del governo misto prima di Bodin soffermandosi in particolare sulla nozione d'indivisibilità nei diversi domini, prendendo in esame filosofia e cosmologia, teologia e diritto. Esamina quindi la distinzione tra regime e governo, per poi dedicarsi al tema del comando e dell'obbedienza nella letteratura politica precedente a Bodin. Turchetti focalizza la sua attenzione sul lessico e sui concetti giuridico-politici che caratterizzano la riflessione di Bodin ricostruendone la genesi e l'uso nella giuspubblicistica medievale e moderna e chiarendo il modo in cui l'Angevin ha conferito loro nuove accezioni e significati. È un lavoro preliminare e necessario a quello condotto

nelle pagine successive e in particolare nel capitolo III dell'introduzione, *Aperçus de quatre siècle et demi de critique à l'égard du système bodinien* (pp. 183-214), nel quale, alla luce delle puntuali definizioni precisate nella sezione precedente, Turchetti passa in rassegna alcune delle interpretazioni più significative dell'opera di Bodin e sottolinea le incomprensioni e gli equivoci che, a suo giudizio, ne hanno a lungo condizionato la ricezione storiografica. Si concentra quindi in particolare sulla distinzione istituita da Bodin tra dispotismo e tirannia, del tutto dimenticata dalla critica, in pagine che riprendono temi più ampiamente trattati nel suo *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, apparso per PUF, in due volumi, nel 2001, per quindi concludere affrontando la questione della "guerra giusta".

Nella sua prefazione (pp. 19-29) al Libro III, anche Daniel Lee sottolinea l'importanza di questa edizione bilingue della *République*, da lui definita uno "spartiacque" negli studi su Bodin, e a proposito del terzo libro scrive che è forse il più difficile tra quelli di cui è composta l'opera più nota di Bodin per le competenze tecniche che richiede al lettore: è in questo libro infatti che l'autore focalizza la sua attenzione sui dettagli pratici e istituzionali in virtù dei quali il diritto legittimo di uno stato sovrano è tradotto in effettiva politica amministrativa esercitata da istituzioni pubbliche e ufficiali dello stato. I sovrani per lo più non governano direttamente i loro stati ma si servono di propri delegati – ministri, procuratori, governatori, cancellieri – ed a questo proposito Lee sottolinea come Bodin distingua gli ordinamenti in cui i delegati godono di una diretta – e spesso personale – delega del sovrano, come accade nella monarchia *seigneurale*, da quelli in cui invece sono tali per effetto di procedure regolate da norme di legge ed in virtù dell'ordinamento giuridico dello stato e pertanto sono a tutti gli effetti funzionari pubblici, come nel modello statale delineato dallo stesso Bodin. Il ricorso a procedure di legge precisamente codificate regola le modalità di esercizio del governo con l'effetto di stabilizzare la vita pubblica. L'analisi del modo in cui Bodin definisce tali modalità di amministrazione del potere, scrive Lee, permette di chiarire l'interpretazione della sua opera e ulteriormente rafforzare un giudizio condiviso da ampia parte degli studi più recenti: Bodin non fu affatto il difensore di una monarchia assoluta priva di limiti; la dimostrazione dei vantaggi derivanti da un governo fondato su leggi guidate da magistrati e dalla norma di legge costituisce al contrario la lezione più importante del libro III della *République* e dimostra il tratto fortemente "anti-assolutista" della sua concezione dello stato.

Nella sua *Introduzione* (pp. 31-99) al libro III, corredata anche in questo caso da una puntuale nota al testo, Turchetti si prefigge invece di guidare il lettore nelle difficili questioni tecniche che Bodin affronta in questo libro. Turchetti scrive infatti che, affinché il lettore possa pienamente comprendere l'originalità e la portata dei temi qui esaminati dall'Angevine, è opportuno delineare un quadro almeno generale del ruolo della magistratura nella Francia del XVI secolo. Descrive quindi le funzioni dei magistrati e l'influenza che hanno potuto esercitare sulla società francese dell'epoca, focalizzando la sua attenzione innanzi tutto sulla giurisdizione reale o temporale, quindi su quella ecclesiastica o spirituale, dedicandosi poi a descrivere le competenze dei magistrati in materia di religione e a chiarire il modo in cui hanno agito rispetto al diffondersi della Riforma, soffermandosi su alcune questioni particolari quali, ad esempio, la blasfemia, la censura libraria, la legislazione contro l'eresia, per concludere con uno spaccato delle vicende occorre durante i regni di Francesco I, Enrico II, Francesco II ed Enrico IV. Si tratta di note preziose per meglio comprendere il clima in cui è stata composta la *République* ed utili si rivelano anche le pagine dedicate alle "personalità notevoli" che hanno influito sugli eventi in virtù del loro ruolo o della loro autorevolezza. Turchetti passa quindi ad esaminare le fonti giuridiche e storiche che Bodin non

indica esplicitamente nella sua opera ma delle quali presumibilmente ha tenuto conto: ne risulta, sebbene in forma sintetica, un efficace scorcio della ricca discussione attorno alle questioni giuridico-istituzionali sviluppatasi in Francia nel corso del XVI secolo. L'introduzione si conclude con una serie di osservazioni dedicate a ciascuno dei capitoli dei quali è composto il libro III della *République* e con una succinta "precauzione metodologica". Si tratta di una nota breve eppure quanto mai significativa poiché qui si torna ancora una volta sull'interpretazione del pensiero di Bodin: richiamandosi alle parole di Simone Goyard-Fabre, Turchetti invita il lettore a non lasciarsi trarre in inganno dagli esegeti che enfatizzando il concetto di sovranità ed isolandolo dal resto dell'opera hanno alterato la fisionomia del pensiero politico di Bodin al punto di rappresentarlo come uno strenuo difensore dell'assolutismo monarchico; si tratta infatti di un equivoco e lo studio del ruolo e della funzione delle magistrature porta a indebolire sensibilmente «cette interprétation simplificatrice et tendancieuse» (p. 89).

Andrea Suggi*

Marco Menin, *Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo*, Carocci editore, Roma 2023, pp. 326, € 29,00.

