10 – 2, 2022

ISSN 2284-2918

Thaumàzein

Θαυμάζειν

Rivista di Filosofia

COSMOLOGIA FILOSOFICA
PHILOSOPHICAL COSMOLOGY

***Thaumàzein* – Rivista di Filosofia**
ISSN: 2284-2918

Thaumàzein is an open-access journal of philosophy and uses **double-blind peer review** in order to ensure and to improve the quality of philosophical discussion. *Thaumàzein* promotes special issues on topics of particular relevance in the philosophical debates. Founded in 2012, it is an international journal of biannual publication.

DOI® NUMBER
Each paper published in *Thaumàzein* is assigned a DOI® number.

Scientific Magazine classified for ANVUR
Indexed in ERIH PLUS

Cover image: Photo by Yash Raut on Unsplash

Editor-in-Chief
Guido Cusinato

Directive Committee
Isabella Adinolfi, Arianna Fermani, Alessandra Fussi (essay section editor), Donatella Pagliacci, Davide Poggi, Vallori Rasini, Marco Russo, Alessandro Stavru, Fiorenza Toccafondi, Luca Valera

Editorial Board
Damir Barbarić, Mirko Di Bernardo, Marcelo Boeri, John Cutting, Antonio Da Re, Roberta De Monticelli, Anna Donise, Cinzia Ferrini, Elio Franzini, Shaun Gallagher, Roberta Guccinelli, Christoph Horn, Joel Krueger, Roberta Lanfredini, Federico Leoni, Enrica Lisciani Petrini, Mauro Magatti, Paolo Augusto Masullo (†), Maurizio Migliori, Luigina Mortari, Linda M. Napolitano Valditara, Riccardo Panattoni, Claudio Paolucci, Elena Pulcini (†), Massimo Recalcati, Rocco Ronchi, Emidio Spinelli, Holmer Steinfath, Salvatore Tedesco, Franco Trabattoni, Íngrid Vendrell Ferran, Dan Zahavi, Wei Zhang

Editorial Team
Rie Shibuya (editorial coordinator)
Nicolò Bortolaso (editorial graphic designer)
Stefania Corradi (website manager)
Valerio Baccaro, Alessandro Melioli, Andrea Mina, Giacomo Pezzano, Giuliana Romeo, Cinzia Ruggeri, Alessio Ruggiero, Paolo Vanini

Thaumàzein — Volume 10, Issue 2, 2022

Cosmologia filosofica
Philosophical Cosmology

Edited by
Marco Russo

© 2022 Thaumàzein
10.13136/thau.v10i2

Creative Commons 4.0

Table of Contents

SPECIAL ISSUE

COSMOLOGIA FILOSOFICA / PHILOSOPHICAL COSMOLOGY

Marco Russo
Introduction
Towards a philosophical cosmology 9

PARTE I
PROSPETTIVE ANTICHE E MODERNE

Federico Casella
Il cosmo come mezzo, il cosmo come fine:
il Timeo *di Platone, Empedocle e Aristotele sulla relazione*
tra macrocosmo e microcosmo 24

Enrico Volpe
La problematica natura onto-teologica del cosmo
in Numenio di Apamea 46

Max Wade
Eriugena on the eternity and creation of the world 67

Antonella Del Prete
La vita divina degli astri.
Cosmologia e fisica in Giordano Bruno 91

Sean Gaston
The concept of world and the American Revolution 113

PARTE II
PROSPETTIVE CONTEMPORANEE

Giulia Schettino
The challenge of relativistic cosmology to describe the universe 135

Luigi Laino
Il mondo locale: l'esperienza dell'osservatore fra fisica relativistica e neuroscienze 160

Alain Beaulieu
The role of Poincaré's study of the celestial mechanics in the development of Deleuze and Guattari's chaosmological thinking 185

Roberto Terzi
Idea, orizzonte, totalità: verso una cosmologia fenomenologica 207

Karel Novotný
L'espace comme visage de la nature? En marge des cosmologies phénoménologiques 234

Paola Pazienti
La fine del mondo. Orizzonte e fondamento nell'ontologia indiretta di Merleau-Ponty 253

Tommaso Morawski
Regimi geoscopici. Appunti per una tecno-estetica della visione terrestre 274

Matteo Vegetti
L'ultima rivoluzione spaziale globale. Il mondo nell'epoca delle imprese cosmonautiche 295

Anna Nutini
Come il cosmo finì per diventare abisso:
horror fati *e rottura rivoluzionaria nella lettura*
*benjaminiana dell'*Eternité par les astres *di Blanqui* 315

ESSAYS / SAGGI LIBERI

Paolo Godani
La natura delle cose singolari in Spinoza 338

Iacopo Chiaravalli
Il sole al tramonto:
Brecht nelle tesi Sul concetto di storia *di Benjamin* 357

SPECIAL ISSUE

COSMOLOGIA FILOSOFICA / PHILOSOPHICAL COSMOLOGY

Marco Russo

INTRODUCTION
TOWARDS A PHILOSOPHICAL COSMOLOGY

Table of Contents: *1. Heaven and earth; 2. Cosmonomy; 3. The end of the cosmos; 4. Global linear thinking; 5. Philosophical cosmology today: this issue.*

1. Heaven and earth

Globalisation is about the worldwide dimension and interconnectedness of phenomena. That is why we talk so much about the world today, essentially meaning the globe. When we want to understand extraterrestrial space, however, we prefer to speak of the universe. Cosmology is precisely the study of the physical structure and evolution of the universe. This study also presents several typically philosophical themes, for instance the nature of time, space, and basic entities; the relationship between ontology and epistemology, between large and small scales; why there is something instead of nothing; and why there was the "fine-tuning" of cosmic parameters that generated life [Chamcham *et al*., 2017]. These issues derive from the particularity of the universe, which is the totality of everything that exists physically, and is given all at once; therefore, it is not possible to perform experiments on it, as if it could put us on the outside of it; it is something that lies on the borderline between empirical data and theoretical speculation [Castellani 2017]. Perhaps this is why when scholars popularise cosmology, they happily make references to mythical cosmographies or ancient philosophers.

Despite the distinction between globe and cosmos, common usage tends to overlap the two. Depending on the circumstances, by world we mean the astronomical universe or certain microspheres (the world of animals, the "world of Sophia") or even the human sphere, i.e., the one most absorbed in the game of life, completely unconcerned with what is happening in the sky, in accordance with the sentence *quod supra nos*

nihil ad nos, attributed as much to Socrates as to Epicurus. So, what are we talking about when we talk about the world?

Some semantic indicators come in handy; they do not eliminate ambiguity, but rather confirm that it is constitutive, and as such must be addressed. First of all, it must be noted that in ancient and modern evidence 'world' has a dual matrix, temporal and spatial. In a temporal sense, it indicates something like age, duration, epoch (let us call it world A); in a spatial sense, it indicates something like the region of all regions, the universe or, again, the set of things that concern man, the earth (let us call it world B). «Since World A is something in time and World B something in space, it is not immediately easy to see the semantic trunk from which two such different branches have grown. But the very form of the word provides a probable clue. [...] Just as World B is the region that includes all other regions, so World A, in the sense we are considering, is the state of affairs that includes all other states of affairs; the overall human situation, hence the common lot, the way things go. Things or Life would often translate it» [Lewis 1959, 102; 105].

