

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

ANNO LXVIII

NUOVA SERIE

2/2013

FrancoAngeli

RECENSIONI

Aristotele, *La Politica*, direzione di Lucio Bertelli e Mauro Moggi: *Libro I*, a cura di Giuliana Besso e Michele Curnis, Istituto italiano per la storia antica, Roma 2011, pp. 354, s.i.p.

È opportuno segnalare, fin dalla comparsa del suo primo volume, l'avvio di un progetto che si proverà senza dubbio di grande rilievo nel campo degli studi italiani di antichistica, e non solo in esso, perché l'influenza dell'opera trattata, la *Politica* di Aristotele, investe l'intera storia intellettuale d'Europa e raggiunge gli studi politologici contemporanei.

Il progetto, che si vale del contributo meritorio dell'Istituto italiano per la storia antica, prevede dunque l'edizione critica, la traduzione e il commento della *Politica* in sei volumi, ai quali se ne aggiungerà un settimo e conclusivo di saggi destinati a fornire una "guida" all'interpretazione dell'opera. L'impresa è diretta da uno dei maggiori studiosi italiani di storia del pensiero politico antico, Lucio Bertelli, al quale si affianca (il che è significativo per l'intento del progetto, che è anche quello di comprendere il ricco sfondo storico e istituzionale del testo aristotelico) uno storico della Grecia antica quale Mauro Moggi (Università di Siena). L'edizione critica è stata affidata a Michele Curnis, che, al pari della curatrice del primo volume, Giuliana Besso, e di quasi tutti gli studiosi che si occuperanno dei volumi successivi, fa parte del gruppo di ricerca costituito a questo scopo da Bertelli presso l'Università di Torino, e attivo già da molti anni (un esempio confortante, tra l'altro, di come l'Università italiana riesca ancora, grazie all'energia e alla dedizione di molti suoi docenti, a costruire nuclei di ricerca di alta qualità scientifica). Nonostante la divisione dei compiti fra i collaboratori, per libri o gruppi di libri della *Politica*, i direttori dell'opera chiariscono nella loro presentazione che si tratta comunque, in ogni sua fase, di un lavoro di *équipe*.

Il progetto viene anzitutto a colmare un ritardo davvero anomalo negli studi italiani sulla *Politica*. A parte le traduzioni di Viano (1955, 1992) e di Laurenti (1966) non esistono in Italia, a differenza dalla Germania, dall'Inghilterra e dalla Francia, né edizioni critiche né adeguati commenti del grande trattato aristotelico (la carenza di commenti rende anche inevitabilmente incerte le traduzioni, al di là dei loro indubbi meriti).

L'articolazione del primo volume dà un'idea della complessità dell'opera intrapresa: introduzione generale alla storia del testo della *Politica*, di M. Curnis (pp. 3-55); introduzione al libro I, di G. Besso (pp. 59-86); bibliografia pertinente; testo critico; tra-

duzione a fronte; commento ai singoli passi (pp. 195-326); note testuali e di storia delle congetture, ancora di M. Curnis (pp. 329-350); indice dei nomi antichi. In calce al testo greco compare un ricco apparato che reca le varianti dei testimoni di tradizione diretta e le scelte degli editori. In calce alla traduzione compare invece un apparato recante i riferimenti e le fonti (implicite o esplicite) del testo aristotelico, i *loci similes* in altre opere di Aristotele, le testimonianze della tradizione indiretta (commentatori). Questo corredo costituisce un'innovazione preziosa e molto interessante: si veda ad esempio la puntuale citazione del passo del *Politico* platonico (258e) che costituisce l'implicito punto di riferimento della polemica aristotelica sulle forme di comando nel cap. 1, 1252a7-13. Può semmai sorprendere la mancata citazione dei luoghi paralleli in casi illustri: per esempio nel cap. 2, 1252a27-28, a proposito della necessità di accoppiamento del maschio e della femmina a fini riproduttivi, si sarebbe potuta ricordare la definizione dell'uomo come animale συνδυστικὸν τῆ φύσει μᾶλλον ἢ πολιτικὸν di *Et. Nicom.* VIII 14, 1162a17-18; nel cap. 3, 1253a2-3, alla celebre definizione dell'uomo come animale per natura *politikòn*, si sarebbe potuto accostare il riferimento alla stessa locuzione che compare in *Et. Nicom.* I 5, 1097b11 (che non è neppure richiamata nel peraltro ottimo commento al passo alle pp. 215-18). Ma forse la menzione di luoghi paralleli di questo tipo non fa parte dei criteri dell'opera.

Dell'edizione di Curnis altri dovrà dire in sede di bilancio complessivo. Qui basterà accennare ai criteri d'insieme che si annuncia di voler seguire. In primo luogo, il «ritorno alla tradizione manoscritta» contro l'eccessivo peso accordato dagli editori recenti agli ipotetici esemplari presupposti dalle traduzioni latine di Guglielmo di Moerbeke e Leonardo Bruni (in questo senso Curnis manifesta una preferenza per l'edizione ottocentesca di Susemihl, soprattutto nell'ultima versione del 1884, rispetto a quella più recente di Ross del 1957). In secondo luogo, e d'accordo questa volta con gli editori del Novecento, la preferenza per la famiglia di manoscritti siglata Π². Per citare un solo, fortunato esempio di queste scelte, menzionerò il primo caso in cui mi sono imbattuto. Alla fine del cap. 2, 1253a38, Curnis legge *dike* invece di *dikaio-syne* (Ross), e da ciò si ottiene la corretta traduzione: «la giustizia (*dikaio-syne*) è cosa che ha a che fare con la città; infatti il diritto (*dike*) è l'ordine della comunità politica, e il diritto è il discernimento (*krisis*) del giusto (*dikaion*)». Questo è perfettamente in linea con il pensiero aristotelico secondo cui la virtù (politica) della giustizia consiste nell'osservanza delle norme che sono stabilite dalla legge e dal diritto (cfr. il passo parallelo, opportunamente citato in apparato, di *Et. Nicom.* V 9, 1134a33, e in generale i capp. 1 e 2 del libro V). È utile confrontare l'effetto fuorviante prodotto dal testo Ross nella traduzione di Laurenti: «La giustizia è elemento dello stato; infatti il diritto è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è la determinazione di ciò che è giusto». Si noti anche, in questo passo e in tutto il resto dell'opera, la giusta decisione di tradurre *polis* con il pur imperfetto «città» invece che con «stato»: sono ben noti i danni esegetici prodotti – soprattutto nella modernità tedesca – dalla trasformazione dell'antica «comunità politica» in *Staat*!

Da ultimo un cenno all'introduzione al I libro. Giuliana Besso ne identifica giustamente i nuclei teorici unificanti: la strategia di naturalizzazione della dimensione politica (segnalata dal ricorrere quasi ossessivo dell'avverbio *physei* in tutta la trattazione), che porta a concepire la storia come un processo di sviluppo biologico teleologicamente orientato; e la centralità riconosciuta all'*oikos*, come cellula familiare-patrimoniale di ogni aggregazione sociale e luogo primario del costituirsi delle relazioni gerarchiche di potere. Si tratta, in entrambi i casi, di mosse radicalmente anti-platoniche, che forniscono il fondamento teorico della critica, sviluppata nel libro II, alla *Repubblica* con-

cepita come progetto confliggente con la natura umana, dunque impossibile e indesiderabile, proprio in quanto presuppone l'abolizione dell'*oikos*.

Per il resto, l'introduzione fornisce una chiara ed esauriente presentazione degli argomenti discussi nel libro, dalle strutture del potere alle questioni della schiavitù "per natura" e della crematistica (con l'opportuno riferimento a Polanyi per la distinzione fra il concetto antico e quello moderno di "economia").

Va detto, infine, che la veste editoriale del volume concede poco al lettore in termini di gradevolezza. Lo spazio interlinea del testo greco è molto ridotto, inoltrarsi nell'apparato critico ricorda a volte il conradiano *heart of darkness*, il corpo dei caratteri dell'introduzione mette a dura prova la vista dello studioso. Ma si tratta di un'opera che ha richiesto molta *philoponia* ai suoi autori e curatori, ed è perfettamente legittimo che un poco di questa virtù venga richiesta anche ai fruitori, il cui sforzo è comunque ricompensato dalla ricchezza di sapere di cui si possono ora giovare.

Non resta che augurarsi che il completamento dell'opera (che ne consentirà una valutazione e una fruizione più organiche) non si faccia troppo attendere, ora che il suo esordio ha suscitato un'attesa così ben motivata.

Mario Vegetti*

La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò, a cura di Camilla Hermanin e Luisa Simonutti, Olschki, Firenze 2011, 2 tomi di pp. xiv-1012, € 98,00.

Sempre meno di moda, la storia delle idee tra Rinascimento e Illuminismo continua a produrre risultati importanti. Lo conferma questo nuovo volume della collana «Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa», che tuttavia ci ricorda quanto grave sia stata la perdita di uno studioso come Antonio Rotondò, schivo e spigoloso ma capace di tessere relazioni internazionali e interdisciplinari intorno a progetti di ricerca densi e rigorosi, aperti a prospettive e impostazioni diverse. Dopo la morte dell'ideatore, nel 2007, Camilla Hermanin e Luisa Simonutti hanno felicemente portato a compimento la non facile impresa di realizzare il progetto che Rotondò aveva avviato nel 2006 in omaggio alla memoria di Richard Popkin. Le dimensioni quantitative e qualitative dell'impresa colpiscono già a prima vista: 43 saggi, oltre all'Introduzione, per un totale di circa mille pagine, con la partecipazione di studiosi di oltre dieci nazionalità diverse, appartenenti a differenti generazioni, ma tutti noti per i loro lavori e spesso vere autorità nelle loro materie. Un libro ricco, di grande interesse, privo di qualunque risvolto meramente celebrativo: i contributi scaturiscono quasi sempre da ricerche di prima mano, spesso ancora in corso, offrendo innumerevoli spunti per approfondimenti e discussioni.

Le Curatrici rilevano che, sebbene pensata come omaggio a Popkin, «questa raccolta è [...] specchio e sintesi del quadro intellettuale e delle ricerche storiche di Antonio Rotondò» (p. IX), che abbraccia gran parte della cultura europea tra Cinquecento e Settecento, rivelando immediatamente i propri interessi privilegiati: il mondo protestante e ebraico, con una particolare attenzione per ambienti e figure eterodosse; le Province Unite, vero baricentro geografico e intellettuale del libro, luogo d'incontro e di "contaminazione" di esuli, viaggiatori e corrispondenti di tutta l'Europa; lo scetticismo e le sue complicate metamorfosi moderne; la vivacissima discussione intorno alla Bibbia, alla sua esegesi e ai suoi riflessi filosofici, da Erasmo al primo Settecento; le

* mariovegetti@tin.it; professore emerito di Storia della filosofia antica nell'Università di Pavia.

radici umanistiche dell'antitrinitarismo sociniano e le sue derivazioni, modificazioni e eredità; l'emergere contraddittorio e controverso dell'aspirazione alla tolleranza religiosa e alla libertà di coscienza, con le sue parziali traduzioni politiche e giuridiche; Spinoza e lo scenario in cui si formò e in cui esercitò in profondità la sua influenza, nonostante la *damnatio* che lo colpì pressoché immediatamente. Le dimensioni di una recensione non consentono, ovviamente, di dar conto adeguatamente di tutti questi nuclei tematici: perfino segnalare il titolo dei saggi contenuti nel volume appare proibitivo in questa sede (l'indice è comunque leggibile *on line* all'indirizzo <http://www.olschki.it/Prosp/SP/2009/59684.pdf>). Mi limiterò pertanto ad alcune osservazioni sparse, lasciandomi guidare dai miei personali interessi, senza voler evidentemente stabilire alcuna graduatoria di merito e scusandomi anzi preventivamente con gli autori ai quali potrò riservare soltanto un cenno.