Se il titolo del libro di Marco Menin rinvia all'immagine nota di Sade come esponente dell'"altro" Illuminismo, il sottotitolo fa riferimento al vero interesse dello studioso, che è quello di porre in luce lo spessore filosofico del pensiero sadiano. In proposito, Menin nella "Premessa" (pp. 15-25) ricorda che alla metà degli anni Cinquanta Georges Bataille difese Jean-Jacques Pouvert, processato per aver proposto la prima edizione moderna delle opere del marchese e, in quella occasione, rivendicò «il valore autenticamente filosofico» (p. 16) delle di lui opere, valore ancor oggi riconosciuto con difficoltà. Lo studioso individua le ragioni di questo mancato riconoscimento in una serie di pregiudizi sulla vita e le opere di Sade: in primo luogo, si attribuiscono al marchese atti nefandi come quelli raccontati nelle sue opere; in secondo luogo, si condanna la "scellerata" influenza che le depravazioni da lui descritte possono avere sui lettori; infine, si contesta il fatto che egli abbia «espresso il proprio sistema filosofico esclusivamente attraverso opere narrative» (p. 18).

A causa di queste tre, peraltro discutibili, riserve, Sade è stato escluso dalla storia della filosofia ed è stato considerato «una sorta di meteora [...] folle che segue un'orbita del tutto eccentrica rispetto alla galassia illuminista» (*ibidem*). Menin è convinto che la validità teorica degli scritti sadiani possa emergere da una ricontestualizzazione di un pensiero che andrebbe considerato entro le categorie filosofiche proprie del suo tempo, e si prefigge il compito di porre in relazione l'intera produzione del marchese con quella di altri *philosophes* a cui questi si richiama, sebbene spesso rovesciandone gli assunti con esiti che l'autore definisce «almeno in parte originali» (p. 21).

In questa prospettiva, Menin precisa che i quattordici capitoli del suo lavoro – ciascuno dei quali si conclude con un elenco di "letture consigliate" sullo specifico argomento trattato, cui si accompagna un'ampia bibliografia finale – possono essere considerati come raggruppati in tre nuclei tematici che ricostruiscono il pensiero sadiano con un approfondimento gradualmente crescente. Sebbene questa struttura renda inevitabile ritornare più volte su alcuni temi o, al contrario, esaminare in punti separati que-

* a.suggi@libero.it; Liceo Scientifico «Francesco Cecioni», Livorno.

stioni legate a un unico filo argomentativo, tuttavia la completa lettura del lavoro consente di cogliere l'interpretazione di fondo proposta dallo studioso.

In questa sede è impossibile offrire un resoconto puntuale delle minuziose analisi presenti nel volume; mi limiterò, pertanto, a soffermarmi sul carattere generale dei tre nuclei, approfondendo soltanto quei temi che, dal mio punto di vista, appaiono più utili sia per capire il senso complessivo della filosofia sadiana sia per dar conto dell'interpretazione di Menin. Il primo nucleo comprende cinque capitoli preparatori, per dir così, delle parti successive. Dopo un'attenta biografia dell'autore ("L'uomo dietro al mito", pp. 27-37) e una discussione sulla relazione stretta che nel Settecento vi è tra scritti narrativi e teorici e sul modo in cui il marchese la utilizza ("Sade autore: letteratura o filosofia?", pp. 39-52), Menin dedica tre capitoli all'analisi delle diverse tipologie degli scritti sadiani: "Le opere libertine: i romanzi maledetti" (pp. 53-73), "Un altro Sade? Gli scritti onesti" (pp. 75-91), "Il vizio del teatro" (pp. 93-105).

Sebbene non manchino differenze tra i romanzi "criminali", quelli "onesti" e i testi teatrali, i temi dominati – pur con angolazioni diverse – sono gli stessi: i rapporti dolore-piacere, virtù-vizio, egoismo-abnegazione, la concezione di una natura malvagia, tutto in difesa della validità delle scelte di vita del libertino, che ha "bisogno" di una vittima per realizzare il proprio piacere. Tra i romanzi criminali, hanno un grande rilievo quelli dedicati a Justine e Juliette: se la prima, la virtuosa, è simbolo della vittima perfetta, fino alla morte significativamente casuale che pare una punizione di un Dio malvagio, sua sorella Juliette è una delle più incisive figure di donne libertine. A sua volta, *Le cent vingt journées de Sodome*, nelle sue complesse vicende di composizione ed editoriali, costituisce, scrive Menin, «un formidabile "laboratorio" scientifico in cui sperimentare, sino alle sue conseguenze più estreme, la plasmabilità morale della dimensione passionale» (p. 67). Tra gli scritti onesti, il più significativo è *Aline e Valcour*, definito dall'autore stesso un "romanzo filosofico", in cui vengono poste in discussione «tutte le verità abitualmente accettate» (p. 78). Il romanzo, un classico esempio della convivenza tra narrazione e filosofia, rende esplicito il modo in cui Sade richiami e nello stesso tempo rovesci motivi tipici dell'Illuminismo, facendo dei suoi scritti «una vera e propria *summa* delle preoccupazioni intellettuali del *tournant des Lumières*» (p. 79).

I quattro capitoli del secondo nucleo approfondiscono proprio il rapporto di Sade con quei *philosophes* a cui maggiormente fa riferimento, sempre con il duplice atteggiamento di riprenderne alcuni temi fondamentali, piegandoli però alla struttura di fondo del suo pensiero. Sui temi del materialismo ("L'ultima parola del materialismo", pp. 107-124) e della medicina ("La medicina nel boudoir", pp. 125-141), che condividono riflessioni se non simili, perlomeno vicine, il marchese tiene conto soprattutto di Holbach, Helvétius e La Mettrie, elaborando una filosofia certamente materialistica, ma in cui la sfera del morale non viene annullata: Sade, infatti, intende «mantenere una distinzione qualitativa tra la dimensione fisica e quella morale», della quale la sfera del crimine ha necessità per salvaguardare la possibilità dei libertini di godere pienamente dei «piaceri (im)morali» (p. 115).