We now come to *kosmos*, the word that, together with *logos*, constitutes the privileged key to Greek thought [Kranz 1955, 7]. The word, derived perhaps from an Indo-European root **kes* that refers to the idea of order, indicates something balanced and beautifully shaped. Some texts from the pre-Socratic period mark the cosmological turn. For example: «Pythagoras was the first to call what surrounds all things 'kosmos' (i.e. a beautiful organised whole) because of the order (*taxis*) that is found there» [Laks & Most 2016, IV, 111; DK14 B 21]; «this world order (*kosmos*), the same for all, none of the gods or humans made it, but it always was and is and will be: fire ever-living, kindled in measures and extinguished in measures» [Laks & Most 2016, III, 179; DK22 B30]. Plato and Aristotle were to canonise, in an interweaving of speculative, ethical and astronomical values, this idea of an ordered totality, valid for all and self-consistent. The Latins usually translated *kosmos* with *mundus*, a term that perhaps has an autonomous derivation [Dognini 2002, 86-93] and indicated the celestial vault, with a definite aesthetic value. A possible Indo-European root of **mundu*s has been hypothesised [Rossi 2002, 54] related to the Sanskrit *mandala*, i.e., circle indicating the covering disc of the sky and the sacred space in

which the necromancer performs his spells in contact with the world of the dead.

To this prevailing spatial semantic axis is added the temporal axis of the Greek *aion*, which indicates duration, fullness of life, age in the sense of growth and maximum development of something. Projected on a cosmic level, it indicates eternity, the infinite time in which the events of individual things and their definite time (*chronos*) unfold. This temporal side of the world is evidently preserved in the Germanic words *Welt* and *world* (compound of **veraz*, i.e., *vir,* man, and *alere*, to grow), which indicate humanity marked by ages and generations [Milani 2002, 169-170]. The Vulgate translates *aion* with *saeculum* and sometimes with *mundus*. This is attributable to a distancing, if not derogatory, attitude that is accentuated in the early Latin Church fathers, who tend to favour *saeculum* to translate the notion of the world, thereby emphasising its contingent and seductive aspect [Kranz 1955, 107-108]: he who loves the world too much turns away from God.

The semantic framework still records two terms, *oikoumene,* from *oikein* (to inhabit) since Homer meant the world inhabited by men, and as such the term has a distinct geographical significance linked to the physicality of the earth. The root of *oikoumene* is *oikos*, home, a space in which one lives. In many ancient Indo-European languages, this meaning of the world as man's dwelling, usually located in the middle of the universe, is well attested. *Oikoumene* translates the Hebrew *tebel* (inhabited world) or *erets* (earth), commonly used in the Old Testament. Latin generally uses *orbis terrarum* or *orbis terrae*, which soon also takes on a political sense often used to indicate the organised and administered world, perhaps to mark the difference with the barbarian peoples [Bearzot 1998, 97].

Not usually reported in lexicons, there is a further term that is an integral part of the concept of the world [Spitzer 1942]. *To periechon*, from the verb *periechein*, indicates what surrounds and envelopes us; it is used to mean the climate, the air, the sky, the atmosphere, the space in which one is immersed. Classical Latin does not have an equivalent term and uses a series of locutions constructed with the verb *ambire* (to turn, circulate, flow around; *ambitus* also indicates the orbit of the stars), and later with *amplectere*, *circumfundere*, *coercere*, *continere*.

This is how we arrive at the standard translation of "environment" in the various European languages.

Our brief semantic journey has shown the intertwining of sky and earth within the concept of world. The different terms emphasise particular aspects, but in a unified perspective. This is the cosmological perspective in the proper philosophical sense.

2. Cosmonomy

With the Presocratics, *kosmos* takes on a precise speculative value of the ordered totality of things, in which the destiny of each of them is inscribed. As a concept of totality, it is contiguous with other metaphysical terms concerning the fundamental determinations of reality and thought (being, nature, reality, reason). What distinguishes this concept is the reference to astronomy; the stars are physical realities requiring very long periods of observation and calculation, but they also seem to be solemn and remote entities that cast signs to be deciphered. Thus, philosophical speculation is connected to myth and prehistory. All archaic cultures have an intrinsic cosmological trait, which aims to give an overview of natural manifestations and their influence on living beings. The mythical narrative therefore presents a cosmography and a cosmogony. The myth starts from a physical-spatial correspondence between the universe and man, deriving from this the unity of origin and a network of analogies, whereby the universe is «the *form* of the whole» [Cassirer 1955, 88], a single structure qualitatively differentiated but interwoven with constant relations. The cyclical nature of astral movements provides the basic orientation in the flow of events. Feasts and rituals, the layout of streets, temples and dwellings follow this orientation. The overwhelming power of natural phenomena, sometimes destructive, sometimes beneficial, seems to have its key in the sky. Darkness and light, summer and winter, east and west, above and below: the astral rhythm ranges from biological cadences to the observation of planetary revolutions. It thus marks everyday life but also the genesis of rational thought, *theoria* as the activity of contemplating and evaluating what is far away in order to understand and assess what is near.

When we speak of the cosmos, we must consider this archaic

background; it reminds us not only of a millenary archive of experience, but also of an elementary experience that is always relevant. A common celestial quadrant highlights the most direct astronomical relationships in which the Earth is embedded; a set of circular intersections – that is, the four symmetrical points of equinoxes and solstices, the Earth's equator, the hour circle and the ecliptic – visualise the rhythmic "banding" that transforms being into happening, in a non-random sequence that detaches itself from the indistinct and forms a pattern. The quadrant shows the chasm between heaven and earth, between elementary phenomena of life and *sublime* speculations, which push the limits of thought and the visible. The chasm of physics and meta-physics characterises the primitive experience of the universe, somewhere between corporeal imagination and rational contemplation. Thus, if the poet writes *denique caelesti sumus omnes semine oriundi / omnibus ille idem Pater est* (Lucretius, *De rer. nat.* II, 991-992), we see not only the evocative force of the mythical image (heaven is the father of all things and we are the children of the stars) but the nucleus of cosmological rationality, which asks how the world is made and where it comes from, to what extent it contains things; which invisible laws support its visible signs and what signs of human reasoning can reflect them; what is the relationship between its order and the disorder and destruction that besiege things and distress men, driving them to further destruction.

With Plato and Aristotle, the theoretical canon of this rationality is formed, in which we note the effort to delineate a cosmos consistent with a set of other fundamental knowledge concerning the various spheres of reality. The structure of the cosmos must find an intimate relationship with the physiognomy of nature (space, time, movement, matter), human forms of life (rules and purposes of coexistence, individual action, production) and with that which − in order to explain phenomena − seems to transcend them, namely the dimension of the divine, of pure being, of the original *logos*. With these connotations, astronomy will become part of the *quadrivium* (along with arithmetic, geometry, and music theory), that is, a fundamental part of the education of the learned. A passage from Plato captures the tone of the ancient canon when he writes that the demiurge generated «a single, unique universe, capable, thanks to its perfection, of keeping its own company,

of needing nothing and no one else, since it was enough for it that it had familiarity and affinity with itself. This, then, was how he created it to be a blessed god» [Plato 2008, 22; *Ti.* 34b].

The canon has found numerous variants, even subversive ones, as in the case of Gnosticism, which exaggerates Christian suspicions towards the value of the cosmos, or atomism, which admits infinity, emptiness and chance, to highlight the substantial indifference between man and divinity. Neverhetless, even here the relevance of cosmology remains a necessary term of comparison, particularly for ethics and anthropology. However understood, the cosmos is not an indifferent framework for man's self-understanding and for the definition of good and evil. Therefore, an authoritative scholar has called the Western cosmological canon «cosmonomy» [Brague 1999, 224]: «for ancient man 'the starry sky above me' and 'the moral law within me' are not essentially distinct» [Brague 1999, 225]. The cosmonomic model found an influential codification in the idea of cosmic correspondence between big and small, part and whole. A very rich network of symbols and theoretical constructions accompanied this model, in a dense overlap of myth, poetry, metaphysics, physics and astronomy. Always keeping an eye on what the «wisdom of the world» [Brague 1999] can teach mortals.