Progettato pensando a Popkin, il libro non poteva non avere tra i suoi fuochi principali la storia dello scetticismo, che proprio lo studioso americano ha il merito di aver imposto come oggetto di studio. Bisogna però subito aggiungere che il libro testimonia come la chiave di lettura popkiniana sia stata in larga misura abbandonata dalla ricerca più aggiornata, sempre più diffidente sulla possibilità di racchiudere in uno schema unitario le diverse forme dello scetticismo moderno. Dai saggi qui contenuti emergono infatti le molte e antitetiche facce di un fenomeno intellettuale per molti versi irriducibile ad un preciso paradigma e talora riconoscibile nelle pagine dei suoi avversari, più che non in quelle dei suoi sostenitori: si passa dallo scetticismo giuridico di un Ponzinibio, relativo ai processi di stregoneria (di cui si occupa Matteo Duni), all'*ars dubitandi* del Castellione (qui studiata con la consueta finezza da Cesare Vasoli), la cui straordinaria fortuna europea resta ancora in larga misura da indagare; dall'affascinante itinerario introspettivo e esistenziale di Montaigne (di cui giustamente André Tournon sottolinea la distanza da qualsivoglia appartenenza dottrinale) alla sua rilettura in chiave sistematica e almeno tendenzialmente libertina da parte di Charron (contro cui reagì lo scetticismo cristiano di Pascal, come mostra qui, di nuovo, José Raimundo Maia Neto); dal cosiddetto pirronismo storico (un'etichetta di cui Carlo Borghero torna a illustrare la fragilità, insistendo sull'importanza delle discussioni post-cartesiane sulla logica del probabile e del verosimile) fino all'emergere di rappresentazioni ostili dello scetticismo come "patologia della mente", come quella di Jean-Pierre de Crousaz, il cui *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* fu capace di condizionare perfino la grande ripresa humanista (si vedano a questo proposito i saggi di John Christian Laursen e Gianni Paganini). Dello stesso "maestro di color che dubitano", per riprendere l'appellativo con cui Popkin si riferì a Bayle, viene qui proposta una lettura (da Antony McKenna) che ne mette radicalmente in discussione lo scetticismo, almeno a livello morale, per il prevalere di un razionalismo e un oggettivismo etico che si oppone agli esiti potenzialmente distruttivi della "fede cieca" (a cui sono in ultimo riducibili, per Bayle, tutte le teologie cristiane).

Per quanto riguarda la presenza di Spinoza nella cultura europea, secondo le curatrici del volume, «Rotondò era molto più vicino al modulo interpretativo che è alla base del *Radical Enlightenment* di Jonathan Israel che a quello di Popkin». Israel, è noto, considera il filosofo ebreo come la scaturigine di quell'illuminismo radicale che, per l'ateismo materialistico e l'opzione decisamente "democratica" e "repubblicana", egli contrappone alle posizioni moderate o compromissorie tipicamente rappresentate da un Locke, un Thomasius o un Voltaire. Tuttavia i saggi contenuti nel volume sono difficilmente assimilabili a questa prospettiva, tanto fortunata quanto spesso vivacemente contestata. Tra i saggi specificamente dedicati a Spinoza è particolarmente eclatante la dissonanza di Henry Méchoulan, che insiste a tal punto sull'antigiudaismo del

filosofo ebreo da farne una sorta di cartina di tornasole della dinamica intrinsecamente autoritaria che si celerebbe dietro il suo apparente liberalismo. La lettura di Méchoulan ha il merito di dissociarsi dalle letture eccessivamente "devote", ma risulta forzata e perfino caricaturale, nell'addebitare all'immanentismo spinoziano le illusioni giacobine o addirittura «toutes les perversités, toutes les actions déraisonnables» del XX secolo (p. 563). Ma forse Méchoulan non fa che rovesciare l'unilateralità della lettura "progressista" di Spinoza, contrapponendovi una speculare denigrazione della modernità di stampo Straussiano.

Lontana dall'idea di una macchina da guerra materialistica uscita già armata dalla testa di Giove-Spinoza appare d'altronde anche la ricostruzione che Leen Spruit offre della *Confessione di fede* di Jarig Jelles, uno degli esponenti più significativi della cerchia spinoziana, che del filosofo fu amico, finanziatore e editore. Purtroppo però anche questa lettura non risulta convincente, almeno laddove cerca di rappresentare la cristologia di Jelles come sostanzialmente in linea col trinitarismo dogmatico ed estranea alle inclinazioni sociniane che tradizionalmente (e fondatamente) gli sono state attribuite. Ben più convincente, anche per la scrupolosa aderenza ai testi, risulta l'attenta esegesi condotta da Emanuela Scribano sulle definizioni di bene e di male della quarta parte dell'*Ethica*, da cui se risulta ribadita la radicalità dell'indagine spinoziana, fortemente orientata a produrre «un mutamento nella individuazione dei beni e nelle azioni», viene al tempo stesso adeguatamente precisata la struttura ontologica su cui riposano le conclusioni antropologiche e morali del filosofo. Qui la distanza da Israel (altrove acutamente criticato dalla stessa studiosa) è implicita, ma non per questo meno evidente, anche per l'attenzione con cui viene ricostruita la struttura teorica e la coerenza interna di quella straordinaria proposta filosofica.

La griglia interpretativa di Israel viene esplicitamente contestata, ma con riferimento a Bayle, anche da Gianluca Mori, che sottolinea nel percorso del filosofo di Rotterdam le crescenti esitazioni e limitazioni della difesa della tolleranza e della libertà di coscienza: limitazioni diverse, ma altrettanto cospicue di quelle addebitabili a Locke, sebbene Israel cataloghi quest'ultimo tra i "moderati", mentre ascrive Bayle alla corrente radicale dell'illuminismo, che dovrebbe essere fautrice di una tolleranza illimitata. Mori (che riprende alcuni suoi studi precedenti e insiste sulla svolta rappresentata dall'*Avis aux réfugiés*) sostiene che la posizione matura di Bayle è sì radicale, ma per la sua vicinanza all'assolutismo hobbesiano: essa è infatti ostile, almeno dal punto di vista politico, alla libertà religiosa ed al pluralismo confessionale, considerati forieri di lacerazioni e conflitti incompatibili con l'autorità dello Stato. L'intolleranza, per l'ultimo Bayle, è un tratto insuperabile di qualunque appartenenza religiosa, tranne nel caso in cui questa si trovi in condizioni di debolezza rispetto all'intolleranza altrui: è su questa base che egli si avvicina alla linea erastiana e giurisdizionalista della subordinazione della libertà religiosa alle esigenze dell'ordine e della stabilità politica. Più che di una contrapposizione tra radicali e moderati, dunque, per Bayle e Locke si dovrebbe parlare a mio avviso dell'emergere di due modelli diversi di tolleranza (o di laicità, per usare un termine oggi divenuto corrente): il modello inglese, fondato sul dato di fatto del pluralismo religioso, fiducioso nella possibile convivenza tra confessioni diverse e sul contributo che questa convivenza potrà arrecare al progresso civile, e il modello francese, caratterizzato dall'egemonia intollerante di una Chiesa sulle altre, che affida al potere politico il compito di tutelare la pace e la libertà sociale dalle minacce provenienti dalla religione, confinandola per quanto possibile fuori dalla sfera pubblica.

La distinzione tra moderati e radicali appare davvero incapace di restituirci un quadro attendibile della complessa evoluzione della coscienza moderna. Se ne può cogliere una riprova evidente nei saggi qui contenuti sulla critica biblica sei-settecentesca e

sulla ricezione della grande lezione spinoziana su questo versante. Fausto Parente rivendica correttamente (contro una certa storiografia confessionale) la dipendenza di Richard Simon da Spinoza, mettendo peraltro in evidenza il tentativo di depotenziare la riduzione "naturalistica" del testo sacro attraverso l'ipotesi degli "scribi ispirati". Simon tenta di utilizzare le conquiste critiche spinoziane in un quadro di riferimento cristiano, nell'ambito di una rilettura del concetto cattolico di *tradizione* e della sua valenza anti-protestante. In forma diversa (e su un fronte assolutamente opposto, di un protestantesimo radicale e almeno tendenzialmente transconfessionale) un tentativo analogo sarà compiuto dal rimostrante Jean Le Clerc, che proporrà una drastica riduzione quantitativa e qualitativa delle parti divinamente ispirate della Scrittura. Prezioso, per inquadrare questo tentativo, è il saggio con cui Luisa Simonutti indaga le prime reazioni arminiane contro il *Trattato teologico-politico*, in particolare per quanto concerne la critica del miracolo.

In realtà Le Clerc si caratterizzò, all'interno dello stesso ambiente rimostrante, per una coraggiosa apertura alle innovazioni spinoziane sul tema dell'ispirazione biblica: cosa che gli costò accuse velenose e una diffidenza persistente persino di una parte dell'illuminata comunità in cui era stato accolto dopo l'esilio da Ginevra. Ce lo mostra proprio il saggio di Rotondò (che avrebbe dovuto costituire il primo capitolo di un libro su Johann Jacob Wettstein che purtroppo non ha potuto vedere la luce), che mette giustamente a tema la presenza teorica e pratica della dissimulazione nell'esperienza intellettuale dell'editore di Erasmo. Importante risulta, in particolare, la sottolineatura di come l'*Ars critica* leclerchiana costituisca una presa di distanza radicale, con la sua insistenza sui presupposti morali e filosofici del lavoro filologico, da ogni forma di pregiudizio confessionale teso a condizionare la ricerca storica. A chi scrive sembra tuttavia che a Rotondò sfugga come proprio l'uso della critica nell'ambito dell'esegesi biblica e della storia ecclesiastica nasconda in Le Clerc una sottile forma di dissimulazione, rispetto agli esiti più radicali della sua ricerca e ai loro risvolti antitrinitari, nel tentativo di accattivarsi le simpatie del protestantesimo illuminato e specialmente del latitudinarismo anglicano. Le Clerc cercò a lungo, senza successo, di blandire un vescovo come Gilbert Burnet (a cui è dedicato tra l'altro il bel saggio di Camilla Hermannin) nella speranza di ottenere una sistemazione in qualche università inglese e, più in generale, di porsi alla testa di una sorta di avanguardia protestante illuminata capace di accomunare nella stessa battaglia contro l'intolleranza e il dogmatismo il "triumvirato svizzero" di Jean-Alphonse Turretini, Samuel Werenfels e Jean-Frédéric Ostervald, le componenti moderate dell'esilio ugonotto e del mondo luterano, le menti più aperte della Chiesa d'Inghilterra come l'arcivescovo di Canterbury William Wake. Una battaglia nel complesso fruttuosa, a dire il vero, nonostante le difficoltà e le resistenze, che costrinsero spesso a compromessi e esitazioni (ce ne offre un brillante spaccato, in riferimento agli echi ugonotti della controversia di Bangor, il saggio di Maria-Cristina Pitassi). Resta comunque acquisito, a mio avviso, che l'affermazione di una critica spregiudicata del testo sacro non può essere adeguatamente ricostruita dividendo artificialmente i "moderati" dai "radicali", ma cercando semmai di cogliere le reciproche influenze e condizionamenti di autori che si collocarono su fronti diversi, dal punto di vista religioso, ideologico e politico: una storia di cui fanno parte a pieno titolo, con Spinoza, il cattolico Simon (peraltro inquisito ed emarginato da Bossuet), il filo-sociniano Le Clerc, il deista-panteista Toland. In questa stessa chiave appare assai utile il denso contributo di Roberto Bordoli sulle controversie moderne relative al canone biblico, che ci offre una concreta esemplificazione del modo con cui «le ortodossie religiose, ciascuna a suo modo, reagiscono alle nuove idee, ma anche interagiscono con

esse rivedendo, o integrando, i loro edifici dottrinali e storiografici per adeguarli ai tempi» (p. 361).

I limiti di spazio impongono di concludere una rassegna che mi auguro potrà suscitare, per la sua stessa incompiutezza, il desiderio di sfogliare questi due ricchi volumi, magari per dedicare l'attenzione che meritano ai saggi di Fiorella De Michelis su Melantone, di Lucia Felici su Bibliander, di Mario Biagioni su Christian Francken, di Diego Quaglioni su Althusius, di Germana Ernst su Campanella, di Sarah Hutton su John Finch e Anne Conway, di Omero Proietti su Uriel da Costa, di Martin Mulsow su Theodor Ludwig Lau, di Michaela Valente su Bekker, di Maria Teresa Marcialis su Fontenelle, di Michel Malherbe su Chambers, di Giuseppe Ricuperati su Giannone, di Lorenzo Bianchi su Montesquieu, di Miguel Benitez su Meslier. Studi di cui dovranno necessariamente tener conto i lavori futuri e da cui chi scrive ha già potuto trarre giovamento per le sue ricerche: lo segnalo non certo perché questo aggiunga qualcosa al valore dei saggi citati, ma perché in definitiva l'elogio più importante che si possa tributare a fatiche come queste resta il metterne a frutto gli stimoli e le acquisizioni. Non posso però terminare questo rendiconto senza segnalare la presenza, in questi volumi, di uno degli ultimi scritti dedicati da Paolo Rossi al "suo" Bacone: un nome che mi piace accostare a quello di Antonio Rotondò, pur nella loro grande differenza di sensibilità e di carattere, per la straordinaria lezione di libertà e di apertura alla ricerca di cui siamo ad entrambi debitori.