Uno dei capitoli più interessanti di questa sezione del volume è quella che affronta il complesso rapporto di Sade con Rousseau ("Un discepolo parricida di Rousseau", pp. 143-157). Menin, che a lungo si è occupato della filosofia del Ginevrino, ricorda come il marchese fu sempre attratto dal pensiero rousseauiano, sebbene la distanza tra i due appaia notevole «per contenuti, modalità espressive e finalità» (p. 143). Sade, in particolare, tiene gran conto dell'antropologia di Rousseau, con un'interpretazione del tutto personale della natura dell'emotività. Pur facendo proprie le critiche rousseauiane al progresso, non accetta il collegamento dell'emozione con la pietà, che considera un

sentimento non simpatetico, ma semmai fondato sull'amor proprio e, quindi, sull'egoismo. La coesenzialità posta da Rousseau tra emotività e razionalità si trasforma in Sade in un'emotività controllata dalla ragione, «da lui intesa – in assonanza con i materialisti – come una facoltà distinta dal sentimento» (p. 148) e condizione per la conquista dell'immoralità. Chi accetta la visione rousseauiana dell'emozione – che comporta religiosità, rispetto del prossimo e inclinazione a fare il bene – vedrà fallire i propri progetti e sarà destinato a soffrire; mentre «la buona sorte arriderà [...] ai personaggi malvagi» (p. 151). Per Sade, diversamente che per Rousseau, l'autentica sensibilità morale non è un dono naturale, ma è «il frutto di un vero e proprio apprendistato emotivo» (p. 153). Si delinea così nel pensiero sadiano un modello alternativo «di un nuovo uomo (o di una nuova donna) “sensibile”, capace di sentire esclusivamente ciò che egli stesso ha creato razionalmente» (*ib.*). La connessione tematica con Rousseau si delinea, pertanto, nelle opere del marchese come una «filiazione parricida» (p. 154): Sade riprende le critiche rousseauiane al progresso e alla *civilisation*; considera però la società corrotta del *Discours sur l'inégalité* non come un momento di passaggio, ma come «un paradossale *status quo* che esprime le conseguenze più estreme della disuguaglianza e del dispotismo intrinseci nella natura umana» (p.155).

Motivi simili si sviluppano anche nella parte dedicata al sentimentalismo e al senso comune (“Un libertino sentimentale”, pp. 159-177), ai quali ci si può riferire se non altro per richiamare i temi dell'emozione e del pathos concepiti in una prospettiva egoistica, grazie alla quale negli scritti onesti il marchese riesce a rovesciare la relazione tra personaggio letterario e lettore: «è infatti proprio il pathos [...] a “convertire” il lettore al libertinismo», spingendolo «ad abbracciare i principi ideologici dell'immaterialismo» (p. 171).

Gli ultimi cinque capitoli esaminano alcuni precisi nodi concettuali, strettamente legati tra loro, che pongono in luce gli elementi teorici del pensiero del marchese. Menin parte dall'antropologia (“L'uomo sadiano”, pp. 179-205) e dalla pedagogia libertina (“Sade pedagogo: l'educazione libertina”, pp. 208-226) per giungere alla politica (“L'enigma della politica”, pp. 227-245), alla morale – o immoralismo – (“L'immoralismo: un'ossessione etica”, pp. 247-269) e alla religione – o ateismo – (“Il martire dell'ateismo”, pp. 271-294).

Sorvolando sulla pedagogia, sulla violenta critica antireligiosa e anticlericale e sul malteismo, si può fare un accenno all'antropologia, che Menin analizza partendo dalle categorie di isolismo, intensivismo e antifisismo, per arrivare a definire le posizioni del marchese sull'omosessualità, intesa quale «esempio paradigmatico di un modello antropologico naturale», sui rapporti tra uomo e donna e sul ruolo che «quest'ultima occupa all'interno della filosofia del marchese» (p. 179). Su queste categorie, si costruisce l'antropologia egoistica del libertino, in relazione con la concezione di una natura malvagia, grazie alla quale si possa giustificare sia ogni crimine sia la supremazia dell'uomo sulla donna, sebbene ciò non indichi, afferma Menin, una semplice misoginia, data «l'ambigua presenza» (p. 195) e l'ambivalente ruolo delle donne negli scritti di Sade.

Sui temi della politica le posizioni del marchese sembrano ancor più contraddittorie, tanto che alcuni studiosi negano l'esistenza di un pensiero politico nei suoi scritti. Il contrasto principale sorge «tra la connotazione apertamente impolitica dell'antropologia di Sade [...] e l'insistente richiamo, nell'opera romanzesca, a organizzazioni societarie», volte alla realizzazione delle società “criminali” (p. 227). Infatti, per un verso, Sade considera l'essere umano una «creatura [...] antipolitica», senza escludere «un'ipotetica forma di socievolezza» e teorizzando un impossibile regime politico senza leggi. Per un altro verso, egli, inizialmente legato alle idee della nobiltà di spada cui

appartiene, con la Rivoluzione si rende conto che questa visione del mondo non ha più ragion d'essere. Ne deriva uno «“sdoppiamento” della [sua] riflessione politica [...], costantemente sospesa [...] tra una dimensione “mondana” [...] e una [...] immaginaria» (p. 228), la prima propria degli scritti ufficiali e la seconda di quelli letterari. Le posizioni del marchese, quindi, oscillano tra un approccio rousseauiano, proprio degli scritti onesti e un'esposizione, negli scritti clandestini, di quelle che Menin definisce le sue «convinzioni intime» (p. 231). Queste ultime negano ogni ruolo alle leggi positive e consentono una “politica immaginaria”, con una venatura utopica e una prevalenza della dimensione normativa su quella descrittiva; in tal modo Sade «propone provocatoriamente [...] una società fondata sulle passioni», una società libertina, guidata dalle leggi di natura (p. 233), ma di una natura malvagia. Sembra che il marchese ipotizzi un ritorno a una sorta di stato di natura, ispirato parzialmente alle teorie di Hobbes e Rousseau, senza peraltro concepire né la possibilità di una qualsiasi forma di patto sociale né la superiorità morale della società civile, ben chiara nelle posizioni rousseauiane; è più consono al suo pensiero il ritorno a uno stato di natura violento, nel segno del dominio e della sopraffazione, come nelle fasi più negative del *Discours sur l'inégalité*.