3. The end of the cosmos

The cosmonomic model came to an end with the Copernican revolution, the term used to denote the birth of the scientific method, which in turn was intimately connected with the establishment of a new cosmological paradigm. In Alexander Koyré's classic words, «this scientific and philosophical revolution – it is indeed impossible to separate the philosophical from the purely scientific aspects of this process: they are interdependent and closely linked together – can be described roughly as bringing forth the destruction of the Cosmos» [Koyré 1957, 2]. The closed, ordered, hierarchical world, ranging from terrestrial imperfection to celestial perfection, is replaced by an undefined or infinite world of identical components and laws. Perfection, harmony and purpose disappear; what remains is a homogeneous and mute extension,

which no longer throws up signs if not those described by the new mathematics. The world of facts separates from the world of values; the counterintuitive universe of mathematical physics separates drastically from that of the senses and mysterious cosmic correspondences.

This diagnosis captures an essential point even if it overlooks the extraordinary variety of effects produced by the Copernican paradigm. Apart from the intellectual challenges posed by the scientific method, the paradigm introduces a new cosmological sensibility linked to the themes of the infinite, the plurality of worlds, the relativisation of perspectives, and the propulsive force of the unfinished and the unknown. Thanks to the discovery of progress, of the creative power of time, even the *revolutio,* as a perennial cyclical movement, could acquire the unprecedented significance of radical transformation. The Copernican model «was destined, more than anything else, to provide a new formula for how humans perceived themselves and their place in the universe. [...] Geocentrism, heliocentrism, and acentrism were transformed into diagrams from which man's standing in the world was to be 'read off'. This bridling of our self-understanding by the cosmological metaphor has become a commonplace in contemporary critiques of our situation» [Blumenberg 2010, 100-101].

Let us briefly examine the effects of the new paradigm through Kant, who contributed with his authority to consolidate the topos of the Copernican revolution. The reform of metaphysics achieved through the Critical Project is largely based on the great Newtonian synthesis *de mundi systemate*, from which the foundation of knowledge and its strict constraints on space, time, matter and intellectual categories are reformulated. Cosmology is a form of knowledge that goes beyond these constraints. Kant first of all sees cosmology as a metaphysical science conducted by logical deduction from certain ontological principles. But his blows fall on every theoretical construction (even the scientific one) that assumes the existence of the world. Because the reference object of the world concept cannot be there. The world is «the sum total of all appearances, [...] the absolute totality of the sum total of existing things» [Kant 1998, 466; B 447]. This concept contradicts the cognitive procedure according to which an object of experience is constituted by means of an intellectual scheme of subordination and coordination of

sensible data; the resulting phenomenal series terminate neither in a simple element obtained by subdivision, nor in a conglobating element obtained by composition. If there are no first or last elements, there can be no totality. At the end of a long deconstruction of cosmology, where arguments and positions debated for centuries appear, comes the sentence: «your object is merely in your brain and cannot be given at all outside it» [Kant 1998, 507; B 512]. The whole, in an empirical signification, is always only comparative. The absolute whole of magnitude (the world-whole), division and descent of the conditions of existence in general, together with all the questions about whether these are to come about through a finite or an endlessly continuing synthesis, «has nothing to do with any possible experience» [Kant 1998, 507; B 511]. The world exists just as «the course of the world» [Kant 1998, 513; B 523]: it is experienceable «only in the empirical regress of the series of appearances, and by itself it is not to be met with at all» [Kant 1998, 518; B 533]. The unbridgeable distance from Plato's «blessed god» is evident.

However, for the Copernican Kant, the world remains a fundamental landmark. Precisely because it is by nature figureless, processual and indefinite, it becomes an indispensable regulative idea for the development of reason, and thus for human conduct. The «cosmological principle of totality» [Kant 1998, 529; B 536] makes it necessary to find the appropriate nomological framework to connect phenomena to their greatest possible extent; it is the indeterminate that now serves as the parameter of knowledge of the virtual whole of all things. On the moral side, the world is instead the configuration of a universal community that harmonises the freedom of each in a system of congruent ends. The realm of ends, the ideal community, is not a mere utopia, but the daily work of generations, which therefore includes nature as the material constraints in which action takes place. From this point of view, there is no natural world on one side and a practical world on the other side, but a single unifying work; if there is this unifying effort, then the conflict between the two worlds takes on meaning and value. A world without ethics is an unlimited series of facts; therefore, only from an ethical perspective is there a world.

Kantian cosmopolitanism confirms this perspective. Symbolised

by the Earth's sphericity, the planetary community is an idea to be realised ad infinitum through precise institutional steps (agreements, treaties, norms) and constant practical action, based on cultural and ethical training, i.e., on imperatives inspired by rational ends, which can therefore become universally shareable. Cosmological semantics (totality, infinity, universe, nature) takes on a decidedly worldly historical-political configuration without ever losing its cosmic horizon, which «extends the connection in which I stand into an unbounded magnitude with worlds upon worlds and systems of systems, and moreover into the unbounded times of their periodic motion, their beginning and their duration» [Kant 1996, 269]. Such an unbounded magnitude acts as a warning to terrestrial narcissism and as a solicitation to emerge from any state of minority, that is, from the innumerable variants of material and mental minority caused by individualistic and anthropocentric narcissism.

4. Global linear thinking

Kantian cosmopolitanism is also a response to another front that emerged in the Copernican age: globalisation, the representation of the entire Earth as a single plane of action and conquest. The characteristic of modern age «is not the 'loss of the centre', but rather the loss of the periphery» [Sloterdijk 2013, 29]. With the discovery of the *novus mundus* in 1492, the season of voyages of exploration began, revealing every corner of the planet, making it an enormous surface to be disposed of for economic and political purposes. Not surprisingly, that was also the season of cartography; from heaven and earth, cosmography extended to every aspect of state organisation: geography, but also cities, roads, administrative domains, land, property, residences. Every place and time became the segment of an objective representation, which precisely as an object was available and modulable for the most diverse purposes. The "world as will and representation" begins here. More reliable than the real world, the world map became the basis of «global linear thinking» [Schmitt 2006, 87], a revolution in the conceptual foundations of politics, which is structurally spatial, linked to possession, borders, and the partition of material elements, starting with the geographical ones (soil, sea, air).

The global character of modern space influences political categories; geopolitics, imperialism, international law, human rights and capitalism are examples of this influence and are all marked by a planetary horizon. This leads to an emphasis on the relevance of the terrestrial dimension and human facts, generating a disregard for the celestial dimension. The global scale, due to its already considerable complexity, takes over the monopoly of interests, occupying the entire mental and practical field. In other words, global linear thinking is an emblem of radical mundanisation: the victory of *saeculum* over *kosmos.* Since geopolitics is the child of the Copernican revolution, we must see the paradox of a grandiose cosmological transformation, which discovers the infinite universe but leads to its oblivion, making it irrelevant to human affairs. Or as we see today with the space race, it makes it relevant again but only as an extension of the earth: a further space of geopolitical interests.

Hannah Arendt, to connote the modern era, spoke of «world alienation» and «worldlessness» [Arendt 1998, 248; 118]. The combination of technology, science, capitalism and secularisation has turned the world into an abstraction, not as the summit of contemplation but of a frenetic, self-referential activism. The world is transformed into a productive machine at the service of survival, efficiency and the accumulation of information, goods and desires. This is obviously a trend, which should not remove the wealth of philosophical and cultural ferment of the Copernican age. But it is a strong trend, which has led to a «worldless worldliness» [Bermes 2004, 70]. Indeed, on the philosophical level, we see the difficulty of re-proposing the world as a fundamental issue of practical life and speculative thought, continuing the cosmonomic tradition. And this, despite the notable attempts at reactivation by the phenomenological school in particular. More generally, we see the dramatic effects of a world experienced only as an earth without a cosmic background and reduced to a matter of exploitation and experimentation. The ecological crisis, which concerns the systematic alteration of natural balances and the disregard for the most elementary forms of justice in relations between people, animals, and things, is only the most conspicuous example of these effects.