Stefano Brogi*

Paul Rateau (éd.), *Lecture et interprétations des Essais de théodicée de G.W. Leibniz*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2011, pp. 320, € 42,00.

In occasione dei trecento anni dalla pubblicazione dei *Saggi di Teodicea* (1710) si sono svolte dagli Stati Uniti all'Europa diverse manifestazioni celebrative a Berlino, Venezia e Parigi, dove il professor Poser pronunciò un accorato appello affinché le tre giornate del *Colloque International* che si erano appena concluse potessero trovare concretezza in un volume da mettere a disposizione di tutti gli studiosi. È ciò che si è realizzato con questo «numero 40» dei prestigiosi *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, a cura di Paul Rateau, che raccoglie parte degli interventi del citato convegno parigino e vi aggiunge nuovo materiale.

Il curatore ha articolato il materiale in cinque capitoli/sezioni: (I) «compossibilità, necessità morale e concorso», nell'ambito del tema della scelta divina del «migliore dei mondi possibili»; (II) «sostanza, azione e corpi» nel piano fisico dell'«ordine naturale»; (III) «la libertà e la questione del male»; (IV) «fede, ragione e miracoli»; e infine (V) «irenismo e politica».

Rateau introduce il volume (pp. 7-12) presentando la questione del carattere "popolare" degli *Essais de Théodicée*, l'aspetto di scritto d'occasione e lo stile "compositivo" della *Teodicea*, sottolineando però anche la struttura organica dell'opera, nonostante la presenza di digressioni o intermezzi eruditi e l'apparente semplice giustapposizione di riflessioni. Il solo rilievo, peraltro di poco conto rispetto all'estrema puntualità delle riflessioni di Rateau, riguarda quanto scrive (p. 8) sulla *Causa Dei*, considerata un'aggiunta ai *Saggi di Teodicea* a partire dalla seconda edizione del 1712, quando invece essa accompagna l'opera fin dall'inizio. Rateau pubblica inoltre nella prima se-

* stefano.brogi@unisi.it; ricercatore di Storia della filosofia nell'Università di Siena.

zione del volume un eccellente contributo, imperniato sul concetto di «mondo», essenziale per comprendere la portata dell'ontologia leibniziana dei «mondi possibili» e la stessa idea di «migliore». Punto di partenza è la definizione leibniziana di «mondo» come aggregato di cose perfettamente solidali e legate tra loro, ma che non dà tuttavia origine ad un unico grande corpo o animale. Lo studioso esamina poi le condizioni di esistenza di tale «aggregato di tutti gli aggregati», e conclude con una chiara analisi sui «mondi possibili», che costituisce un piccolo saggio nel saggio.

La prima sezione si apre con un lavoro di Hans Poser, che si impegna a leggere la *Teodicea* dal suo punto di vista, ben noto agli studiosi di Leibniz, di «Verità», «possibilità» e «compossibilità» intesi come fili conduttori per illustrare il complesso intreccio di «Modaltheorie», «Monadenmetaphysik», principio del meglio e «distinzione dei diversi tipi di male». Nell'ideale prosecuzione di questo quadro di tematiche si inserisce il lavoro di Jean-Pascal Anfray che si confronta con il difficile tema dell'«inclinazione senza necessitare», proponendo un ampio quadro di possibili interpretazioni della «necessità morale». Anfray sembra conclusivamente accettare come miglior soluzione la proposta di Nicholas Rescher di dissociare, in Dio, la «bontà metafisica» e la «bontà morale» (p. 77). Interessante, nella ricostruzione di Anfray, anche il recupero della tradizione gesuitica sul tema della necessità morale, che esamina autori come Diego Ruiz de Montoya e Diego Granado e si confronta col celebre lavoro di Sven K. Knebel.

L'ultimo saggio di questa prima sezione è quello di Francesco Piro, che si sofferma su un aspetto chiave della *Teodicea*: la difficile questione, data la cosiddetta *creatio continua*, del concorso diretto di Dio nel peccato. L'illustrazione della posizione leibniziana, che media tra i partiti estremi dei «nuovi cartesiani» (tra i quali Cordemoy, La Forge, Malebranche) e i «durandiani» (Louis de Dole, François Bernier, Nikolaus Öchslin, Caramuel de Lobkowitz e altri) fa emergere in modo chiaro e originale problematiche correlate, quali la difficoltà di poter fare salva l'identità degli individui o la stessa possibilità dei miracoli.

La spinosa questione della distanza tra il sistema leibniziano e l'occasionalismo è il filo conduttore nel contributo di François Duchesneau *Autonomie des âmes et devenir des corps dans les Essais de Théodicée*, che apre la seconda sezione del libro. Prima di concentrare l'attenzione sugli *Essais*, Duchesneau muove dallo scambio tra Leibniz e Bayle, cristallizzatosi nel *Système nouveau de la nature* (1695) e nelle note all'articolo bayleiano *Rorarius*, nonché dall'inserimento di Leibniz nel dibattito sulle «nature plastiche», concretizzatosi nelle *Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques* del 1705. Duchesneau dà conclusivamente risalto all'importanza di termini chiave come «legge», «legge di natura» e «preformazione» per poter comprendere i presupposti dell'originalità del sistema dell'armonia prestabilita.

Il saggio di Arnaud Pelletier su *Substance, corps et phénomène dans la Théodicée* è accompagnato da un breve inedito leibniziano intitolato *Quelques remarques sur une partie du Troisième Tome des réponses de Mons. Bayle aux Questions d'un provincial*. Lo scritto leibniziano costituisce il primo abbozzo di quelli che saranno i futuri paragrafi 385-394 della *Teodicea* e il cui nucleo tematico è dato dalla precisazione della distinzione metafisica tra la sostanza e gli accidenti (pp. 135-138). Un singolare approccio alla dinamica leibniziana è poi quello di Anne-Lise Rey, con cui si chiude questa sezione; la studiosa affronta l'argomento dal punto di vista di una comparazione tra le diverse modalità con cui Leibniz parla di azione fisica (dei corpi) e azione delle creature.

La terza sezione del libro si apre con un saggio di Enrico Pasini dedicato alla questione della «spontaneità»; il tema viene approfondito nei suoi molteplici aspetti, te-

nendo ferme le principali esposizioni che sull'argomento si possono rinvenire nella *Teodicea* e riportando opportuni riferimenti a scritti leibniziani poco frequentati, come il breve *Libertas est spontaneitas intelligentis* o le *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*. I rapporti tra spontaneità e gli altri principali temi connessi (la volontà, la capacità di scegliere, la libertà, la contingenza, la forza primitiva e l'entelechia) sono anche confrontati con la filosofia aristotelica.

L'«enigma» della contingenza è invece l'oggetto del contributo di Gianfranco Mormino, che già nel titolo (*La contingence dans les Essais de Théodicée de Leibniz: un réquisit de la liberté?*) pone la questione se nei *Saggi di Teodicea* la contingenza sia un requisito della libertà. La questione è sottile, ed è stata raramente affrontata in modo così diretto e analitico. Lo studioso muove dalla nevralgica questione se vi sia della contingenza nei decreti di Dio (p. 177-179), per arrivare a mostrare poi il peso negativo/limitante della contingenza nella creatura, illustrando il legame diretto che sussiste tra la contingenza ed un insieme di aspetti ontologici e morali legati alla condizione della creatura: il «dipendere da altro», la possibilità del male, la privazione di perfezione, la partecipazione al non essere (p. 186-187). Viene così suggestivamente messo in evidenza il ruolo ambiguo che il termine «contingenza» assume quando nei testi leibniziani compare associato alla «razionalità» e alla «spontaneità» (considerate come «perfezioni» caratteristiche della libertà delle creature). Concludono la sezione il saggio di Agustín Echavarría sul concetto leibniziano di «volontà permissiva di Dio» e il saggio di Juan Antonio Nicolas su «*Il male come limite del principio di ragione*», che svolge un'analisi del modello leibniziano di razionalità in rapporto alla religione e solleva rilievi critici interessanti, come ad esempio la distanza tra la religione di Leibniz e quella dei nostri giorni (p. 227).

La penultima sezione del libro affronta un altro nodo problematico della *Teodicea*, ossia la relazione tra ragione e fede e il tema dei miracoli. Maria Rosa Antognazza sintetizza i passi leibniziani e le strategie del filosofo per sostenere la conformità di fede e ragione: vengono puntualizzati la distinzione tra ciò che è «contro la ragione» e ciò che ne è «al di sopra» e gli aspetti giuridici della «presunzione» e della «strategia della difesa» (con l'onere della prova lasciato a un ipotetico negatore dei «misteri»), e viene analizzato il § 5 del *Discours Préliminaire* (caratterizzato dalla spiegazione dei termini «spiegare», «comprendere», «provare», «sostenere» e dalla presenza dei «motivi di credibilità»), che evidenzia i diritti e le ragioni della fede (pp. 240-245). Su alcuni degli stessi temi si concentra anche Michel Fichant nel saggio «*Vérité, Foi et Raison dans la Théodicée*», ove mette l'accento su quello che definisce «*un rationalisme extrême de la foi*» (p. 261), ossia una prospettiva dove la ragione, in ultima istanza, diviene la voce naturale di Dio. Nella difesa leibniziana della fede, dice Fichant, ciò che il filosofo mette in atto è un'apologia della stessa ragione, dal momento che è ancora la ragione a portare la responsabilità della giustificazione di ciò che è conforme alla fede (p. 259). A proposito della necessità dell'incontro di fede e ragione, prendendo spunto dalla posizione leibniziana secondo la quale la ragione è un dono di Dio tanto quanto la fede e il loro contrasto farebbe per così dire combattere Dio contro sé stesso (p. 250), Fichant rinvia anche ad alcune note di Benedetto XVI (*ibidem*, nota 8).

A Frédéric de Buzon è lasciato il compito di chiudere questa sezione con un lavoro sui miracoli nella *Teodicea*. Dopo una sintetica nota riassuntiva delle posizioni di noti studiosi del passato che hanno scritto su questo tema (Davillé, Israël, Baruzi), de Buzon, che sottolinea la tendenza leibniziana a voler esaltare la creazione stessa nel suo insieme come il solo unico e vero miracolo (pp. 276-281), mostra il definirsi della posizione di Leibniz a partire da alcuni scritti giovanili (tra cui il *Conspectus demonstra-*

tionum catholicarum, le note preparatorie al *De summa rerum*, e il *Dialogus inter Theologum et Misosophum*) e dedica ampio spazio alle principali polemiche sostenute da Leibniz sul tema dei miracoli (con Bayle, con Newton e soprattutto con Malebranche; pp. 270-276), illustrando poi le considerazioni svolte nella *Teodicea* sul miracolo delle nozze di Cana (§§ 248-249).

L'ultima sezione del volume («irenismo e politica») è rappresentata da due articoli di Claire Rösler e Catherine Wilson, che contribuiscono a realizzare l'intento di un armonico equilibrio tra le parti del Quaderno, nel rispetto, nota Rateau (p. 12), del motto leibniziano «*theoria cum praxi*». Claire Rösler mostra le ripercussioni sulla *Teodicea* del *negotium irenicum* con il teologo Daniel Ernst Jablonski per l'unificazione delle chiese protestanti («*L'influence sur la Théodicée du Negotium Irenicum (1697-1706) entrepris par G.W. Leibniz et D.E. Jablonski*»). Catherine Wilson chiude il volume col saggio «*Nature, War and History: Some Remarks on Theodicy From the Eighteenth-Century Perspective*».

In conclusione possiamo dire che il *Sonderheft* è importante, ben curato e approfondito, e si può sperare che davvero contribuisca a togliere alla *Teodicea* leibniziana un triste primato che condivide con poche altre importanti opere filosofiche, vale a dire quello di essere un lavoro tanto spesso citato, quanto poco letto e studiato.