Per quanto concerne la filosofia morale, Menin sottolinea che essa si fonda su un ribaltamento dei valori comunemente accettati e consente l'affermazione della superiorità dell'immoralità sulla moralità. Lo studioso nota che Sade, come su altri punti, assume alcune posizioni degli *Anti-Lumières*, rovesciandone, anche in questo caso, i presupposti. I suoi personaggi non «scoprono in seguito a una “conversione” l'autentico fondamento dell'etica» (p. 254), ma sono la testimonianza dell'impossibilità di trovare un qualsiasi fondamento alla morale; la vera essenza dell'immoralismo di Sade è il vizio, la via maestra per la ricerca del piacere, della felicità: un eudemonismo, dunque, fondato su basi differenti da quelle proprie dei suoi contemporanei, ma non, come sostengono alcuni studiosi, un anti-eudemonismo. Infatti per il marchese la felicità è un fine fondamentale da raggiungere, che, più che coincidere con il piacere, nasce dal confronto con il dolore dell'altro. In altri termini, scrive Menin, l'originalità di Sade «risiede nella sua capacità di rielaborare audacemente la concezione del legame tra passioni, razionalità e piacere alla base delle dottrine stoiche ed epiche, integrando [...] le loro suggestioni all'interno del proprio immoralismo» (p. 264).

In conclusione, si può osservare che il quadro della filosofia sadiana presentato in questo lavoro ha il suo centro interpretativo nei contrasti e nelle contraddizioni. Contrasti e contraddizioni che si snodano – per fare solo alcuni significativi esempi – nella relazione stretta e oppositiva che il marchese ha con il pensiero di alcuni *philosophes*; nella compresenza di un individualismo anarcoide con l'esistenza di una società “criminale”, regolata da leggi non positive; nella moralità immorale, tesa al piacere dei forti e garantita a costoro dalle sofferenze dei deboli; nel rifiuto della religione e nella critica radicale del clero che si accompagna a tesi malteiste. Marco Menin, senza nascondersene le difficoltà, si impegna a tenere insieme queste tematiche e la sua monografia costituisce un contributo certamente utile per un approccio agli aspetti filosofici dell'opera del marchese de Sade.

Annamaria Loche*

* annamarialoche@gmail.com; Università di Cagliari.

Laura Anna Macor, *Il mestiere di uomo. La concezione pratica della filosofia nel tardo illuminismo tedesco*, Morcelliana, Brescia 2023, pp. 198, € 24,00.

Il tardo illuminismo tedesco ha avuto come protagonista del dibattito filosofico la domanda sulla destinazione dell'uomo nel mondo, riassunta nell'espressione di *Bestimmung des Menschen*. Nell'introduzione al fascicolo 11 della rivista «Aufklärung» (1996, pp. 3-6), dedicato allo studio del problema della *Bestimmung*, Norbert Hinske rintraccia la radice di tale problema nella filosofia antica, in quanto il paradigma esistenziale del pensiero greco-romano offre una concezione della filosofia e del suo ruolo in rapporto all'uomo, alternativa alla speculazione dogmatica propria della metafisica moderna e della teologia cristiana.

L'indagine di Laura Anna Macor prende avvio dalle stesse considerazioni e si concentra, in particolare, sulla continuità tra antichità e *Aufklärung* rispetto all'idea della filosofia come prassi rivolta al perfezionamento morale di ciascun individuo. La cifra costitutiva dell'analisi di Macor è chiara sin dal titolo stesso. Con «mestiere di uomo», espressione presa in prestito da Benedetto Croce, l'Autrice riassume il legame tra la filosofia e la domanda sulla destinazione dell'uomo. Infatti, se il «senso dell'esistenza si configura [...] come un compito ricevuto, che sta a ciascuno scoprire e accettare» (p. 11), spetta poi alla filosofia offrire il metodo adeguato per svolgere tale compito, ossia per «l'individuazione della propria posizione nel mondo» e per la conseguente «identificazione di uno specifico codice di condotta da applicare quotidianamente» (p. 11). Si spiega di conseguenza anche il motivo del sottotitolo: *La concezione pratica della filosofia nel tardo illuminismo tedesco*. Secondo l'Autrice, un tratto originale del tardo illuminismo tedesco consiste nel concepire la filosofia come un esercizio della ragione volto a rispondere alla domanda sul senso dell'esistenza. In altre parole, la destinazione dell'uomo è allo stesso tempo compimento di sé e compito filosofico che ciascuno deve assumere nella forma di una pratica di vita secondo virtù. La simbiosi tra questo modello di filosofia e il pensiero illuminista in Germania costituisce, perciò, la tesi principale dell'opera di Macor.

Il volume consta, oltre all'Introduzione, di quattro capitoli – quattro tappe, come le chiama l'Autrice (p. 41) – tre dei quali dedicati ad altrettante figure principali del tardo illuminismo tedesco: Johann Joachim Spalding, Gotthold Ephraim Lessing e Immanuel Kant. La tappa conclusiva amplia invece l'orizzonte di indagine al fine di considerare lo spirito intellettuale dell'*Aufklärung* nella sua globalità e darne uno spaccato preciso, quasi aneddotico. Il quarto capitolo esplicita ciò che nei capitoli precedenti si è delineato come un secondo *fil rouge* del volume di Macor. La filosofia si presenta come *Weltweisheit*, come un sapere dalla dimensione pubblica e cosmopolita che non esclude nessun individuo dal far proprio il metodo e lo scopo della prassi filosofica: il mestiere di uomo.