5. Philosophical cosmology today: this issue

The historical-conceptual references I have made serve to sketch the framework of a contemporary philosophical cosmology. The chronological sequence, besides giving an expository order, suggests the vastness of the heritage of theories and images linked to the notion of the world. It is not just an inert deposit, but a fertile field upon which to exercise reflection, because many relevant aspects have been forgotten due to modern *worldlessness*. One can also simply say that to think about the world, one cannot ignore the history of the experience of the world. By reactivating this experience, we can reunite the two fundamental axes of earth and sky. This approach must combat the one-sided meaning of cosmology as a scientific investigation of the universe. Fighting this does not mean rejecting the great discoveries of contemporary science, which are also important for analysing basic theoretical concepts of physics (space, time, matter, becoming, cause ...). Instead, it means understanding the intertwining of those concepts with their anthropological counterparts, i.e., with epistemic practices, political uses of knowledge, rules of conduct, and the identification of collective ends. It is therefore a question of analysing the disagreements and overlaps between the world of life and the objective world, which ultimately lead back to the paradoxical connection between human finiteness and the infinite universe, from which everything seems to derive and return. The empirical fact of the world, constantly better known and yet already unknowable because of its immensity, restores immediacy to the system of fundamental philosophical questions (what can I know?, how should I act?, what can I hope for?), which help make that fact less obvious and its representations less blind.

From the twentieth century onwards, a number of authors have re-proposed a reflection on the world. Roughly speaking, we can distinguish a geophilosophy, a cosmosophy and a cosmopolitan philosophy. The preeminent themes of geophilosophy are corporeality, lived experiences of space, time and environmental media (landscapes, atmospheres, materials, techniques). The preeminent themes of cosmosophy are the different aspects of the universe understood as an openness that transcends individual things and understands them as events and relations, signs of a fluctuating ontological field. The preeminent themes

of cosmopolitan philosophy are the post-national state, the *communitas orbis* reread in the light of the pluralism and complexity of contemporary societies, against the backdrop of an extraterrestrial expansion of political space. The distinction of these three lines highlights different aims and approaches but allows us to glimpse the connections. A current project of cosmology should make these connections explicit, restoring effectiveness, breadth and dignity to the concept of the world.

The booklet I am presenting is a rough example of that project. It offers a small sampling of the philosophical *Weltfrage*. A first group of articles (Casella, Volpe, Wade, Del Prete, Gaston) shows the dense web of physical, metaphysical, religious and political arguments that characterised the cosmological tradition up to the modern age. A second group shows the variety of perspectives that characterises the contemporary age. In the second group, there is a side that looks more directly at the evolution of scientific thought (Schettino, Laino, Beaulieu), and another that looks at more directly philosophical reformulations, in a speculative or practical-political sense (Terzi, Novotný, Pazienti, Vegetti, Morawski, Nutini).

Within the limits of a sampling of a vast subject, the hope is that the reader will be able to recognise the common lines, the complex unity of the problem. Even when divergences seem to verge on incommunicability, as between a metaphysical speculation and an experimentally confirmed physical theory, we must deal with that divergence as something to be clarified and not as the sign of a clear separation between a mythological-metaphysical past and an enlightened present, despite being cluttered by inexperienced minds toying with that past. Because it concerns the whole, the world is a boundary-concept, standing on the frontier between verifiable and unverifiable. A "vision" of the world always has a non-rationalisable component, due to constitutive epistemic limitations and because it is formed on an intuitive background, on which experiences dating back to the origins of consciousness act.

A final note. The articles in this issue are biased towards the modern age. While the conspicuous lack of authors, epochs and currents is accidental, due to the type of proposals received, the imbalance is intentional. A philosophical cosmology project must necessarily look to the past, but to broaden the worldview of today. It is in fact our age that

shows a disconcerting poverty of the world, even more threatening when it seems to have the world in its grasp, as if it really coincided with the *world wide web* or the sum of the daily world news. Hans Blumenberg wrote: «what the world really is − this least decidable of all questions is at the same time the never undecidable, and therefore always already decided» [Blumenberg 2010, 15]. A philosophical cosmology has the task of helping to understand the undecidable part about what the world is, to give an adequate horizon and a minimum of wisdom to decisions about what it should be.

References

Arendt, H. [1998], *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press (original edition 1958).

Bermes, C. [2004], *"Welt" als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg, Meiner.

Blumenberg, H. [2010], *Paradigms for a Metaphorology*, transl. R. Savage, Ithaca/New York, Cornell University Press (original edition 1960).

Bearzot, C. [1998], *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*, Milano, L'Erma di Bretschneider.

Brague, R. [1999], *La sagesse du monde*, Paris, Fayard.

Castellani, E. [2017], *Fin dove arrivano le teorie? Cosmologia scientifica e questioni filosofiche*, in: *Rivista di filosofia* 2 (3), 201-213.

Cassirer, E. [1955], *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. II, transl. R. Manheim, London, Oxford University Press.

Chamcham, K., Barrow, J., Saunders, S., Silk, S. [2017], *The Philosophy of Cosmology*, New York, Oxford University Press.

Dognini, C. [2002], Kosmos e mundus. Due concezioni a confronto, in: C. Dognini, *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 81-98.

Koyré, A. [1957], *From Closed World to the Infinite Universe*, Baltimora, Oxford University Press.

Kranz, W. [1955], *Kosmos*, Bonn, Bouvier.

Kant, I. [1996], *Critique of Practical Reason*, in: I. Kant, *Practical Philosophy*, ed. and transl. M.J. Gregor, New York, Cambridge University Press, 133-271.

Kant, I. [1998], *Critique of Pure Reason*, ed. and transl. P. Guyer and A.W. Wood, New York, Cambridge University Press.

Laks, A., Most, G.W. (ed. and transl.) [2016], *Early Greek Philosophy*, vol. III-IV, Cambridge/London, Harvard University Press.

Lewis, C.S. [1959], *Studies in Words*, Harper Collins, New York.

Milani, C. [2002], La nozione di mondo in alcune lingue indoeuropee, in: C. Dognini, *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 143-176.

Plato [2008], *Timaeus and Critias*, transl. R. Waterfield, Oxford/New York, Oxford University Press.

Rossi, M.P. [2002], Il mandala nella cosmografia rituale vedica, in: C. Dognini, *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 51-80.

Schmitt, C. [2006], *The* Nomos *of the Earth*, transl. G.L. Ulmen, New York, Telos Press Publishing (second original edition 1974).

Sloterdijk, P. [2013], *In the World Interior of Capital. For a Philosophical Theory of Globalization*, transl. W. Hoban, Cambridge, Polity Press (original edition 2005).

Spitzer, L. [1942], Milieu and ambiance. An essay in historical semantics, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1), 1-42, and 3 (2), 169-218.