Mattia Geretto*

Karl Leonhard Reinhold, *Korrespondenz 1791*, hrsg. von Faustino Fabbianelli, Eberhard Heller, Kurt Hiller, Reinhard Lauth, Ives Radrizzani, Wolfgang H. Schrader, u. Mit. von Christian Käuferstein, Petra Lohmann, Claudius Strube, Frommann-Holzboog und Österreichische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, pp. 406, s. i. p.

Faustino Fabbianelli, *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 160, € 28,00.

L'attuale rinnovato interesse per la filosofia di Reinhold si manifesta attraverso due nuove pubblicazioni: il terzo volume della *Corrispondenza* e una monografia di Faustino Fabbianelli, che è uno dei più competenti studiosi di Reinhold a livello internazionale ed è – oltre che autore di numerosi saggi su Reinhold e di edizioni di scritti reinholdiani – uno dei curatori della *Corrispondenza* in corso di pubblicazione. Hanno offerto un deciso contributo alla ripresa di studi sulla filosofia di Reinhold l'avvio della pubblicazione dell'edizione commentata delle *Gesammelte Schriften* presso l'editrice Schwabe di Basilea a cura di Martin Bondeli (sono finora uscite le *Lettere sulla filosofia kantiana* in due volumi secondo l'edizione del 1790-1792 e il saggio *Sul fondamento del sapere filosofico*) e i convegni su Reinhold che periodicamente riuniscono gli studiosi del suo pensiero: l'ultimo si è tenuto a Siegen nel 2010; del penultimo, tenuto a Montreal nel 2007, sono usciti gli atti: George de Giovanni (cur.), *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Springer, Dordrecht 2010. Una motivazione di questa ripresa di studi su Reinhold risiede fondamentalmente nel proposito di valorizzare il suo pensiero come una filosofia autonoma, non semplice anello di passag-

* mattia.geretto@unive.it; professore di ruolo nel liceo classico «Giuseppe Parini», Milano.

gio nella genealogia dei sistemi della filosofia "idealistica", e nella considerazione dell'intero e variegato svolgimento di esso, senza privilegiarne soltanto un segmento o una fase, in particolare quella della ricezione della filosofia kantiana e di una sua pretesa, semplice "divulgazione".

Come è noto l'edizione della *Corrispondenza* di Reinhold era stata avviata nel 1983 da Reinhard Lauth, Kurt Hiller e Wolfgang H. Schrader con la pubblicazione del primo volume che comprendeva lettere di e a Reinhold dal 1773 al 1788. L'edizione si era poi fermata per più di vent'anni, fino a riprendere nel 2007 per l'impulso di Fabbianelli, Hiller e Ives Radrizzani con la pubblicazione del secondo volume, riguardante gli anni 1788-1790. L'uscita del terzo volume, dopo un intervallo di tempo relativamente breve per questo tipo di iniziative scientifiche, fa bene sperare per lo sviluppo complessivo dell'edizione della *Corrispondenza*, cosa che non potrà non riflettersi positivamente anche sugli studi specialistici su Reinhold. Il terzo volume comprende le lettere del 1791, e presenta le corrispondenze di Reinhold con importanti interlocutori, quali il poeta e filosofo danese Jens Baggesen e il suocero e scrittore Christoph Martin Wieland (la maggior parte delle lettere nel volume sono quelle con questi due corrispondenti, in cui l'aspetto personale e quello filosofico si intrecciano); sono da menzionare anche le lettere con Kant, con Maimon, e con altri significativi filosofi del tempo come Friedrich Karl Forberg, Johann Benjamin Erhard, Friedrich Immanuel Niethammer. Il volume contiene anche una lettera di von Hardenberg (Novalis) a Reinhold, con un vivace ritratto della personalità di Schiller, del quale non sono pubblicate lettere, ma che è una figura assai presente nella corrispondenza (si sparge la notizia di un suo decesso, che viene successivamente smentita [Schiller muore nel 1805!], e l'uno e l'altro fatto alimentano nell'ambiente intorno a Reinhold una particolare attenzione per il poeta/filosofo, per la sua salute, e anche per le sue precarie condizioni economiche; dopo relazioni improntate a una certa sfiducia Reinhold considera oramai Schiller come un amico). I curatori della *Corrispondenza* sottolineano nella prefazione che l'epistolario del 1791, rispetto a quello degli anni precedenti, testimonia di un certo "isolamento" di Reinhold. I contatti con la cerchia delle amicizie viennesi sono assenti, così come non vengono proseguiti quelli con l'ambiente "illuminista" di Berlino. Nessuna lettera con Jacobi e Heidenreich. Nelle lettere si riflette una certa delusione di Reinhold nei confronti dell'ambiente di Jena, nel quale il filosofo si sente solo, isolato, non compreso, tanto da pensare di trasferirsi, e questo nonostante le sue lezioni siano assai affollate (ma solo pochi studenti pagano le tasse universitarie, cosa che si ripercuote negativamente sulle sue finanze). Reinhold prende in considerazione anche l'ipotesi di trasferirsi a Copenhagen e di impostare lì un nuovo inizio di attività, una ipotesi fortemente caldeggiata da Baggesen, che fa conoscere la filosofia di Reinhold al principe Friedrich Christian von Augustenburg e cerca di limitare l'influenza del pensiero di Platner su di questi a favore di quello di Reinhold. I curatori hanno corredato le lettere con un ampio apparato di note, che presentano le informazioni storiche e filologiche essenziali, e che offrono anche ampie citazioni dalle opere di Reinhold e di altri evocate nell'epistolario, citazioni che sono molto utili al lettore per chiarire riferimenti o concetti che appaiono nelle lettere.

Nel 1791 Reinhold aveva già pubblicato il *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione* (1789), il primo volume dei *Contributi alla rettifica dei fraindimenti sorti sinora tra i filosofi* (1790), e il primo volume della nuova edizione delle *Lettere sulla filosofia kantiana* (1790). Le ripercussioni o i problemi suscitati da questi significativi lavori di Reinhold si presentano ampiamente nelle lettere ospitate in questo volume. Nel corso dell'anno 1791 Reinhold pubblica poi lo scritto *Sul fon-*

damento del sapere filosofico unitamente ad alcune delucidazioni sulla facoltà della rappresentazione. Nella lettera a Baggesen del 15 aprile dell'anno leggiamo: «E' adesso in stampa il saggio *sul fondamento del sapere filosofico*, nel quale ho assunto a unico oggetto *la sola cosa che è necessaria alla filosofia*, e che deve apparire alla fiera di Pasqua. Questo saggio è, per molti aspetti, la cosa più cara che ho mai scritto» (p. 75). Orbene, «la sola cosa che è necessaria alla filosofia», secondo Reinhold, è un «fondamento». La filosofia elementare, che è il programma filosofico cui Reinhold attende, richiedeva in definitiva «un fondamento». Senza essere pervenuto a questo fondamento, spiega Reinhold a Wieland in una lettera probabilmente del 13 marzo, nessun pensatore autonomo (*Selbstdenker*) potrebbe arrivare ad essere in unità con se stesso: Locke crede d'averlo trovato nelle idee semplici provenienti originariamente dall'esperienza, Leibniz dalle idee innate del necessario e dell'universale, Kant – come si esprime Reinhold – «nella possibilità determinata dell'esperienza *nell'animo*». «Io scopersi il mio [fondamento] – conclude significativamente Reinhold – nella *coscienza*, e fui non poco sorpreso d'esser pervenuto attraverso di esso su di una via assai breve (la più dritta) a quei risultati che Kant ha trovato lungo un sentiero tortuoso e labirintico (come per altro non può non accadere quando si tratta del “primo scopritore”)» (pp. 52-53). Nella discussione intorno alla filosofia di Kant e alla questione del fondamento del sapere filosofico entra anche un pensatore di razza come Maimon, del quale la *Corrispondenza* ospita alcune lettere di grande interesse. Alla fine di luglio Maimon scriveva a Reinhold chiedendogli se egli ritenesse la *Critica della ragione pura* e la *Teoria della facoltà di rappresentazione* sufficienti a confutare sia lo scetticismo sia il dogmatismo. Per parte sua Maimon dichiarava di giudicare la filosofia critica adeguata solo a controbattere il dogmatismo, non lo scetticismo. E osservava: «Nella sua filosofia Kant pone a fondamento la *possibilità dell'esperienza* in generale. I *principi della filosofia trascendentale* hanno la loro *realtà* solo come *condizioni dell'uso empirico* (*Erfahrungsgebrauch*). Egli presuppone perciò l'esperienza come *fatto*. Uno scettico però, che mette in dubbio l'esperienza stessa, dubiterà anche della *realtà* di questi *principi*. Lei carissimo amico [Reinhold] pone a fondamento della Sua filosofia il *principio di coscienza* (*Satz des Bewußtseyns*). In ogni coscienza ecc. [la rappresentazione viene distinta dal rappresentato e dal rappresentante e correlata a entrambi]. Questo però può valere soltanto per la *coscienza di una rappresentazione*, non per la *coscienza in generale*. Questo principio non è universalmente vero» (pp. 190-191). Una replica di Reinhold a questo giudizio possiamo trarla da una lettera a Maimon del 22 agosto: «Non capisco come il principio della coscienza dovrebbe valere soltanto per la coscienza della rappresentazione e non per la coscienza *in generale* [...] Per me ogni coscienza è un rappresentare e ogni rappresentare è una coscienza. Nel rappresentare e conseguentemente anche nella coscienza io trovo in generale in ogni caso un oggetto, un soggetto e il terzo che si relaziona ad entrambi senza essere nessuno dei due e questa è la *rappresentazione*. Per me l'essere correlato di questo qualcosa al soggetto e all'oggetto è la coscienza in generale, o anche il rappresentare *in generale*, con cui l'uso linguistico comune designa la presentificazione di un oggetto, che accade a un *soggetto* mediante una modificazione nello stesso» (pp. 240-242). Reinhold sottolinea perciò che rappresentare e coscienza coincidono, e che la coscienza della rappresentazione, della quale parla Maimon, non è l'intero della coscienza, ma un suo modo: «ho coscienza della *rappresentazione* se la rappresentazione stessa diviene oggetto di una coscienza particolare, e di conseguenza di una rappresentazione particolare, diversa da essa e dal soggetto [...] Anche l'autocoscienza consiste soltanto nella distinzione e nella correlazione di una rappresentazione all'io come soggetto e oggetto» (p. 243).

Considerato complessivamente, il principio della coscienza esprime «i fatti che avvengono in ogni coscienza oscura» – espressione in cui non si può negare una certa assonanza leibniziana. L'epistolario è naturalmente ricchissimo anche di riflessioni su altri temi-chiave del dibattito filosofico coevo e del pensiero stesso di Reinhold. Vorrei limitarmi a menzionare un passo della lettera a Baggesen del gennaio-febbraio del 1791, che poi verrà pubblicata sul «Nuovo Mercurio Tedesco» con il titolo: *Sulla verità fondamentale della moralità e la sua relazione alla verità fondamentale della religione*, e che sarebbe stata nuovamente edita con modifiche nel secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana*. Si tratta del concetto della moralità (*Sittlichkeit*): Quest'ultima è «un volere interamente libero e del tutto disinteressato di ciò che è conforme alla legge; un volere che ha i propri moventi non al di fuori di quella auto-attività del nostro spirito, da cui dipende la nostra personalità, e che noi designamo con il termine di ragione nel senso più stretto della parola e, in particolare, di ragione teoretica in quanto è impegnata nel pensare, e di ragione pratica in quanto è impegnata nel volere» (pp. 13-14). L'azione morale – tema questo caratterizzante dell'etica reinholdiana, grazie al quale essa desidera differenziarsi dall'etica non tanto di Kant ma di alcuni “amici della filosofia kantiana” (es. Schmid) – è l'espressione peculiare della libertà della volontà, come lo è anche l'azione immorale (*unsittlich*), che deve venire distinta dall'azione semplicemente non-morale (*nicht-sittlich*).