L'Introduzione (*Le ragioni di un titolo*, pp. 9-42) è da considerarsi come un capitolo vero e proprio. L'Autrice dedica queste prime pagine alla ricostruzione di un'idea della filosofia, per la quale la prassi ha un primato rispetto alla teoria. Tale concezione del sapere filosofico permette di individuare una continuità tra pensiero antico, *Aufklärung* e post-modernismo francese. Per Macor, «l'illuminismo tedesco, soprattutto nella sua ultima fase, costituisce tutt'altro che un intoppo alla ripresa dell'eredità antica [...]; al contrario, esso promette una significativa riconfigurazione della narrazione risultante degli sforzi congiunti di Hadot [e] Foucault» (p. 32); ossia, il rifiuto del razionalismo moderno e l'affermazione della radice pratico-esistenziale della filosofia.

Nel capitolo primo (*Johann Joachim Spalding*, pp. 43-72), Macor presenta il pensiero illuminista di Spalding come un tentativo riuscito di conciliare la tradizione greco-romana con la dimensione spirituale della religione e della dottrina cristiana. Que-

st'ultima può allontanarsi dal dogmatismo della teologia e recuperare il suo messaggio originario sull'esempio dell'antichità, a partire dalla poesia di Persio e Orazio. La fonte principale di tale impresa è Shaftesbury, con cui Spalding si confrontò a lungo, anche in veste di traduttore. In particolare, «il sentimento morale e il richiamo alle fonti classiche» presenti nell'opera del filosofo inglese «diventano [per Spalding] il binomio vincente per avviare una revisione delle priorità da mettere all'ordine del giorno, non più speculative ed erudite, ma esistenziali e universali» (p. 50). Tale revisione diviene oggetto dello scritto più celebre di Spalding: *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Come suggerisce lo stesso termine *Betrachtung* – tradotto da Macor come «meditazione» – «il testo si contraddistingue [...] per una spiccata attitudine pratica e un'esplicita ispirazione all'antico» (p. 53). Questi due elementi permettono a Spalding di concepire il metodo della filosofia come riflessione ed esercizio interiore volto a «scoprire lo scopo della [propria] esistenza e le norme di condotta da seguire per adempiere a tale scopo» (p. 55). La domanda su di sé ha, perciò, un valore etico: è soltanto compiendo se stessi in quanto uomini che si può veramente giungere alla scoperta di sé. Il legame con il pensiero greco-romano emerge, però, anche tramite il concetto di cura [*Sorge*], inteso come dedizione alla propria condotta di vita. Per l'Autrice, «lessico di cura e lessico dell'illuminismo coesistono, collaborano e concorrono alla presentazione di un unico modello di filosofia» (p. 59). Il compimento di sé, rivelato e poi esercitato tramite la pratica filosofica, è un compito interessato che richiede un'intenzione cosciente da parte del soggetto. La filosofia così concepita diviene per Spalding un modello per «restituire il cristianesimo alla sua missione esistenziale»: motivare il singolo «a realizzare nella quotidianità le norme etiche incise da Dio nella coscienza di ciascuno» (pp. 68-69). In questo modo filosofia e religione, tradizione antica e dottrina cristiana, trovano un punto di convergenza al cui centro vi è la domanda circa la destinazione ultima dell'uomo e la sua messa in pratica.

Il capitolo secondo è dedicato alla figura di Lessing (*Gotthold Ephraim Lessing*, pp. 73-102). Per Macor, Lessing «incarna in maniera ottimale le idee portanti dell'illuminismo, che in prima persona traduce in prassi concreta e scelte di vita» (p. 73). In quanto intellettuale poliedrico che ha sempre rifiutato di dare una struttura logico-argomentativa alle sue opere, Lessing è stato raramente riconosciuto come filosofo nel senso rigoroso del termine. Eppure, riprendendo gli studi di Guido Ghia, l'Autrice individua nel pensiero di Lessing un sistema filosofico *sui generis* ispirato alla tradizione antica. Nel frammento *Gedanken über die Herrnhuter*, Lessing denuncia il progressivo distacco tra vita e conoscenza che nel corso dei secoli ha ridotto la filosofia a un sapere astratto e puramente speculativo. Richiamandosi al magistero socratico, Lessing individua il nucleo originario e più autentico della filosofia quale *Weltweisheit* nel confronto con una domanda dalla natura essenzialmente pratica, ossia, la domanda sul compito dell'uomo nel mondo. Il dialogo socratico rappresenta lo «strumento ottimale per l'allenamento delle facoltà spirituali» necessarie per l'esercizio della prassi filosofica, la quale richiede a sua volta «addestramento quotidiano e pensiero autonomo» (p. 89). Questi due elementi sono alla base anche del significato che Lessing attribuisce al termine *Aufklärung* – letteralmente «rischiaramento», come nota Macor (p. 91). Per Lessing, l'illuminismo incarna una concezione della filosofia intesa come uso critico, a volte polemico, della ragione nei confronti del sapere. Poiché «l'amore per la verità non può prescindere dall'amore per la via che vi conduce» (p. 98), la filosofia volta alla comprensione della *Bestimmung* diviene pratica di vita: «impegno zetetico [per] il conseguente miglioramento etico» (p. 101).

Il terzo capitolo è incentrato sul Kant illuminista (*Immanuel Kant*, pp. 103-104). Benché l'opera kantiana costituisca un sistema filosofico dal complesso impianto teo-

rico, Macor sostiene la continuità sia lessicale sia tematica tra Kant, Spalding e Lessing. A partire dagli anni Settanta «Kant dimostra una crescente attenzione per questioni etico-esistenziali, che individua come l'autentico nucleo di competenza della filosofia» (p. 104). Ispirato dagli scritti di Spalding, di Rousseau e dalla figura di Socrate, Kant concepisce la filosofia come una pratica del sapere. Egli riconosce che la «scoperta del compito conferito all'uomo [...] non può essere scissa dall'individuazione delle sue modalità di attuazione» (p. 108). La filosofia svolge il suo ruolo di guida della ragione a partire dalla dimensione etico-morale del soggetto. Per Macor, Kant si richiama al concetto stoico di cura nel momento in cui caratterizza la ragione come interessata all'esercizio del proprio compito: la ragione ha come suo fine ultimo una riflessione dedita su di sé, «sul posto dell'uomo nel mondo e sul modo di occuparlo degnamente» (p. 111).