PARTE I
PROSPETTIVE ANTICHE E MODERNE

Federico Casella

IL COSMO COME MEZZO, IL COSMO COME FINE: IL *TIMEO* DI PLATONE, EMPEDOCLE E ARISTOTELE SULLA RELAZIONE TRA MACROCOSMO E MICROCOSMO

Sommario: *1. Introduzione: la "saggezza del cosmo"; 2. Il* Timeo *tra perfezione del cosmo e perfezione umana; 2.1. La perfezione del cosmo: il corpo del cosmo; 2.2. La perfezione del cosmo: l'anima del cosmo; 2.3. Un modello di perfezione da ciò che è imperfetto: la causa necessaria; 2.4. La perfezione dell'uomo: il corpo umano; 2.5. La perfezione dell'uomo: la parte razionale dell'anima umana; 2.6. Il microcosmo umano come specchio del macrocosmo nel* Timeo*; 3. Cosmo e uomo prima di Platone: il caso di Empedocle; 4. Aristotele e la felicità umana tra astri, primo motore immobile e pensiero; 5. Conclusioni: il ruolo del cosmo nella felicità dell'uomo.*

1. Introduzione: la "saggezza del cosmo"

L'idea che l'umanità – il microcosmo – debba replicare le caratteristiche del macrocosmo, generalmente inteso come il mondo fisico di cui l'umanità è parte, per poter essere considerata perfetta è una concezione ricorrente nella storia del pensiero occidentale: un aiuto fondamentale nel raggiungimento della perfezione, e dunque della felicità, è costituito proprio dalla cosiddetta "saggezza del cosmo", dal disegno razionale e intelligente al quale il cosmo si conforma.[1] In questo lavoro, cercherò di ricostruire a grandi linee le prime formulazioni di questa nozione, individuando in quella del *Timeo* di Platone se non la prima, quantomeno la più articolata e decisiva.

[1] Secondo l'espressione di Brague 2018. Utilizzo, d'ora in avanti, il termine cosmo non nell'accezione odierna e ristretta di universo, ma di ordine sotteso alla realtà, di cui l'universo è una parte. Per la particolare valenza della parola cfr. Kahn 1960.

Dividerò le analisi nel modo seguente: considererò attentamente le tesi che Platone difende nel *Timeo*, dialogo dal quale emerge chiaramente come il cosmo, tanto nel suo lato sensibile e corporeo quanto nella sua forma di ente vicino alla perfezione immateriale delle idee e dell'anima, costituisca un modello per la vita umana. Guarderò, poi, al pensiero presocratico, e in particolare alla figura di Empedocle per rintracciare eventuali prefigurazioni di questa articolata concezione platonica e, in seguito, ad Aristotele per individuare gli esiti e l'eredità più immediata delle posizioni di Platone. Sottolineerò, infine, una sostanziale divergenza nel modo di intendere il cosmo, il suo studio e la sua imitazione da parte di Empedocle, Platone e Aristotele: la distinzione tra il cosmo come fine e il cosmo come mezzo per l'uomo.

2. Il Timeo *tra perfezione del cosmo e perfezione umana*

Il *Timeo* è certamente uno dei dialoghi di Platone maggiormente studiati, fin dall'antichità: nelle sue pagine, Platone affida al personaggio di Timeo una complessa descrizione della genesi del cosmo in tutti i suoi aspetti, fino a considerare la natura degli uomini. È come se Platone stesse riscrivendo un tipico trattato presocratico *Sulla natura* alla luce dei capisaldi della sua filosofia, ossia attraverso la teoria delle idee.[2] L'analisi del cosmo si basa infatti su una fondamentale distinzione ontologica ed epistemologica: da un lato, «ciò che è sempre» e che non è stato generato, ossia il mondo delle idee da intendere come causa degli enti sensibili – come loro «modello» (*Ti.* 31a4) – e conoscibili attraverso il pensiero razionale; dall'altro lato, ciò che è stato generato, il mondo fenomenico, in continua trasformazione e conoscibile attraverso l'opinione, una facoltà nettamente inferiore rispetto al pensiero (27d6-28a2; 29b7-c1). Per spiegare la genesi delle cose sensibili a partire dalle idee, Timeo introduce la figura metaforica – probabilmente dell'attività causale e paradigmatica del piano noetico – del Demiurgo: le sue azioni da artigiano e la sua caratteristica di entità buona (29e1) lo hanno spinto

[2] Cfr. Naddaf 1997.

a guardare al mondo intellegibile per replicare la sua perfezione e la sua bellezza nel cosmo che egli ha generato (28c3-29b3; 29d7-30b6).[3]

Timeo sottolinea fin da subito che la superiorità del discorso sulla generazione del cosmo che si appresta a svolgere – una tacita allusione all'insufficienza dei Presocratici, che hanno trattato temi simili senza fare riferimento al piano noetico – consiste nel mostrare che il cosmo è stato plasmato rispondendo al criterio della perfezione: in questo modo, la sua analisi è in grado di mostrare anche in che cosa consista il meglio per la vita e la condotta degli uomini attraverso la stretta somiglianza – se non parentela – tra l'umanità e il cosmo di cui essa è una parte (29a2-6; 29e2-3; 30a2-6; 30b5-6).

2.1. La perfezione del cosmo: il corpo del cosmo

Per Timeo, il cosmo è un'entità vivente: per la precisione, è «dotato di un corpo» (*somatoeides* – 31b4) proprio perché appartiene al piano ontologico di «ciò che è generato». Le idee, che ne costituiscono le cause paradigmatiche, sono infatti ingenerate e incorporee: per non sovrapporre cosmo sensibile e mondo noetico è necessario ammettere la generazione e la corporeità del cosmo, vale a dire ricondurlo a un livello ontologico qualitativamente diverso – e inferiore – rispetto alla sua causa. Il corpo del cosmo è visibile e tangibile: si tratta di attributi tipici della corporeità, dovuti alla presenza di fuoco e di terra (41b5-8), elementi totalmente opposti, dal momento che il fuoco è sottile e luminoso, mentre la terra è pesante e oscura. È in ragione di ciò che il Demiurgo, secondo il *Timeo*, introdusse elementi intermedi: l'aria, affine – sebbene meno sottile e luminosa – al fuoco, e l'acqua, simile – sebbene più leggera – alla terra (32b3-8). Esiste dunque una scala di elementi che si avvicinano gradatamente l'uno all'altro per caratteristiche: ne consegue che il corpo del cosmo è unitario e omogeneo, qualità che sono sinonimo di perfezione (31c2-32c4).[4]

Tutti gli elementi, inoltre, fanno parte del corpo del cosmo nella loro totalità: non vi sono porzioni di elementi a partire da cui il suo

[3] Cfr. Ferrari 2003.

[4] Per un'analisi più approfondita di questo passo cfr. Karasmanis 2014.

corpo non è stato formato (32c5-8); il Demiurgo ha impiegato ogni loro particella per far sì che esso risultasse sia «un insieme» (*holon* – 32d1), sia perfetto in ogni sua parte, sia unico. L'utilizzo del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra nella loro totalità risponde al «ragionamento» (*logismos* – 33a6) del Demiurgo, dunque a qualcosa di assolutamente razionale: il motivo di tale scelta è da ravvisare nella volontà di adeguare il cosmo alle generiche caratteristiche di perfezione, unità, unicità perché ciò permette di garantire la sua perfezione.

Il corpo del cosmo è inoltre descritto come sferico, un tratto che lo avvicina – per quanto è possibile a un ente generato – al modello divino delle idee: la sfera è infatti la forma più simile e identica a se stessa in ogni sua parte, analogamente alle idee (33b1-7). Non ha altro all'infuori di se stesso da vedere, sentire, respirare o assimilare (33b7-d1): il cosmo è, dunque, perfettamente «autosufficiente» (*autarkes* – 33d2). Non possiede, a maggior ragione, mani per afferrare cose esterne, o piedi per mantenersi diritto, in quanto, per avere stabilità e per, appunto, muoversi, basta il moto intrinseco che gli è stato attribuito (33d3-34a1; 34a6-7). Il cosmo si muove circolarmente attorno al proprio asse: si tratta della forma di moto migliore e perfetta (34a1-4), la più simile all'uniformità – si può dedurre, alla coerenza – del pensiero (34a2-3).