Che tipo di programma filosofico è quello perseguito da Reinhold? Si orienta a rispondere a questo interrogativo il libro assai informato e rigoroso di Faustino Fabbianelli su *Coscienza e realtà* nella Filosofia elementare di Reinhold. Il periodo del pensiero reinholdiano che Fabbianelli prende in esame è proprio quello – evocato sopra – fra la *Nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione* del 1789 e il *Fondamento del sapere filosofico* del 1791. La sua tesi interpretativa è che attraverso queste due opere, e le altre che sono loro connesse, Reinhold elabora e sviluppa il programma di una “psicologia trascendentale”. Fabbianelli discerne nel dibattito postkantiano intorno al problema della conoscenza dopo l'uscita della prima edizione della *Critica della ragione pura* il presentarsi di tre linee di ricerca. La prima è quella trascendentale, che in definitiva è quella stessa di Kant, la quale sostiene che la domanda intorno al *che cosa* possiamo conoscere richiede previamente di indagare intorno al *che* e al *come* noi possiamo conoscere a priori: in altri termini la questione fattuale (*quid facti*), relativa al *che cosa* viene conosciuto, richiede di rispondere alla domanda sulla legittimità (*quid iuris*) dell'uso delle forme a priori della “soggettività” nella conoscenza di oggetti, ovvero nel conoscere qualcosa in quanto qualcosa. La seconda posizione è quella psicologico-trascendentale: qui le facoltà del soggetto – sensibilità, immaginazione, intelletto – non vengono prese primariamente in considerazione nella loro funzione formativa di oggetti, ma vengono ricondotte a una “datità a priori indiscutibile”, cioè alla coscienza, che le fonda. La questione della legittimità viene qui posta a partire dal presentarsi di quella che potremmo chiamare una fattualità normativa. Questa è precisamente la linea che persegue la Filosofia elementare di Reinhold con il suo principio di coscienza o del rappresentare. La terza linea è quella psicologico-empirica, la quale si riferisce sì a una datità, ma la intende non come una realtà trascendentale, come la psicologia reinholdiana, ma come una realtà empirica, della quale vengono indagate struttura e conformazione. Espressivi di questa terza linea di ricerca sono sia pensatori che simpatizzano con la teoria di Kant (pur interpretandola in senso empiristico) come Jakob e Born, sia “nemici della filosofia kantiana” come Weishaupt, Feder, Flatt. Di tutti questi autori Fabbianelli ricostruisce sinteticamente ed efficacemente le posizioni: una delle qualità di questo volume è infatti rappresentata dal preciso lavoro di ricostru-

zione del contesto storico-filosofico nel quale appaiono via via gli scritti di Reinhold; ricostruzione che a sua volta offre interessanti punti di vista per l'interpretazione di questi stessi scritti.

Reinhold incontra la filosofia kantiana nel 1785, e nel 1788, nel saggio *Dell'influsso del gusto sulla cultura delle scienze e dei costumi* (pubblicato sul «Mercurio tedesco»), troviamo una espressione che, secondo il giudizio di Fabbianelli, caratterizza la sua lettura di Kant e poi in definitiva il senso stesso della sua propria impresa filosofica. La Critica della ragione sarebbe una «psicologia scientifica e superiore». Un anno prima del *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione* Reinhold ritiene perciò che il senso dell'impresa kantiana consista nell'essere una indagine di «psicologia», la quale ha un carattere «scientifico» perché rinvia a regole sicure, e un carattere «superiore», perché verte sui momenti apriori della conoscenza. Come accennavo, questa lettura di Kant è, allo stesso tempo, rivelativa del tipo di filosofia che Reinhold vuole praticare, designata dall'Autore come psicologia trascendentale. Quello di Reinhold è allora un particolare trascendentalismo, che presenta significativi punti di differenza dalla kantiana Critica della ragione, e che si oppone ad approcci di psicologia empirica. In una interessante pagina del *Saggio* Reinhold scrive: «Qui non si domanda *da dove sorga* la facoltà della rappresentazione, ma *in che cosa consista*; non si domanda dell'*origine*, ma solamente della *qualità costitutiva* della facoltà della rappresentazione». L'indagine che Reinhold si propone è di tipo descrittivo e non genetico. Non che la giustificazione trascendentale sia posta da lato, in quanto gli elementi che vengono enucleati attraverso tale indagine descrittiva costituiscono le condizioni di possibilità della coscienza (e non soltanto dell'esperienza, come in Kant). Solo, Reinhold vuole giungere a elementi da tutti condivisibili e da tutti plausibili, che consentano di superare i fraintendimenti finora occorsi fra i filosofi e che egli vede raccolti nella facoltà della rappresentazione, la quale costituisce la base della nuova teoria. Possiamo in questo senso differenziare, sulla base di una interessante distinzione di Fabbianelli, un «trascendentalismo oggettivo», quello di Kant, che verte sulle condizioni di possibilità dell'esperienza per vedere come esse rendano possibile la conoscenza di oggetti, e un «trascendentalismo soggettivo», quello di Reinhold, che di queste condizioni di possibilità indaga le note costitutive nelle facoltà del soggetto. Per il «trascendentalismo oggettivo», kantiano, trascendentale non è sinonimo di apriori: che un concetto sia apriori non significa ancora che esso sia dotato di validità rispetto all'esperienza possibile, cosa che per venire dimostrata richiede una deduzione trascendentale del concetto stesso (centralità in Kant della domanda *quid iuris*). Per il «trascendentalismo soggettivo», reinholdiano, trascendentale è invece sinonimo di apriori: Reinhold ritiene che l'apriorità dei concetti puri dell'intelletto contenga già in sé la giustificazione della loro validità incondizionata. Da qui la perdita di rilevanza autonoma in Reinhold della domanda *quid iuris*, non nel senso che egli non tenga conto della questione della validità apriori dei concetti, ma nel senso che tale questione viene giudicata già risolta con la risposta fornita alla questione del fondamento. La relazione fra il concetto puro dell'intelletto e l'oggetto dell'esperienza è infatti stabilita dalla coscienza, che costituisce la «base» della teoria della rappresentazione. La risposta reinholdiana al dubbio scettico intorno al rapporto fra rappresentazione e oggetto è allora che dell'oggetto di conoscenza si può parlare solo come oggetto di coscienza, e che anche le categorie, come le forme della sensibilità, possono diventare oggetto di rappresentazione apriori, in quanto rappresentazioni delle note necessarie e universali degli oggetti determinati attraverso l'intelletto. La «rivoluzione copernicana» della *Critica della ragione pura* viene intesa da Reinhold nel senso dello spostamento del fon-

damento dall'oggetto al soggetto, anziché, come in definitiva era per Kant stesso, nel senso della giustificazione fondativa (o "epistemologica", non "epistemica", per riprendere una distinzione di Marek J. Siemek) della relazione tra soggetto e oggetto. «Intendere la rivoluzione copernicana – spiega Fabbianelli – come problema del fondamento, sostanzializzare dunque la questione del rapporto tra soggetto e oggetto come relazione spiegabile a partire da una realtà [pur trascendentale] significa, in definitiva, fare della *quaestio iuris* una *quaestio facti*, anche se non di tipo empirico: anche in ciò sta lo psicologismo della riflessione reinholdiana» (p. 92). Guardando alla emergenza di un "protagonismo del soggetto" come si presenta nel volume dei *Contributi* del 1790, si può esprimere il significato della psicologia trascendentale (o della "teoria internalista") di Reinhold anche nel modo che segue: una questione di legittimità (*quaestio iuris*), relativa alla giustificazione del concetto del soggetto quale condizione di possibilità della coscienza, e quindi dell'esperienza, viene risolta da Reinhold a partire dalla fattualità non empirica del fatto della coscienza. Si tratta di un trascendentalismo che trae alimento da una "introspezione" (termine di Fabbianelli che è insieme un'ipotesi interpretativa, cfr. p. 111) che il soggetto compie sulla propria coscienza, con la quale conosce il concetto originario di se stesso. Reinhold può così, nei *Contributi*, riprendere e valorizzare la nozione (esclusa da Kant per un intelletto finito come il nostro) di una intuizione intellettuale, comprendendola come una autoconoscenza del soggetto secondo una modalità rappresentativa, diversa dalla modalità assoluta di autoconoscenza che sarebbe propria della dottrina della scienza di Fichte.

Fabbianelli mette in definitiva a tema nella sua ricerca la nozione di una "fattualità trascendentale" e "normativa", che caratterizza il programma filosofico di Reinhold, e che lo distingue sia dallo psicologismo empirico sia dal "trascendentalismo oggettivo" di Kant, pur accettando da quest'ultimo la questione della legittimazione dell'esperienza conoscitiva, che sviluppa però in maniera autonoma rispetto a Kant stesso. In questo senso Reinhold si muoverebbe, con un proprio profilo indipendente, sulla scia della Critica della ragione, e non dell'empirismo (come aveva già rilevato Cassirer). Tra i suoi meriti il libro di Fabbianelli ha anche quello di fornire, e di chiarificare in maniera essenziale, i termini fondamentali perché il lettore e lo studioso possano a loro volta formarsi una propria valutazione critica sul valore di questo programma di "trascendentalismo soggettivo" ovvero di una psicologia trascendentale in senso reinholdiano.

Marco Ivaldo*

Heideggers Schelling-Seminar (1927/28), Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schellings-Tags 2006; Lektüre F.W.J. Schelling I, hrsg. von Lore Hühn und Jörg Jantzen unter Mitarbeit von Philipp Schwab und Sebastian Schwenzfeuer, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, pp. 482, € 138,00.

Come è noto, il confronto teoretico tra Heidegger e il "secondo" Schelling non fu epistodico, ma si protrasse per un lungo arco temporale e fornì al primo stimoli e conferme sia riguardo allo sviluppo delle proprie posizioni speculative, sia riguardo all'interpretazione della storia del pensiero occidentale come storia della "dimenticanza dell'Essere".

Il volume che presentiamo si articola in due parti: la prima raccoglie i contributi di un convegno, organizzato dalla «Internationale Schelling-Gesellschaft» assieme alla

* marcoivaldo@tiscali.it, professore ordinario nell'Università «Federico II» di Napoli.

«Martin-Heidegger-Gesellschaft» e al «Philosophisches Seminar» della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo, ed è dedicata al confronto tra Heidegger e uno dei campioni dell'idealismo tedesco, colto nel momento in cui tenta di forzare l'orizzonte del trascendentalismo soggettivo che aveva caratterizzato l'intero arco della riflessione moderna; la seconda riporta i finora inediti "protocolli" (conservati presso il «Literaturarchiv» di Marbach; segn. 75.7255) del seminario che Heidegger tenne nel semestre invernale 1927/1928 sulla *Freiheitsschrift* di Schelling, al quale parteciparono anche personalità in seguito famose, come Hans Jonas, Walter Bröcker, Gerhard Krüger e Käte Oltmann. Grazie a questa duplice partitura, il volume getta nuova luce su una costellazione filosofico-storica che presenta ancora molte zone inesplorate. La "novità" di questa prima *Auseinandersetzung* di Heidegger con Schelling costringerà gli studiosi d'ora in avanti a confrontarla con quelle che seguirono, per le quali sono da tener presenti le differenze tra moduli didattici (seminari o lezioni), la dislocazione temporale (prima o dopo la *Kehre*), l'"abbinamento" con altri pensatori (Agostino, Meister Eckhart, Lutero, Leibniz, Kant). Così, in ordine cronologico, abbiamo i corsi universitari dei semestri estivi 1929 (*Der Deutsche Idealismus. (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, HGA 28, 1997), 1930 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, HGA 31, 1982), 1936 (*Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, HGA 42, 1988), e il seminario del semestre estivo 1941 (*Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, HGA 49, 1991); altri materiali sono previsti nel vol. 86 della Gesamtausgabe: *Seminare: Hegel – Schelling*.

I contributi della prima parte affrontano i diversi aspetti di un dialogo di Heidegger con Schelling che, a partire da una comune diagnosi critica della modernità, si propone di recuperare il momento originario della riflessione sull'Essere e sviluppare un progetto alternativo a quello fondato sulla centralità del soggetto e di un sapere appropriante.

Lore Hühn (*Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch. Der Versuch einer Einleitung*) enuclea la portata storico-teoretica della distinzione schellinghiana tra fondamento ed esistenza, della concezione dell'essere come volere e della libertà come facoltà del bene e del male, mostrandone la vicinanza ai temi della «Fundamentalontologie des Daseins» trattati da Heidegger in *Sein und Zeit*, come quello di una filosofia orientata alla comprensione della vita, radicalizzata mediante la "Destrutturazione" della concettualizzazione tradizionale dell'essere e l'esperienza dell'"angoscia", ma anche protesa a un "Nichtwissen" che porti alla "Gelassenheit" e a un nuovo inizio.