L'Autrice si sofferma inoltre su un secondo elemento di continuità tra Kant, il pensiero illuminista e la tradizione antica, proponendo così una lettura dell'etica kantiana in contrasto con il rigorismo assettico. L'etica in Kant è da interpretarsi come «arte della vita» (p. 112), ossia come irriducibile a una normatività astratta e contraria al soggetto stesso. L'uomo che agisce secondo dovere, compiendo il proprio compito nel mondo, è per Kant un uomo gioioso, coinvolto e trasformato dal suo stesso agire. La dottrina della virtù esposta nella *Metafisica dei costumi* si presenta, di conseguenza, come una prassi da esercitare quotidianamente «per sviluppare una postura esistenziale e una morale positiva» (p. 121). In questa prospettiva, la vicinanza tra la filosofia morale kantiana e quella antica è particolarmente evidente: del pensiero antico Kant sposa «l'intento trasformativo e la struttura "riflessiva"» (p. 123). Quest'ultima emerge con evidenza nel concetto di autonomia, inteso come carattere di autosussistenza dell'attività intellettuale del soggetto. Per Macor, Kant concepisce sia il concetto di autonomia sia la filosofia stessa come un processo di emancipazione continua. La filosofia si esprime, perciò, come un fare: è imparare a filosofare [*philosophieren*]. Essere filosofo significa esercitare in ogni occasione la propria ragione, ossia la capacità di giudicare in maniera autonoma. Tale capacità è riassunta dal concetto di *Selbstdenken*, il quale traduce il nucleo del pensiero illuminista. Come l'Autrice rileva in modo preciso, illuminismo «significa pensare da sé in ogni circostanza, vale a dire fare in maniera continuativa un uso virtuoso della propria ragione» (p. 132).

Tale definizione fu il frutto di una riflessione a più voci e trova nella celebre risposta kantiana alla domanda «che cos'è l'illuminismo» la sua formulazione più riuscita: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza – è dunque il motto dell'illuminismo» (WA, AA 8: 35). Come Macor nota nel capitolo conclusivo del volume (*Che cos'è illuminismo*, pp. 135-162), la comprensione del senso reale e non puramente lessicale di *Aufklärung* ha interessato l'intero circolo intellettuale nella Germania tardo-illuminista. A differenza dei capitoli precedenti, il Capitolo quarto ha a tema una domanda corale, intorno alla quale diverse voci illustri del tardo illuminismo tedesco si sono espresse. Dopo una breve descrizione della *Berliner Mittwochsgesellschaft*, circolo intellettuale in cui la domanda «Was ist Aufklärung?» è stata lungamente dibattuta, Macor si sofferma sulle implicazioni del termine *Aufklärung* quale «sigillo terminologico di un intero periodo [e] soprattutto di un progetto culturale» (p. 150). Riprendendo la distinzione di Moses Mendelssohn tra *Aufklärung* e *Aufgeklärtheit*, l'Autrice sottolinea che l'illuminismo non è da intendersi come un'età storica o un sistema dottrinale, bensì come un'attività che andrebbe esercitata idealmente da ogni uomo in ogni epoca. Di conseguenza, «illuminismo» è un termine dal valore programmatico: è l'invito a liberarsi dai pregiudizi tramite «l'accettazione di un metodo di indagine, di riflessione e di vita» (p. 156).

Come Reinhard Brandt evidenzia all'inizio dell'opera *Bestimmung des Menschen bei Kant* (Meiner, Hamburg 2007, pp. 7-16), la questione della determinazione statica della natura dell'uomo – «che cos'è l'uomo?» – diviene nel tardo illuminismo tedesco un'indagine personale sullo scopo della propria esistenza in termini pratico-dinamici: ci si domanda ora «per che cosa esisto?». La rivoluzione proposta dall'illuminismo si esprime perciò nella centralità della prima persona singolare «io». Secondo Brandt, tale passaggio dall'ontologia come filosofia prima alla visione della filosofia volta alla determinazione dell'interesse e della vocazione morale del soggetto è riassunto nella triplice domanda kantiana: «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?» (KrV, A 805/B 833). Il messaggio ultimo dell'illuminismo tedesco consiste nel proporre la filosofia come un compito interessato da assumersi in prima persona.

In conclusione, il merito principale del volume di Macor è aver esplicitato sin dal titolo il legame costitutivo tra l'illuminismo quale prassi filosofica e la questione della destinazione dell'uomo. La risposta alla domanda «Was ist Aufklärung?» non può prescindere dal concetto di *Bestimmung*, poiché *Aufklärung* è innanzitutto «*Aufklärung* sulla e per la *Bestimmung*» (p. 150). Di questo connubio i tre autori considerati all'interno del volume sono esempi emblematici, benché non unici, dello spirito di un'epoca, dove il mestiere del filosofo consiste nell'incarnare, e nel rendere visibile tramite la sua opera, il mestiere stesso dell'uomo.

Lucia Volonté*

Antonio Labriola, *Filosofia della storia. Lezioni e appunti*, a cura di Davide Bondi, Francesca Ghezzi e Alessandro Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2023, pp. 522, € 50,00.