2.2. La perfezione del cosmo: l'anima del cosmo

Affinché il cosmo possa essere considerato a pieno titolo un vivente, occorre ammettere che esso non possegga soltanto un corpo ma soprattutto un'anima, principio di movimento e, dunque, di vita (34a8-39e2). Il Demiurgo la pose al centro del corpo del cosmo affinché lo avvolgesse completamente (34b3-4): la presenza dell'anima conferma che, nel suo insieme, il cosmo è un vivente unico, solo, solitario, in grado per sua capacità di sussistere da sé senza avere bisogno di niente altro, di conoscere e di amare se stesso (34b5-8). In altre parole, l'anima completa l'autosufficienza del cosmo, poiché ciò che concede vita e movimento – facoltà che dipendono dall'anima – è parte integrante del cosmo stesso, anziché essergli estraneo e irriducibilmente separato. Ne deriva che il cosmo conosce se stesso sia perché l'anima è il principio della conoscenza, sia perché non vi è altro all'infuori del cosmo da

conoscere, se non il modello noetico di cui, però, vi sono impronte e tracce nel cosmo stesso, in quanto è stato plasmato a immagine della perfezione delle idee. Infine, esso ama se stesso poiché non vi è nulla di totalmente separato verso cui indirizzare il proprio amore: se così non fosse, il cosmo sarebbe manchevole, e dunque non potrebbe essere descritto come il più possibile vicino alla perfezione del suo paradigma intellegibile.

Sia dalle analisi sul corpo del cosmo sia da quelle che concernono la sua anima consegue necessariamente la sua autosufficienza: alla luce di tutto ciò, è legittimo attribuirgli la piena felicità e ritenerlo una divinità (34b8-9). Timeo sottolinea, infine, che l'anima del cosmo è stata generata affinché comandasse sul corpo, che è stato prodotto a sua volta proprio per ubbidire a essa (34c5-35a1).

Una volta descritta la complessa formazione dell'anima a partire «dall'identico, dal diverso e dall'essere» (35b3) e la sua unione al corpo del cosmo (35a1-37a2), Timeo illustra il modo in cui essa acquisisce conoscenza. Essendo mista tra essere, identico e diverso, può rendere conto sia di ciò che coincide puramente con l'essere e l'identico, ossia il piano delle idee, sia di ciò che è diverso, ossia i fenomeni: se con uno dei suoi movimenti, il «cerchio del diverso», si rivolge al sensibile, l'anima dà origine a «opinioni e credenze sicure e vere» (37b6-8); se guarda con il «cerchio dell'identico» al piano razionale e noetico, costruisce invece «intellezione (*nous*) e conoscenza delle idee (*episteme*)» (37c1-3), vale a dire la forma più alta di sapere (in altre parole, la filosofia platonica).

2.3. Un modello di perfezione da ciò che è imperfetto: la causa necessaria

L'analisi che Timeo offre nei passi 30c2-47e2 è stata compiuta adottando il punto di vista del Demiurgo, la volontà del suo pensiero (47e4), ossia l'operato di qualcosa di profondamente affine alle idee: pertanto, le parole di Timeo si sono concentrate fino a questo punto esclusivamente sul contributo, nella genesi del cosmo, del piano delle vere cause. A partire dal passo 47e3 si assiste, invece, a considerazioni sulla nascita del cosmo e dei viventi particolari per intercessione della «necessità» (47e4-5), cioè di un ordine di cause diverso e inferiore rispetto al

pensiero del Demiurgo e alle idee. Si apprende, quindi, che il cosmo è il risultato di due categorie di cause: una noetica, l'altra necessaria, differenti per caratteristiche intrinseche l'una dall'altra. Timeo, prima di considerare dettagliatamente la «necessità», avanza una precisazione volta a scongiurare un corollario pericoloso, ossia ammettere che il cosmo non sia completamente perfetto, dato che concorre alla sua formazione anche un ordine di cause inferiore, la necessità appunto: l'intelletto tende sempre a dominare la necessità, spingendola a realizzare «il meglio» all'interno del mondo sensibile (47e5-48a5).[5]

Dopo essere tornato su alcune conclusioni a cui era precedentemente giunto (in particolare, dopo l'invito a indagare, nuovamente, la natura dei quattro elementi – 48a5-b5), Timeo sottolinea che idee e necessità appartengono a generi diversi: è a questo punto che ai due generi considerati all'inizio del suo discorso, ossia il mondo noetico e il cosmo sensibile (48e2-49a1), si aggiunge un terzo, ritenuto difficile e oscuro a comprendersi (49a3-4). Si tratta di un «ricettacolo» (*hypodoche*), fonte del divenire, a partire da cui si sono generati i quattro elementi (49a5-6). Dato che fuoco, aria, acqua e terra sono stati formati soprattutto per intercessione di questo principio, essi ne hanno derivato la caratteristica di trasformarsi costantemente l'uno nell'altro – il 'divenire' – senza mai assumere una forma definitiva (49a6-c7). La necessità infonde dunque qualità inferiori rispetto a quelle che derivano dal piano noetico: essa non è in alcun modo parte del mondo intellegibile, pur essendo una causa.[6] Fuoco, aria, acqua e terra si originano da immagini impresse a partire dalle idee nel ricettacolo, che viene chiamato da Timeo «*chora*», ed è in virtù di tale impressione che sorgono poi tutti i vari corpi sensibili (50a4-51b6).[7] Timeo prosegue considerando le interazioni che avvengono tra il piano delle idee e la *chora*: all'interno di quest'ultima gli

[5] Il contributo della necessità nella genesi degli enti sensibili è ateleologico, mentre quello del pensiero (del Demiurgo, in ultimo del piano paradigmatico) è teleologico: cfr. Jelinek 2011.

[6] Fronterotta 2014 sottolinea che il piano noetico e la necessità vanno considerati cause dei fenomeni: la necessità è comunque eterna, e può dunque essere concepita come origine del causato.

[7] Per la *chora* come principio della materialità e del divenire cfr. Brisson 1998, 178-265.

elementi permangono, prima dell''intervento' del piano noetico, in uno stato senza ragione e senza ordine (53a8). Grazie alla connessione con il mondo intellegibile instaurata dal Demiurgo, essi vengono configurati attraverso rapporti numerici, a partire da cui si originano la profondità e, da qui, varie forme geometriche peculiari di ciascun elemento; fuoco, aria, acqua e terra sono poi uniti tra di loro secondo precise proporzioni (52d2-57d6).[8]

Timeo sta recuperando le discussioni condotte in precedenza: egli aveva affermato che il Demiurgo introdusse aria e acqua tra fuoco e terra per rispettare una proporzione in grado di garantire unità e armonia tra elementi opposti. Tutto ciò risponde all'esigenza di illustrare come il cosmo sia stato plasmato per adeguarsi il più possibile alla perfezione. Compare, nel passo appena esaminato, la stessa concezione, poiché si dice che la *chora* 'accolse' l'influsso delle idee imponendo rapporti numerici e forme geometriche ai quattro elementi, così da rendere il cosmo uniforme nel modo «più bello e ottimo» possibile (53b6). L'esistenza della causa necessaria, della *chora*, e il ruolo che essa assume nella genesi del cosmo mostra esemplarmente come ciò che è intrinsecamente inferiore alla ragione e al pensiero debba assolutamente sottomettersi al controllo dell'elemento razionale. Indipendentemente dal punto di vista sulla natura del cosmo sensibile, se guardata a partire dalle azioni dirette del pensiero del Demiurgo o dal coinvolgimento della causa necessaria, si è costretti ad ammettere la sua perfezione.