Günter Figal (*Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings "Freiheitsschrift"*) ritiene che l'interesse di Heidegger per Schelling, più intenso nel momento in cui inizia l'elaborazione dei *Beiträge zur Philosophie*, nasca dall'esigenza di elaborare un'alternativa alla "volontà di potenza" nietzschiana, affiancandola e supportandola con la prospettiva aperta da Hölderlin riguardo al rapporto tra Dio e uomo.

Jens Halfwassen (*Freiheit als Transzendenz – Schellings Bestimmung der absoluten Freiheit*) individua nella concezione schellinghiana del principio come "Ungrund" e insieme "Urgrund", propria della *Freiheitsschrift* e della "filosofia positiva", la stessa esigenza che sta alla base della teoria enologica sviluppata dal platonismo.

Markus Gabriel (*Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger*) rinviene nel concetto e nella funzione dell'"Unvordenkliches" schellinghiano, che sta prima e oltre le determinazioni ontolo-

giche e logiche dell'essere ma si manifesta come contingenza e storicità, profonde analogie con il "Seyn" dell'ultimo Heidegger, caratterizzato dall'imprevedibilità del suo "accadere".

Nel suo intervento Dennis J. Schmidt (*On the Tragic: One more Time*) individua nel concetto di tragico, formulato da Schelling nella decima delle sue *Lettere sul dogmatismo e il criticismo* (1795), il tentativo di ripensare, in termini moderni, e cioè come opposizione tra libertà e natura, la relazione tra individuo e tutto propria della tragedia greca, al cui superamento, in ambito non estetico ma razionale, anche la filosofia fin dall'inizio tende. Sulla scorta di una approfondita analisi delle tre incomplete versioni della *Morte di Empedocle* di Hölderlin, Schmidt sostiene che Heidegger riprende da Schelling il ruolo rivelativo e la funzione etica che oggi può svolgere l'idea del tragico, quale possibile conciliazione tra una libertà esistenzialmente connotata e una natura non "manipolata", nella quale l'uomo possa sentirsi "a casa".

Arturo Leyte Coello (*Zeit-Denken – Zu einem nicht-begrifflichen Zugang zur Zeit bei Schelling und Heidegger*) istituisce, sulla base della riflessione kantiana sul tempo, un confronto tra la concezione del tempo come continuità nello Schelling dell'*Identitätssystem* e quella del tempo come "differenza" di Heidegger.

Secondo Dietmar Köhler (*Kontinuität und Wandel – Heideggers Schellings-Interpretationen von 1936 und 1941*) le variazioni nell'interpretazione heideggeriana di Schelling rispecchiano direttamente le trasformazioni che la sua *Seinsfrage* esperisce a partire dagli anni Trenta, caratterizzandosi in successione come "senso dell'Essere", come "Essere nella sua totalità" e come "storia dell'Essere", non senza palesare un progressivo distacco dalla prospettiva schellinghiana, ormai inglobata nella storia di decadenza del pensiero metafisico.

Per Sebastian Kaufmann (*Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings "Freiheitsschrift"*) l'interesse di Heidegger verso la *Freiheitsschrift* è dato dal fatto che essa presenta una vera "metafisica del male" che, ontologicamente interpretata, manifesta l'insopprimibile struttura relazionale dell'uomo verso l'Essere, ma che agli occhi di Heidegger ha il limite di pensare una "trasmutazione" del male in bene.

Sebastian Schwenzfeuer (*Natur und Sein – Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger*) individua una serie di analogie sia tra il tentativo schellinghiano di oltrepassare l'orizzonte della riflessione trascendentale mediante una fondazione ontologica della soggettività e il progetto heideggeriano di una *Fundamentalontologie des Daseins*, sia tra la distinzione schellinghiana di fondamento ed esistenza e la coppia concettuale "Terra e Cielo" della riflessione di Heidegger sull'opera d'arte.

La seconda parte del volume riporta, per la cura di Philipp Schwab e Sebastian Schwenzfeuer, la descrizione e la trascrizione del quaderno che raccoglie fogli di appunti (di Heidegger stesso), protocolli e relazioni (scritti o trascritti da Hans Jonas, Gerhard Krüger, Walter Bröcker, Käte Oltmann e Hans Reiner) del seminario avanzato sulla *Freiheitsschrift*, tenutosi tra dicembre 1927 e febbraio 1928. L'edizione dei vari materiali è introdotta da un'ampia ricostruzione del contesto in cui il seminario si svolse, arricchita dalla lista dei partecipanti, per ognuno dei quali è fornita una breve biografia e nota bibliografica. Il quaderno evidenzia due gruppi di materiali: il primo (sedute 2-4) è costituito dal protocollo dell'interpretazione del saggio schellinghiano; il secondo (sedute 5-9) comprende invece una serie di relazioni di varia ampiezza, che solo indirettamente si riferiscono alla *Freiheitsschrift*.

Per quanto riguarda l'analisi del testo schellinghiano, si nota una particolare attenzione a concetti e termini allora caratterizzanti anche la riflessione heideggeriana, come il concetto di *Existenz* (p. 332), di cui si sottolinea la sua originaria inclusione in quello di *essentia*, della quale non è "attuazione", bensì "compimento del fondamento"

o anche l' "essere-fondamento stesso". Dall'affermazione schellinghiana che "*Ursein ist Wollen*", deriva secondo Heidegger che il "*Grundsein*" è posto come identico a "*Sucht*", a "*Drang*" (p. 338), a riprova che "le determinazioni apparentemente più astratte di Schelling sono sempre orientate al *Dasein umano*" (p. 339), il quale sarebbe tratto fuori dalla sua "*Indifferenz*" dall'"angoscia della vita" (p. 344). Da queste caratterizzazioni dell'essere deriva anche, secondo Heidegger, che "costitutivo dell'essere è il divenir-manifesto", "divenire percepibile a sé", "cosciente-di-sé", e quindi manifestarsi alla fine come "*egoità*" (p. 349). Seguono poi le relazioni di alcuni dei partecipanti al seminario, volte ad evidenziare il "taglio interpretativo" che Heidegger proponeva per il saggio schellinghiano.

Così Käte Oltmann esamina i termini "*Wesenheit, Dasein und Grund*" in Meister Eckhart (qui nella grafia "Eckehart"), osservando che nella tradizione antico-cristiana "essere" significa "essere-presente", "essere-fatto", giustificando una *analogia attributionis* tra l'essere di Dio e l'essere delle creature che condiziona fortemente la speculazione successiva (p. 358). Nella relazione *Luthers Stellung zum Freiheitsproblem, behandelt vornehmlich im Anschluss seiner Schrift "De servo arbitrio"* Hans Reiner sottolinea che per Lutero «la grazia è un modo dell'"esistenza"» a cui si contrappone quello del peccato (p. 368) e che per la soluzione del problema del male egli deve presupporre in Dio una "*distinzione*", che svolge la stessa funzione della "*distinzione*" tra fondamento ed esistenza introdotta da Schelling.

La relazione di Hans Jonas (*Das Freiheitsproblem bei Augustinus*) mette in rilievo che solo a partire dall'avvento del Cristianesimo e dalla sua peculiare concezione dell'esistenza si crea l'"orizzonte *fatuale*" in cui la libertà diventa un problema; secondo Jonas, nel mondo antico, in particolare nella Stoa, libertà significa indipendenza e autosufficienza, e l'"esser-lasciati-a se-stessi" è garanzia di libertà, mentre nel Cristianesimo l'uomo è «posto-su-se-stesso e insieme posto-davanti-a-Dio» (p. 374): una relazione che rimarca la sua "posizione" di "creatura" davanti a Dio e il cui capovolgimento rappresenta il male, che d'altra parte solleva il problema della predistinazione e quello della teodicea, ignoti al mondo antico.

Infine Gerhard Krüger (*Über Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und Bösen*) e Walter Bröcker (*Das Problem von Freiheit und Grund bei Leibniz und seinen Nachfolgern*) hanno sostenuto che il ruolo teoretico-sistematico della libertà e del male è ormai diventato costitutivo della filosofia e dell'antropologia moderne, sia che articolino l'opposizione tra appetito (pulsioni naturali) e intelletto, sia che spieghino la *ratio* (il *Grund*) dell'individuo e del male nel fatto che Dio è il fondamento della sola sua *esistenza* (la sua possibilità come *essenza* è qualcosa di increato e riposa nella mente divina) e che il male commesso dall'individuo è solo permesso da Dio, in quanto inseparabile dall'esistenza di un mondo finito.

Come si può ricavare da questi cenni essenziali, per l'ampio spettro tematico e metodologico dei saggi di approfondimento e di contestualizzazione e per la pubblicazione di importanti contributi testuali, il volume offre una prospettiva storiografica per vari aspetti nuova del ruolo critico svolto nel Novecento dal pensiero di Schelling, che recupera momenti speculativi essenziali riallacciandosi all'origine della tradizione occidentale, poi messa in ombra dall'imporsi del paradigma della scienza moderna. Questa silloge porta nuove, significative testimonianze anche sul modo con cui Heidegger si riappropriò criticamente della tradizione metafisica e sullo svolgimento nient'affatto lineare del suo pensiero all'epoca della *Kehre*.

Gian Franco Frigo*

* gian.franco.frigo@unipd.it; professore associato nell'Università di Padova.

Amartya Sen, *The idea of justice*, Allen Lane, 2009, pp. 468, £ 8.83

«Despite its own intellectual interest, the question 'what is a just society?' is not, I have argued, a good starting-point for a useful theory of justice» (p. 105). Con queste parole, a quasi quarant'anni dalla pubblicazione di *A Theory of Justice* di Rawls, Sen propone una critica sistematica dell'opera ormai classica che ha caratterizzato il dibattito filosofico politico e anzi ha, a detta di molti, determinato la rinascita della filosofia politica dagli anni '70 in poi del Novecento. In *The Idea of Justice*, di cui è uscita recentemente la traduzione italiana (a cura di Luca Vanni, Mondadori, 2011, pp. 457, euro 22), si respira fin dal titolo l'atmosfera di un superamento. All'opera di Rawls non sono mai state risparmiate critiche, ma ora Sen non si limita a discutere alcuni aspetti della teoria rawlsiana, come peraltro ha fatto per gran parte del suo percorso intellettuale; ne espone invece i problemi irrisolti, ne colpisce i fondamenti, ne mette in dubbio i presupposti, raccogliendo in un'opera di vasto respiro le varie riserve avanzate negli anni e approdando a un giudizio globale apparentemente definitivo, con l'invito a proseguire oltre Rawls.

Sen considera fondamentale il fallimento della teoria rawlsiana prima di tutto perché il metodo della posizione originaria non raggiunge l'obiettivo di portare alla scelta di un unico insieme di principi di giustizia che possa ricomprendere la pluralità dei punti di vista (ragionevoli) sulla giustizia esistenti in una società, o anche soltanto nella comunità scientifica. La pluralità, non delle concezioni del bene ma degli stessi principi di giustizia, è irriducibile, e rimane perciò un imprescindibile dato di fatto, sul quale la teoria rawlsiana non riesce a costruire. Sen illustra l'irriducibilità delle istanze di giustizia con l'esempio dei tre ragazzi e il flauto. Anne lo reclama perché lo sa veramente suonare, Bob perché è povero e privo di giocattoli, Carla perché lo merita in virtù del lavoro con cui lo ha costruito. Le ragioni dei tre ragazzi rappresentano i punti di vista sulla giustizia rispettivamente di utilitarismo, egalitarismo economico e libertarismo. Pur presupponendo una convergenza di punti di vista su ciò che è vantaggioso (il flauto), sembra impossibile individuare un insieme di principi di giustizia che possa ragionevolmente dirsi prioritario rispetto agli altri da un punto di vista imparziale.