Con questa raccolta di lezioni universitarie, curata da Davide Bondi, Francesca Ghezzi e Alessandro Savorelli, l'Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Labriola conosce un notevole arricchimento. Accanto al fondamentale *Carteggio* curato da Stefano Miccolis, l'editore Bibliopolis ha dato alle stampe, dall'avvio dei lavori nel 2007, ben nove volumi, rendendo disponibili i materiali per studi filologicamente aggiornati e originali sotto il profilo teorico. Mai, però, era stata pubblicata una mole così ingente di carte inedite e ignote alla quasi totalità degli studiosi come in questo volume, che figura come tredicesimo nel piano complessivo dell'opera. Esso si apre con la tesi per la libera docenza del 1871, così che il magistero di Labriola in Filosofia della storia è ripercorso sin dalla nomina come professore pareggiato alla Regia Università di Napoli. La parte più consistente è però rappresentata dagli appunti dei corsi tenuti alla Sapienza di Roma a partire dalla presa in carico dell'insegnamento – che andava ad affiancare quello di Filosofia morale e Pedagogia – nel 1887 e fino al 1903. Evidenziando che gli argomenti trattati nei diversi anni spesso si sovrapponevano, i curatori hanno optato per una selezione che tenta di essere rappresentativa dell'intero, evitando pesanti ripetizioni. Le lezioni del 1900-1901, da cui derivò *Da un secolo all'altro*, e quelle del 1902-1903 erano già state pubblicate nel volume XI, quindi sono state omesse. Gli appunti sono accompagnati da un'ampia *Nota al testo* di Bondi, che colloca ciascun gruppo nella biografia intellettuale dell'autore, proponendo al tempo stesso puntuali osservazioni teoriche (pp. 363-407); da *Note* di commento redatte da Bondi e Savorelli (pp. 409-483); infine da un *Indice bibliografico, dei periodici e dei nomi* a cura

* lvolont@uni-mainz.de; Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

di Savorelli e Ghezzi, molto utili per individuare le fonti di Labriola e gli autori con cui si confronta (pp. 485-519). La scelta di non pubblicare per intero i materiali delle lezioni di Filosofia della storia è legittima e quasi obbligata. Tuttavia quelli non pubblicati e custoditi nel Fondo Dal Pane non potranno essere trascurati, quantomeno da chi intenda ricostruire diacronicamente i vari momenti della riflessione labrioliana.

Come già ricordato, il volume si apre con il testo del 1871, *Se l'idea sia il fondamento della storia*, per la prima volta pubblicato in forma integrale e del tutto aderente al manoscritto originale (pp. 9-16). Nella seconda parte (pp. 17-61) sono presentati i corsi del periodo 1887-90, escluso il primo, che Labriola dedicò a Giambattista Vico all'inizio del 1887 e di cui non sono conservati i manoscritti. Vi si trovano, quindi, pagine risalenti al 1887-88, sul rapporto tra Chiesa e Stato e sulla proprietà come «istituzione», non risultante da una «facoltà generale, o tendenza peculiare dell'uomo», ma di carattere «storico» e «relativo» (p. 37); al 1888-89, quando Labriola tenne il primo corso sulla Rivoluzione francese, sospeso per più di un mese a seguito di disordini e dell'accusa rivoltagli di fare propaganda politica; e al 1889-90, anno in cui di nuovo affrontò la questione del rapporto tra istituzioni laiche ed ecclesiastiche nella storia, in termini di «azione correlativa» (p. 58). Accanto alla «parte speciale» dei corsi, vi era sempre una «parte generale», per cui negli appunti sono discussi anche i principali problemi della conoscenza storica – qui, come nella *Prelezione* del 1887, raggruppati, sulla scia di Gervinus e di Droysen, sotto il concetto di «*Historica*» – e della filosofia della storia. La storia, si legge in queste pagine, «è una conoscenza per sé», che si distingue dalla «pratica» e dalla «speculativa», come attesta il curioso esempio del termometro, ripetuto più di una volta. Se gli uomini pratici «usano dei risultati, senza conoscerne le cause» e gli uomini teorici «astraggono delle vedute generali dai risultati», il lavoro dello storico «ha per oggetto il rifacimento del processo», ossia, nel caso del termometro, «come c'è arrivato l'uomo a farlo» (pp. 27-28, 57). Adoperando un lessico che sarebbe poi tornato nel titolo di un'importante opera di Benedetto Croce, il cassinate scriveva, inoltre, che la conoscenza storica «mira a stabilire per le differenze storiche la corrispondente distanza, per farci distinguere il vivo dal morto» (p. 57).

La terza parte (*Della interpretazione materialistica della storia 1890-1900*, pp. 63-317), ha un'articolazione complessa, giustificata dal fatto che, come suggerito dal titolo assegnato dai curatori, il filo conduttore delle lezioni del decennio è lo sviluppo di una originale interpretazione del materialismo storico, costantemente messo in rapporto con la genesi del socialismo moderno come «causa ed effetto di tale dottrina» (p. 65). Vengono innanzitutto presentati gli appunti del corso del 1894-95, che Labriola concepiva come «il sunto – la conseguenza il risultato» dei corsi degli anni passati (p. 66); quindi, come scrive Bondi, «anche a testimonianza» di quelli (p. 384). Le pagine sui caratteri della società moderna, che Labriola, svolgendo un'analisi di tipo differenziale, preferiva definire «attuale», e sul posto occupato in essa dall'Italia sono già state pubblicate in altra occasione (nel volume XI dell'Edizione Nazionale), così come la biografia di Marx, il commento alla *Prefazione* del '59, le pagine sulla Comune di Parigi e quelle su Engels (A. Labriola, *Marx*, a cura di D. Bondi e A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2019). Sono qui pubblicati per la prima volta, invece, un'analisi sociologica della Rivoluzione francese che non solo, come notano i curatori, si riferisce a *Die Klassengesetze von 1789* di Karl Kautsky, ma che in più punti ne costituisce una trascrizione e una traduzione; un commento al *Manifesto*, di cui Savorelli si era già occupato (A. Savorelli, *Labriola commenta il Manifesto a lezione*, «Giornale critico della filosofia italiana», 100 [2021], 3, pp. 582-597) e che rivela l'avversione a ogni semplificazione della teoria delle lotte di classe; e alcune

riflessioni sulla filosofia di Saint-Simon, come premessa della concezione storica elaborata da Marx.