2.4. La perfezione dell'uomo: il corpo umano

Dopo le considerazioni sulla genesi del cosmo, Timeo prende in esame la duplice natura dell'uomo, mortale e immortale, corporea e psichica. Lo scopo della vita umana può essere inferito considerando perfino la struttura del suo corpo, qualcosa – secondo il punto di vista della filosofia platonica – di ontologicamente inferiore all'anima. Tutti gli uomini possiedono una testa, di forma sferica a imitazione dei movimenti circolari divini (44d3-6): il suo fine è dominare l'intero corpo, che ne è servitore (44d6-7); delle membra corporee, la testa è infatti «la più

[8] Maggiori dettagli in Paparazzo 2015.

divina» e comanda su ogni altra parte, proprio perché, come si dirà, al suo interno risiede la parte razionale dell'anima. L'esistenza stessa della testa ricorda agli uomini ciò che più conta nella vita: esercitare la ragione.[9]

Timeo si sofferma nel considerare l'importanza di una parte della testa, gli occhi. Essi sono stati generati in vista di un fine (46e8-47a1; 47b5-6): permettere agli uomini di osservare i moti regolari e perfetti del cielo e di esercitare la filosofia, una disciplina sorta per calcolare e descrivere la natura regolare degli astri. Studiare la loro armonia impone di ammettere l'esistenza di un piano di cause assolutamente superiore, da cui deriva e dipende tutto ciò che nel mondo sensibile partecipa in qualche modo di perfezione: infatti, come Timeo aveva detto all'inizio del dialogo, è impossibile ritenere che ciò che è generato, il cosmo sensibile, sia causa di se stesso. La vista accende l'amore per il sapere, la filosofia: l'ultima tappa di questa attività consiste nell'andare oltre la regolarità appresa tramite l'osservazione degli astri e ricercarla esclusivamente all'interno del mondo noetico; in altre parole, bisogna esercitare la *episteme*, la «scienza delle idee», la massima forma di conoscenza, che dal punto di vista etico è al contempo in grado di indicare quale sia la condotta di vita migliore (46e6-47c4).

Ciò che è correlato alla dimensione corporea, vale a dire appetiti e desideri materiali, va certamente ignorato in favore della cura della dimensione dell'anima razionale, vale a dire lo sviluppo della conoscenza e di una condotta moderata e giusta: tutto questo non equivale però ad affermare che il corpo è totalmente e unilateralmente svalutato; per raggiungere la perfezione bisogna prendersi cura anche di esso. Se l'anima si adira, si dedica ad alcuni tipi di studi, oppure cerca di ottenere in ogni modo la vittoria in discorsi pubblici e privati, allora suscita numerosi mali al corpo (87e6-88a7). Queste attività sono tipiche di uomini non filosofi: nel primo caso, di chi vive in ragione del principio aggressivo dell'anima (di cui si dirà); nel secondo, di studiosi generici ma di certo non platonici; nel terzo, dei demagoghi, dei politici corrotti, dei retori-sofisti, che impiegano le loro capacità comunicative per vincere in dibattiti pubblici e privati. Tutti rappresentano, dunque,

[9] Come suggerito da Steel 2001, la teleologia ravvisabile nel *Timeo* non è di natura meramente biologica, ma etica.

generi di vita da cui bisogna prendere le distanze sia per la natura delle loro occupazioni, sia perché possono influenzare negativamente la disposizione del corpo. Occorre infatti un bilanciamento tra lo studio e la cura del corpo, precisamente dedicarsi alla ginnastica, alla danza e alla musica, discipline che infondono equilibrio e armonia nell'individuo (88b5-d1). La cura da rivolgere al corpo non significa assecondarlo nei suoi impulsi, ma temperarlo, oltre che con sforzi intellettuali, anche attraverso esercizi fisici all'insegna dell'ordine e dell'armonia.[10]

2.5. La perfezione dell'uomo: la parte razionale dell'anima umana

Il discorso di Timeo non guarda solamente alla struttura del macrocosmo, ma si concentra anche sugli esseri particolari (39e3-47e2), suddivisi in quattro «stirpi» (*gene*): quella celeste degli dèi e poi, in ordine, quella alata, acquatica e terrestre (39e10-40a2). La più importante è la prima, a cui appartengono divinità composte, per la maggior parte, di fuoco, di forma sferica, in possesso del più alto livello di conoscenza (40a2-7), e dotati di movimenti uniformi e razionali (intorno a se stessi e nella traiettoria dell'identico, che il cosmo segue grazie alla sua anima). Queste divinità sono «le stelle fisse» (40b4-5) e i pianeti.[11] Vi sono anche altre divinità, ossia gli dèi personali accanto ai loro figli, gli eroi (40d6-41a3). Il Demiurgo decide di demandare la nascita dei viventi alati, acquatici e terrestri a questa prima stirpe di viventi divini (41a3-c6): i viventi inferiori possiedono dunque una parte immortale, fabbricata direttamente dal Demiurgo, ossia l'anima razionale, e una mortale, prodotta dagli dèi, ossia l'anima irrazionale e il corpo.

La dimensione immortale del singolo vivente, l'anima razionale, va chiamata «divina» ed è insita in ogni essere in qualità di principio che comanda in tutti coloro che desiderano «seguire sempre la giustizia» (41c7-8). La «prima generazione» di anime, per il Demiurgo, doveva

[10] Cfr. Carone 2007. Timeo sostiene che l'uomo deve avere il corpo come alleato, come supporto, e non come nemico (88e6-89a1): resta, comunque, che vivere in funzione esclusiva di quest'ultimo non è una scelta preferibile.

[11] Per i movimenti (assolutamente razionali) delle stelle fisse e dei pianeti cfr. Guetter 2003.

essere uguale per caratteristiche (41e3-4): il loro scopo, una volta congiunte a un corpo, sarebbe stato quello di «costituire il più pio dei viventi» (42a1), ossia essere il più vicino possibile alla sfera divina. L'umanità è la migliore tra le stirpi dei viventi inferiori agli astri (42a2-3): da ciò consegue che, se le anime avranno vissuto ottimamente (42b3), è certo che torneranno, dopo la separazione dal corpo umano in cui furono unite (è questa la definizione di morte), a dimorare tra gli astri, in compagnia delle divinità; altrimenti, verranno relegate in corpi di viventi sempre più infimi (le varie specie animali), continuando a mutare senza smettere di soffrire (42b3-c4). Occorre quindi coltivare solamente la dimensione dell'anima divina e razionale e ignorare impulsi e influssi esterni, principalmente le passioni del corpo (42a3-b2). Le anime di tutti coloro che non soddisferanno questo compito saranno costrette a unirsi a corpi di viventi di natura inferiore e a soffrire, fino a che non riusciranno a dominare con il pensiero e l'intelletto (42d1; 90b1-d7) gli influssi del corpo (42d1-2; 90e1-92c3).