Mentre l'irriducibile pluralità dei principi di giustizia non è in sé un limite per la costruzione di società meno ingiuste, essa, argomenta Sen, è un problema per la teoria rawlsiana, che mira a disegnare la struttura istituzionale atta a realizzare i principi di giustizia. Il grave limite della teoria rawlsiana è insomma il tentativo di risolvere il problema della giustizia con l'architettura istituzionale. Con questo rilievo, Sen mette in discussione il tipo stesso d'indagine rawlsiana, che punterebbe all'individuazione di un sistema istituzionale perfetto («perfectly just societies» o «perfectly just arrangements»), e che ci lascia il compito di far poi dipendere dal confronto con tale sistema la valutazione delle riforme nelle società reali. Sen definisce questo tipo di approccio «transcendental institutionalism», e lo contrappone al tipo di indagine ch'egli propone, il «realization-focused comparison», che permette da una parte la valutazione di stati di cose imperfetti, e i progressi parziali verso la giustizia, dall'altra la considerazione della realtà del comportamento individuale. Un difetto dell'indagine rawlsiana sarebbe invece di guardare alle istituzioni più che ai comportamenti, e di ridurre il comportamento corretto a conseguenza non problematica della funzionalità istituzionale. Riguardo al comportamento individuale, mancherebbe infatti in Rawls un tentativo di combinare il disegno istituzionale con il formarsi di un comportamento adatto alle istituzioni.

Secondo Sen i due tipi di indagine, «transcendental institutionalism» e «realization-focused comparison», non sono né compatibili né complementari, e soltanto il se-

condo, che guarda alle realizzazioni sociali dei principi di giustizia, può confrontare questi ultimi e valutarne le conseguenze, producendo una scala di alternative realizzabili (dalla migliore alla peggiore secondo priorità di giustizia), come infatti si fa nell'ambito della *Social choice theory*. Che ragionare sulla società perfetta sia d'aiuto nel paragone tra stati di cose realizzabili è un'illusione, sebbene piuttosto radicata nella filosofia politica. Il procedimento del «transcendental institutionalism» non è né «sufficiente» né «necessario» per valutare stati di cose attuali o realizzabili; è semplicemente ridondante.

La teoria rawlsiana della giustizia non è l'unica vittima del rasoio di Sen: un'intera tradizione, moderna e contemporanea, contrattualista e non, e che comprende anche il grande padre Hobbes, sembra fallire il compito di guardare alla realtà e di scegliere tra sistemi reali di organizzazione pubblica, tra sistemi nei quali la giustizia perde terreno e sistemi nei quali si estende, mancando dunque l'occasione di essere una guida per la legislazione. In particolare, Sen ci trasmette un'idea ristretta di contrattualismo, che porta soltanto a un insieme ordinato di principi di giustizia o a un contratto specifico. Egli, ad es., non considera contrattualista Scanlon, che pure si autodefinisce così. «Scanlon's reason for calling his approach 'contractualist' (which does not, I think, help to bring out his difference with the contractarian mode of thinking) is, as he explains, his use of 'the idea of a shared willingness to modify our private demands in order to find a basis of justification that others also have reason to accept'». (pp. 199-200). Sen situa invece le proprie argomentazioni in quella tradizione di pensiero politico che da Condorcet e Smith conduce a Bentham, Stuart Mill e Marx, fino alla contemporanea *Social choice theory*. Nel qualificare la sua posizione, non manca di prendere le distanze dalla *Rational choice theory* e dal suo asfittico concetto di interesse individuale: «Being considerate of the desires and pursuits of others need not be seen as a violation of rationality» (p. 192). In questo modo Sen critica l'individuo moderatamente egoista, o comunque non interessato al benessere dell'altro, di Rawls. Pur sottolineando la ridondanza del «transcendental institutionalism» e dell'idea di contratto, d'altra parte, Sen si riconosce nel modello di ragione pubblica, comune a Smith, Habermas e Rawls, necessario alla funzionalità democratica e al perseguimento della giustizia. Insiste, cioè, sul fatto che l'indagine politica conduca a scegliere alternative che sopravvivono all'esame critico di una ragione illuministicamente intesa. E per lo sviluppo della ragione pubblica le alternative reali, flessibili, plurali, parziali, offerte dall'indagine della *Social choice theory*, una teoria che ammette l'incompletezza (per esempio può rinunciare a una completa gerarchia dei principi di giustizia), sono più chiare e adatte al dibattito di quanto non sia la visione della società perfetta offerta da Rawls.

Il «transcendental institutionalism» rawlsiano sembra particolarmente inadatto, sia nella visione dei rapporti internazionali, sia nella visione dei rapporti tra persone di culture diverse, a confrontarsi con i problemi di un mondo che va globalizzandosi, nel quale gli individui si riconoscono al di là dell'appartenenza nazionale. Nel considerare i rapporti internazionali (concetto già di per sé antiquato), la teoria di Rawls sembra soffrire del limite dell'antico schema contrattualista: davanti ai problemi di giustizia globale, e qui Sen si riferisce in particolare all'interpretazione di Nagel, è rinunciataria, non potendo fare a meno del fondamentale ma lontano o utopistico presupposto di uno Stato sovrano mondiale. In almeno due sensi, poi, la teoria rawlsiana non è abbastanza aperta: per la possibile ristrettezza di vedute degli attori in gioco, il «parochialism of local perspectives», dovuta al fatto che la valutazione di uno stato di cose viene programmaticamente limitata ai membri interni a una certa società, e per la chiusura me-

toдика al mondo esterno, che non prevede di misurare l'impatto esterno delle scelte interne a una determinata società, ignorando la stretta connessione delle varie aree del mondo.

Al metodo della posizione originaria, che Rawls aveva limitato ai soggetti di un solo Stato («polity») pur cercando poi di ampliare la prospettiva in *The Law of Peoples*, Sen contrappone allora lo spettatore imparziale di Smith, una voce esterna a una determinata società, che può contribuire a vederne criticamente i comportamenti e i valori inveterati dalla tradizione, e a superare l'inevitabile illusione sulla realtà che gli individui si creano a seconda della posizione che occupano nella società di appartenenza e dalla quale sono indotti ad accettare l'inaccettabile. Così la prospettiva astratta ma "chiusa" della posizione originaria verrebbe sostituita da un più realistico confronto tra soluzioni imperfette adottate in varie società, soluzioni le quali, non ricoprendo altro che una funzione di confronto, «a device for critical scrutiny and public discussion» (p. 135), non devono necessariamente fondarsi sulla problematica unanimità di una posizione originaria.

Mentre Sen considera la riduzione a un unico insieme di principi di giustizia un serio limite della teoria rawlsiana, sembra vedere la propria teoria delle *capabilities*, che misura la giustizia sugli effettivi risultati sociali (*functioning*), dipendenti non tanto da un certo disegno istituzionale ma da reali opportunità (*capabilities*), come uno sviluppo rispetto ai beni primari rawlsiani. Negli anni '80 e '90, a partire dalla comunicazione seniana del 1979, *Equality of What?*, Sen e Rawls si confrontarono sul concetto di *capabilities*, da Sen definite come le situazioni personali e ambientali che intervengono nel tentativo di un individuo di convertire i beni primari (quei beni definibili *all-purpose*, come per esempio il reddito) in acquisizioni reali, caratterizzanti il suo piano di vita. Spostare l'attenzione sulle *capabilities* significa osservare, ad esempio, le variazioni di povertà, o il divario tra povertà e benessere che troviamo in diversi gruppi nonostante l'accesso alle stesse risorse in termini quantitativi. Oggi è acceso il dibattito tra sostenitori dei beni primari e/o delle *capabilities* come misura della giustizia, sia per stabilire la relazione tra i due approcci, di reciproca esclusione o complementarietà, sia per stabilire quale approccio sia più adatto a distribuire in modo equo i beni sociali, come per esempio le cure mediche e l'istruzione, soprattutto in quei casi, come la disabilità permanente, che cadono fuori dalla teoria rawlsiana. Sen sottolinea che il *capability approach* permette anche la valutazione della distribuzione delle opportunità all'interno della famiglia, attraverso l'analisi e il confronto di parametri come mortalità e vulnerabilità, rispettivamente maschili e femminili, alle malattie.

Sen illustra la maggiore efficienza del «realization-focused comparison» ricorrendo a esempi come la schiavitù e la fame, cioè a fenomeni profondamente deprivanti dei diritti e della vita, che richiedono soluzione prioritaria. La maggior parte dell'opera si occupa della riduzione dello svantaggio, cioè di equità. Quando si confronta con le grandi tradizioni del pensiero politico, però, Sen sembra dare lo stesso significato a "equo" e "imparziale". Così può dire che le diverse ragioni dei tre ragazzi che aspirano allo stesso flauto sono irriducibili da un punto di vista imparziale. Ma, potremmo obiettare, se utilitarismo e libertarismo possono assurgere a una forma di imparzialità, soltanto l'egalitarismo economico sembra teso a ridurre lo svantaggio individuale, ed essere equo in questo senso. Parlando della soluzione di ingiustizie manifeste, come la fame e la schiavitù, e facendo riferimento a sue ricerche precedenti, nelle quali dimostrava che nel suo Paese, l'India, ondate di fame non erano state determinate da effettiva scarsità di cibo, e quindi potevano essere affrontate con mezzi modesti, Sen sottolinea che cambiamenti cruciali nella qualità della vita di interi gruppi sono realizzabili

senza profondi mutamenti strutturali. Potremmo aggiungere che anche molti casi di schiavitù si potrebbero facilmente risolvere, soprattutto laddove esista un forte iato tra la forma istituzionale e la pratica sociale, senza apportare profonde alterazioni alle strutture istituzionali. Non c'è ragione di credere che Sen disconosca l'importanza delle istituzioni nella lotta alle varie ingiustizie, anche se tutto il problema rimane in secondo piano in un'opera volta alla concretezza.

The Idea of Justice è a ragione considerata un'opera importante, oltre che di piacevole lettura, per l'ampio spettro dei problemi discussi, per la vastità dei riferimenti culturali sia occidentali sia orientali, per il richiamo ai problemi odierni, soprattutto di portata mondiale, più scottanti, e anche per l'attacco frontale, a tratti persuasivo, alla filosofia politica di Rawls. Al lettore, posto di fronte al dibattito sull'equità di beni primari e *capabilities* e alla prospettiva globale dell'opera di Sen, sembra di intraprendere un viaggio, dal mondo del pressappoco rawlsiano all'universo della precisione seniano. Tuttavia non si profila in quest'opera un programma politico, se non la fiducia in quella ragione pubblica che, confrontando stati di cose e tentando la risoluzione dei problemi per mezzo di accordi parziali, sostanzia la democrazia. A questa democrazia il *capability approach*, non prendendo posizione su come distribuire i beni sociali e senza proporre disegni istituzionali, fornirebbe tutte le informazioni necessarie, sui relativi vantaggi e svantaggi individuali, per ridurre le ingiustizie esistenti. Sen ci propone un'alternativa alla teoria rawlsiana, un'alternativa ancora da rifinire, ma che promette maggiore concretezza, sebbene con ambizioni apparentemente più moderate. Rimane la domanda se nello scarto tra l'obiettivo di sollevare i diseredati dall'abisso della miseria e l'obiettivo di realizzare il sistema nel quale l'ultima posizione della scala sociale si troverebbe nelle condizioni migliori che in qualunque altro sistema, non si sia rinunciato a qualche ambizione di troppo.

Gabriella Lamonica*

Histories of scientific observation, edited by Lorraine Daston and Elizabeth Lunbeck, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2011, pp. 460, ill.; \$ 27.50.

Raramente il titolo illustra bene l'intenzionalità teorica di un libro come accade in questo volume collettaneo edito da due nomi noti dell'epistemologia storica e costruito grazie alla collaborazione di altri quindici studiosi. Esso adotta infatti un'intitolazione brevissima quanto chiara nella declinazione dei termini («storie», al plurale) e netta nella scelta del campo d'indagine: l'«osservazione», distinta sia dall'«esperienza» sia dalla generica sensibilità. Vedremo se e quanto il corpo del libro corrisponda a tale progettualità.