La sofisticata fusione di motivi teorici e storici è il risultato della convinzione di Labriola che nella storia, come si legge nel secondo *Saggio*, «nocciolo e scorza fanno uno» e che, in conseguenza di ciò, l'analisi economica e sociologica, che fa della storia una scienza, non può essere separata dalla narrazione, che fa della stessa un'arte. Di qui derivano i ritratti di individui, le «monografie», come le chiamava, ripetute più volte a lezione nel corso degli anni, che continuano la terza parte del volume. Erano già state edite a cura di Savorelli quelle relative a Fra Dolcino (A. Labriola, *Fra Dolcino*, a cura di A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2013), Rousseau (A. Savorelli, *Un inedito di Antonio Labriola su Rousseau (1899)*, «Giornale critico della filosofia italiana», 96 [2017], 3, pp. 453-467) e Carlotta Corday, sulla cui vicenda Labriola aveva tenuto, oltre ad alcune lezioni, una conferenza al Circolo filologico di Napoli il 9 febbraio 1896 (A. Labriola, *Carlotta Corday*, a cura di D. Matteini e A. Savorelli, «Giornale critico della filosofia italiana», 98 [2019], 2, pp. 325-342). Gli appunti su Jean-Baptiste Drouet, che narrano la fuga e la cattura a Varennes di Luigi XVI, e quelli sulla cospirazione di Babeuf non erano mai stati pubblicati prima d'ora. Questi ultimi, che si avvalgono anche del *Nachwort* di Eduard Bernstein a *Gracchus Babeuf und die Verschwörung der Gleichen* di Gabriel Pierre Deville, aiutano a comprendere meglio il modo in cui Labriola concepì il rapporto tra rivoluzione borghese e socialismo. Di volta in volta, in queste «monografie» egli privilegiò le componenti introspettive (biografiche, caratteriali e psicologiche), gli aspetti ideologici o le vicende esteriori; ma in tutti i casi emerge come il suo modo di intendere il materialismo storico, per quanto concerne il «fattore individuale», implicasse una critica tanto del «culto degli eroi», quanto delle «esagerazioni» della sociologia – come aveva chiarito già in una lezione del 12 dicembre 1887 (p. 31).

L'ultimo gruppo di appunti presentato nella terza parte del volume è costituito dalle introduzioni ai corsi del 1897-98 e 1898-99 – entrambi dedicati alla Rivoluzione francese –, che anticipano gli argomenti trattati in *Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico*. Labriola precisava qui il significato della concezione materialistica della storia, nel già ricordato intreccio tra spiegazione sociologica e narrazione storica, come «pensata rappresentazione di un complesso di fatti storici» (p. 294). Tra le ragioni che rendono particolarmente interessanti queste lezioni, nello specifico quelle di novembre e dicembre 1897, vi è il fatto che seguivano di pochi mesi la composizione del *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, dove compare la nozione di «filosofia della praxis». L'espressione «prammatismo storico» che in esse si trova (p. 296), il cui significato dovrà essere accuratamente studiato, potrebbe avvalorare l'ipotesi che uno dei principali terreni genetici della nuova filosofia marxista delineata da Labriola fossero le lezioni universitarie. Su questo sfondo si possono leggere anche gli appunti relativi al corso di Filosofia teoretica del 1902-1903 sulla «psicologia delle funzioni operative», posti dai curatori in *Appendice* al volume (pp. 319-358). Come premessa alla trattazione dell'argomento, Labriola condivise con gli studenti, in questo suo ultimo corso e nel suo ultimo anno di vita, uno sguardo di ampio respiro sulla storia della filosofia, che giungeva ai «caratteri della filosofia attuale» (p. 327). A tal proposito così scriveva, pensando, quasi certamente, alle sue conversazioni degli anni passati con Friedrich Engels: «una concezione speculativa del mondo come quella, poniamo, di Hegel e di Schopenhauer non è più possibile, [...] la filosofia parte dalla scienza e ne deve essere il complemento immanente, metodico e gnoseologico, così che in verità si riafferma il filosofare ma si nega in certo senso la filosofia come insieme» (p. 329).

La novità data dalla pubblicazione di queste lezioni rende opportune alcune considerazioni di carattere metodologico. La questione nodale è che, per servirsi in maniera adeguata di questo materiale, bisogna conoscerne la natura. Labriola visse sempre un dissidio, nella sua attività scientifica, tra la pratica dell'insegnamento e la produzione di libri. Seguendo il «maestro» Socrate (come lo avrebbe definito nel *Discorrendo*), vedeva nell'incompiutezza delle lezioni, che «*sono prove ed esperimenti*», a differenza dei libri, che «*sono definiti e definitivi*» (p. 45), la forma autentica della scienza, la quale è sempre in divenire, e per questo dedicò i maggiori sforzi ai corsi universitari (in particolare quelli di Filosofia della storia, in quanto disciplina prediletta), che erano il laboratorio vivente dei suoi scritti. Il filosofo non sempre riuscì a realizzare i propri progetti editoriali, lasciando un numero di opere pubblicate decisamente inferiore alla vastità delle proprie ricerche; per questo motivo, i corsi rappresentano, insieme agli scambi epistolari, una fonte imprescindibile per chi voglia conoscerne a fondo il pensiero. D'altra parte, come emerge da una lettera allo studente socialista Alessandro Schiavi, che nell'estate del 1894 gli proponeva di «farne conoscere qualche parte al nostro pubblico, sia quello colto come quello operaio», Labriola considerava le lezioni come «un primo tentativo, non giunto ancora a maturità, né quanto alla parte critico-documentaria, né quanto alla concezione d'insieme»; in una lettera successiva giungeva ad affermare che il corso che aveva suscitato l'interesse del suo allievo «non ha di proprio e di originale, se non la *unità del piano*, la veduta d'*insieme* e il *colorito*», che «quanto alle notizie di fatto quelle si trovano in migliaia e migliaia di pagine stampate» (A. Labriola, *Carteggio III: 1890-1895*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 424, 433, 455). Capita di frequente, in effetti, che intere sezioni degli appunti siano trascrizioni o sintesi di scritti altrui, anche dove non dichiarato esplicitamente. Nelle lezioni si trovano i germi di vedute nuove, ma fuse, al punto da confondersi, con tesi uscite dalla penna di altri autori. La difficoltà è quindi di individuare ciò che proviene da altre fonti, di comprenderne l'uso e di scoprire, in quella che al lettore superficiale potrebbe sembrare una ricostruzione meramente compilatoria, i nuclei originali della filosofia di Labriola.

Anna Fantoni*

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