L'«osservazione osservata» – alla quale le curatrici dedicano il saggio introduttivo – si rivela genere epistemico, categoria teorica e pratica universalmente diffusa nelle scienze moderne. Essa educa la percezione, calibra il giudizio, pone la base dell'indagine scientifica e del pensiero collettivo, sceglie ed è sostenuta da una quantità di strumenti che costruiscono visibilità, permanenza e concretezza del suo oggetto. Eppure manca una storia (al singolare) dell'osservazione, quasi che sia impossibile separarla dalla storia della scienza *tout court*. Fra Otto e Novecento scienza e filosofia della scienza hanno in verità contrapposto (anziché distinto) osservazione ed esperienza, pe-

* gabrilamonica@gmail.com; cultore in Filosofia della politica nell'Università di Cagliari.

nalizzando in genere la prima (passiva e subordinata), rispetto alla seconda (attiva e creativa). Secondo Daston e Lunbeck ciò non ha rispondenza nella pratica scientifica e trova invece fondamento tutto ideologico nell'idea che il processo osservativo debba essere, in quanto elemento basilare della scienza, libero da «contaminazioni» teoriche, pena la diffusione di pericoloso relativismo. In realtà l'associazione osservazione/esperienza (quasi inesistente in epoca medievale) si propone e si consolida a partire dall'ultimo Cinquecento sino alla fine della modernità, quando l'osservazione fonde in modo sorprendentemente ricco percezione, giudizio, memoria e ragionamento. L'ambizione del volume è inaugurare un campo di ricerca con «storie» di osservazione scientifica che collegano un arco cronologico d'ampiezza impressionante (VI-XX secc.) e attraversano ambiti multidisciplinari, dalla medicina alla fotografia, dalla storia naturale all'economia, dalla psicologia alla fisica, dall'astronomia alla matematica. Saranno dunque la raccolta e la coordinazione dei numerosi casi ad indicare come e quanto l'osservazione richieda allenamento del corpo e della mente, sviluppi tecniche e dispositivi, elabori canonici di evidenza, implichi procedure di descrizione e visualizzazione e s'impongano infine per forme di comunicazione e diffusione.

La prima parte del volume ospita tre saggi «programmatici», che illustrano l'origine, l'emergere e il consolidarsi di una molteplicità di modi dell'osservare. Nel medioevo (Katharine Park) spazio per la ricognizione diretta e sensibile esiste per ciò che già non è stato affrontato nell'antichità (ma la scelta di escludere quest'ultima dalla disamina non è in effetti esplicitamente argomentata). L'osservazione è un insieme di pratiche, che coinvolgono il vedere e l'attendere, ma restano singolari e occasionali, suscitando raramente riflessione su una distinta forma di conoscenza. Cura e diligenza costituiscono l'abito dell'osservatore e forte resta la connessione fra osservazione e osservanza (di precetti e regole). Il concetto evolve fra il VI e il XV secolo nei due contesti fondamentali del monastero e della città, si espone alle influenze arabe e si traduce in nuove forme di pratica (innanzi tutto nei campi medico e astronomico). Si consolida in parallelo la distinzione con la conoscenza esperienziale, che procede invece per tentativo ed errore.

Dal tardo XV alla metà del XVII secolo (Gianna Pomata) processi intellettuali diversi e interconnessi concorrono alla costituzione della categoria. La tradizione astronomica indica la via della serialità e della matematizzazione; in medicina il neoippocratismo traccia una distinzione netta fra l'osservazione e la teoria; il diffuso «addestramento» filologico dispone all'esatta identificazione delle fonti; dall'uso preciso degli strumenti testuali viene la padronanza della complessità nei testi e nelle cose. Nuove e diverse pratiche osservative emergono in ogni ambito a ritmo prima sconosciuto, tuttavia le parole che le indicano sono ancora usate disordinatamente. I termini chiave restano *experimentum* e *experientia*: *observatio* entra nei dizionari filosofici solo nel Settecento, ma emergono e proliferano le *observationes*. A metà del XVI secolo accelera il riconoscimento dell'osservazione come categoria epistemologica e genere testuale, nonché la costituzione di una comunità che vi si riconosce. L'*observatio* è comportamento regolato da un codice e in quanto tale è distinta dall'*experientia*, accessibile a chiunque. Essa richiede l'osservatore diligente, che infatti disprezza l'*empiricus* e sa provare l'attendibilità delle *observationes* proprie come di quelle recepite dalla tradizione e dai contemporanei. Persino le diverse scelte tipografiche (di collocazione e corpo) ne enfatizzano la separazione dal commento. È una nuova forma di conoscenza per casi particolari raccolti nella pratica quotidiana, distinta dall'apparato dottrinale e proiettata nella dimensione ampia di una comunità ideale, che diventa reale nella condivisione della categoria e del genere epistemico fiorente, standardizzato e riconoscibi-

le. Nella prima metà del XVII secolo il successo di pubblico delle raccolte di *observations* precede il riconoscimento di questa forma come mezzo primario di circolazione delle informazioni, veicolo per eccellenza dell'empirismo erudito che collega gli intellettuali europei al di là di divisioni disciplinari, filosofiche e religiose. Nella seconda metà del Seicento, l'osservazione sintetizza un formato di conoscenza che è anche missione e modello di vita, indica una precisa attività cognitiva, moltiplica gli strumenti, diversifica le pratiche, si svolge in luoghi specializzati e si riconosce esplicitamente in un genere comunicativo specifico.

Durante il secolo successivo (Lorraine Daston) pratica, parola e idea sono infine stabilite, al pari di ciò che costituisce e definisce la comunità degli osservatori dispersi nel tempo e nello spazio, eppure comunicanti attraverso le pubblicazioni, le reti e gli epistolari. L'esperimento perde la dimensione tradizionale di tentativo più o meno casuale e con esso l'osservazione s'intreccia, in un complesso rapporto di causa/effetto, molto più di quanto non sia accaduto nelle epoche precedenti. Altrettanto avviene nei confronti delle congetture, con le quali l'osservazione stabilisce un'interazione positiva: non si osserva in modo pregiudiziale, ma non si osserva affatto se non si è sorretti da un'idea. Tanto si amplia l'osservazione (che diventa logica della scoperta e della prova), altrettanto si restringe l'esperimento, che si specifica nell'intervento umano, accuratamente progettato sul corso ordinario della natura. L'esplosione dell'attività osservativa impone d'altra parte un'azione forte di coordinazione degli osservatori, di standardizzazione dei trattamenti e degli strumenti (dal microscopio al giornale di laboratorio) per rendere correlabili i risultati. Ripetitiva e collettiva, l'osservazione potenzia l'esigenza di sintetizzare gli esiti del singolo e integrare i *reports* che giungono dalla comunità.

Park, Pomata e Daston tentano dunque proprio quella «storia» (al singolare) dell'osservazione scientifica che, esclusa dal titolo del volume, costringe – come si vede – a schematizzazioni di non poco conto su periodi storici o d'eccezionale ampiezza (come il medioevo) o notoriamente plurali e complessi, come la prima e la seconda modernità. Le ricostruzioni sono infatti inevitabilmente sorrette da casi confortanti (ai quali lo specialista potrebbe contrapporre situazioni altrettanto rilevanti quanto conflittuali), da luoghi comuni (Spallanzani campione dell'osservazione reiterata e puntuale) o da accostamenti arrischiati (come paragonare il *notebook* di John Locke e il giornale compilato da Horace-Bénédict de Saussure durante la sfida che, a fine Settecento, lo porta in cima al Monte Bianco?).

Alle «storie» (al plurale) tornano invece le sezioni II-V, che affrontano aspetti specifici dell'osservazione attraverso la disamina di singoli autori ed eventi. La parte II («Observing and believing: evidence») illustra cosa regoli l'affidabilità dell'osservazione, come si determini l'evidenza dell'osservato e cosa fondi la credibilità dell'osservatore. Gli ambiti disciplinari prescelti sono la medicina, la storia naturale e la fisica; i tre casi di studio corrispondenti saltano dagli esponenti della scuola medica galileiana allo zoologo ed evoluzionista russo Nikolai Petrovich Vagner (1829-1909) per concludere con le tecniche di visualizzazione dei moti browniani in Jean Perrin (1870-1942).

La parte III («Observing in new ways: techniques») ha per oggetto dichiarato l'evoluzione delle tecniche che fanno emergere e rendono osservabile l'invisibile e/o l'effimero. Di nuovo, e forse in modo ancor più sconcertante per lo specialista di singole epoche e settori, i saggi affiancano personaggi e contesti diversissimi. Essi si aprono invero a una molteplicità di interrogativi e presto si autonomizzano dal tema che intitola la sezione. Nel caso dello studio sulla fecondazione «invisibile» degli anfibi

(XVII-XVIII secc.), per es., si aggiungono problemi di *authorship*, si torna al rapporto osservazione/teoria e si affronta il ruolo dei giornali di laboratorio. Tutt'altra è l'osservazione in ambito economico, dove diventa sempre più forte il rapporto con l'elaborazione statistica e matematica dei dati, eppure c'è spazio anche per analogie inattese con le scienze naturali, proprio nella gestione dei quaderni di appunti e riflessioni. Difficile è invece definire tecnica di osservazione la visione stroboscopica. Essa introduce piuttosto il soggetto più generale dell'allucinazione, vale a dire della percezione senza stimolo, che si collega evidentemente al tema dell'affidabilità ed evidenza dell'oggetto osservato, discusso nella parte precedente del volume. Tecniche e strumenti cambiano di necessità quando dall'osservazione del mondo esterno si passa a pensieri e sensazioni. Ma non solo. Se la tecnica di osservazione analitica è quella dell'empatia, evanescente si fa la distinzione fra scienza e sentimento.

La parte IV («Observing new things: objects») affronta oggetti «nuovi», che richiedono l'abilità del ricercatore, esperto di dispositivi e procedure per catturarli e stabilire la loro realtà. E tale è senz'altro l'immagine fotografica, che rappresenta la materialità, senza possederla, e la conferisce a ciò che non l'ha. Sorprendentemente vicino è il caso dell'osservazione delle emozioni attraverso loro indicatori fisici, specifici strumenti o infine individui/cavia con i quali si dissolve la frattura soggetto/oggetto, che pur sembrava elemento costitutivo di qualunque osservazione. La cosa si applica in modo meno convincente all'osservazione nelle scienze sociali (con Frédéric Le Play – 1806-1882) e in economia (il caso della Nigeria contemporanea), discipline già affrontate con altre esemplificazioni nelle parti precedenti. Non è «nuovo» l'oggetto, evidentemente, ma la prospettiva storiografica che studia la categoria epistemologica in un contesto diverso da quello consueto delle scienze naturali o fisico-matematiche.

L'ultima sezione riprende il tema delle comunità reali o virtuali degli osservatori («Observing together: communities»). Per caso o per intenzione, personaggi e fenomeni qui analizzati appartengono solo all'ultima età moderna, alle scienze naturali e ai generi epistemici variamente connessi alle istituzioni accademiche. La vicenda del botanico e classificatore José Celestino Mutis (1732-1808) mostra l'insussistenza del luogo comune dell'osservazione come pratica che esclude dal mondo e chiude nella solitudine. Per contro, la classificazione richiede serialità, confronto e dibattito, collaborazione e coordinazione fra specialisti diversi (naturalisti, ma anche artisti, viaggiatori, funzionari dello stato, ecc.). Pubblicazioni, corrispondenze e, ancor più, immagini abbattono temporalità e geografia dell'osservazione, rendono globalmente visibile la natura quanto separano i suoi abitanti dalle caratteristiche del loro ambiente e ne rendono invisibili alcuni tratti. Ritorna la questione del cosa e come si passi dalla molteplicità dei tanti particolari all'unicità del generale. La comunità (accademica o redazionale) richiede commensurabilità dei dati e quindi standardizzazione nella loro produzione, nonché dominio di generi letterari «intermedi» (tabelle, questionari, ecc.) che consentono poi di costruire l'osservazione generale o di selezionare il caso esemplare.

I quindici saggi, di cui s'è data qui rapidamente notizia, risultano assai vari per stile e modelli storiografici adottati. In genere le ricostruzioni di «microstoria» risultano più solide rispetto alle rassegne di maggior ampiezza, disinvolve nell'uso delle fonti, scontate nei giudizi e assai «selettive» nella scelta dei riferimenti di letteratura secondaria. Contrasta con l'organizzazione cronologica della prima parte, introduttiva e programmatica, l'impianto tematico di queste sezioni che accostano periodi storici diversissimi. La scelta sarebbe comunque legittima, se davvero la comunità d'argomenti superasse l'eterogeneità spazio-temporale dei contesti e potesse farli dialogare sulle stesse categorie di metodo, pratica ed episteme. Ma così, per lo più, non appare allo stori-

co. Si nota inoltre una scarsa corrispondenza fra l'arco cronologico proposto nella prima parte e queste sezioni, dove è assente il medioevo e maggioritaria è la contemporaneità, di fatto non considerata né nell'introduzione al volume né nei saggi programmatici di Park, Pomata e Daston.

*Maria Teresa Monti**

* mariateresa.monti@lett.unipmn.it; professore di Storia della scienza nell'Università Piemonte Orientale.