La necessità di questo compito viene ribadita considerando la natura dell'anima mortale. Per evitare che l'anima divina venisse contaminata dal contatto diretto con quella mortale, gli dèi inferiori inserirono la prima nella testa e posero la seconda nel torso (69d6-e4). In particolare, il principio che tende all'ira e alla ricerca di onori (70a2-3) – ossia l'elemento «aggressivo» (*thymoeides*) – fu collocato tra il diaframma e il collo; grazie alla vicinanza all'anima razionale, questo elemento può obbedire con maggiore facilità a essa (70a4-7). È possibile ravvisare una seconda parte all'interno dell'anima irrazionale, l'elemento «desiderativo» (*epithymetikon* – 70d7): esso è relegato tra le viscere (70d7-e3), ed è connesso soprattutto al fegato. Questo organo è il più suscettibile al «timore» che l'intelletto è in grado di infondere (71b4-c3): in questo modo, l'anima razionale può tenere a freno quella irrazionale spaventandola e minacciandola (71a7-b4), ad esempio mettendola di fronte alla paura per il destino futuro nel caso in cui gli appetiti materiali diventino la ragione di vita.[12] Il fine preferibile per la vita di un uomo coincide dunque con l'instaurazione del controllo sulla

[12] Come sottolinea Lorenz 2012, il compito del fegato – grazie alla sua fisiologia – è di creare immagini adeguatamente spaventose in base allo scenario costruito dalla ragione.

parte mortale, la quale si realizza attraverso un freno posto agli impulsi corporei in favore della cura della sola sfera dell'anima razionale: in altre parole, acquisire il sapere e condurre un'esistenza moderata.

2.6. Il microcosmo umano come specchio del macrocosmo nel Timeo

Alla luce di quanto ricostruito fino a questo punto, è evidente che la descrizione del cosmo e della natura umana fornita da Timeo presenta un valore prescrittivo: ogni cosa è stata generata in vista di un fine, per la precisione in vista della perfezione; deviare da ciò che è stato imposto dal Demiurgo e dagli dèi inferiori (da enti assolutamente razionali, nonché buoni) significa allontanarsi da tale perfezione e incorrere, nel caso degli uomini, irrimediabilmente nell'infelicità. Le caratteristiche del cosmo illustrate attraverso l'analisi del suo corpo e della sua anima rappresentano, per gli uomini, il modello più evidente e immediato di perfezione.

Il principale attributo del cosmo è l'autosufficienza, la non dipendenza da niente altro se non dalla sua causa, il mondo noetico, che è autosufficiente al massimo grado: di conseguenza, per essere perfetti gli uomini non devono ricercare beni esterni, ma guardare unicamente a loro stessi, alla loro vera e intima natura, ossia all'anima razionale, la cui cura consente di ottenere la felicità eterna. Il cosmo ha una forma sferica e possiede un moto uniforme e circolare, il tipo di movimento più affine possibile all'immobilità (ossia, all'immutabilità) delle idee; questo movimento è anche associato alla conoscenza, vale a dire alle rotazioni dell'anima del cosmo attorno al cerchio dell'identico, in grado di produrre la conoscenza più alta.[13] Gli uomini devono allora replicare questa stessa circolarità attraverso ciò che in loro ha una forma sferica, ossia la testa, sede della parte razionale dell'anima. Per l'uomo si tratta semplicemente di potenziare e di impiegare ciò che è già divino, perfetto, razionale e sferico al suo interno:[14] l'anima umana immortale, divina e razionale è stata infatti generata a partire

[13] Per la connessione tra movimento e pensiero cfr. Pender 2000.

[14] Gli uomini sono stati generati per conoscere, sono cioè nelle condizioni fisiche, psicologiche e ontologiche di acquisire la più alta forma di sapere: cfr. Ferrari 2008.

dagli stessi elementi con cui è stata prodotta l'anima del cosmo, ossia l'essere, l'identico, il diverso (41d4-e3); in ragione di questa affinità, di questa sorta di parentela, è legittimo ammettere la possibilità che l'anima umana raggiunga lo stesso sapere di quella del cosmo (e degli astri, degli dèi) attraverso le stesse modalità, ossia lo sviluppo dei moti circolari e uniformi, dei meccanismi conoscitivi totalmente razionali.[15] In aggiunta, l'anima e il corpo del cosmo sono fusi in armonia, sinonimo di perfezione: per questo motivo Timeo invita ad armonizzare il corpo con l'anima primariamente attraverso la ginnastica e la musica, attività che insegnano a muoversi armoniosamente (in consonanza, allora, con i moti regolari a cui è soggetto il corpo del cosmo); è così che si evita che il primo predomini ed eserciti il suo influsso deleterio sulla seconda.[16]

L'anima razionale funge dunque da 'mesocosmo', da elemento di raccordo tra il macrocosmo e il microcosmo umano. Il mondo umano – affinché possa essere considerato perfetto – deve rappresentare una replica del mondo sensibile in cui è inserito e, ancora più precisamente, di quelle caratteristiche che il cosmo sensibile deriva dal piano noetico; la chiave per acquisire la perfezione nascosta nel cosmo è dunque rappresentata dalle facoltà conoscitive dell'anima, che permettono di sviluppare le potenzialità divine intrinsecamente presenti nella natura degli uomini.

3. Cosmo e uomo prima di Platone: il caso di Empedocle

L'idea che il cosmo in cui gli uomini si trovano a vivere costituisca un modello di riferimento a cui tendere per vivere correttamente, le cui caratteristiche vanno cioè replicate durante l'esistenza, rappresenta una concezione già radicata nell'immaginario religioso greco dei poemi omerici e di Esiodo. Dai versi dell'*Iliade*, dell'*Odissea*, della *Teogonia* e de *Le opere e i giorni* si apprende infatti che la disposizione presente

[15] Per la parentela tra anima del cosmo e anima umana cfr. Betegh 2018.

[16] Come sottolinea Carone 2005, la teleologia del macrocosmo è strettamente correlata al microcosmo umano: bisogna preferire ciò che si conforma ai dettami della ragione; il cosmo già si adegua a questo disegno intelligente, mentre gli uomini devono replicarlo nel corso della loro esistenza con i mezzi a loro disposizione e in relazione alla loro conformazione fisica e psicologica.

del cosmo è sottoposta a un disegno superiore e divino, governato dal re degli dèi Zeus, che si uniforma alla «giustizia» (*dike*): conoscere questa giustizia è un dovere degli uomini; essi devono anche rispettarla e replicarla costantemente in tutte le loro azioni.[17]

Per quanto riguarda i cosiddetti Presocratici naturalisti, è possibile rintracciare chiaramente questa concezione in ciò che è sopravvissuto dei poemi di Empedocle. Nei frammenti delle sue opere *Sulla natura* e *Purificazioni*, si apprende che ogni cosa è stata generata dall'unione dei quattro elementi fuoco, aria, acqua e terra o, secondo la terminologia empedoclea, delle quattro «radici» (*rhizomata*). Esistono quattro fasi o momenti del cosmo: da una parte, due fasi in cui la vita degli enti particolari è impossibile, perché le radici sono così saldamente unite da formare soltanto un unico agglomerato privo di distinzioni, lo «sfero» (*sphairos*), oppure perché sono separate in quattro masse distinte, ciascuna formata da un solo elemento; dall'altra, due fasi in cui la vita degli enti particolari è possibile. Si tratta di momenti in cui le due forze che agiscono sulle radici, responsabili della loro unione e separazione, sono bilanciate: sono, rispettivamente, «Amicizia» (*Philia*) e «Contesa» (*Neikos*). Esse predominano a turno: a partire dalla fase dello sfero, che rappresenta il dominio totale di Amicizia, Contesa esercita un influsso sempre maggiore sulle radici, fino a equivalersi con Amicizia (il momento in cui i viventi particolari possono esistere) e poi a predominare gradatamente, portando alla scissione delle radici in quattro masse separate; a partire da questa fase, Amicizia riprende il sopravvento, arrivando a equivalersi con Contesa (un secondo momento in cui i viventi particolari possono esistere, grazie all'unione concessa da Amicizia mitigata dalla necessaria distinzione in membra, ciascuna con la propria funzione, data da Contesa) per poi dominare completamente unendo totalmente le radici e originando lo sfero. Questo è il peculiare ciclo fisico del cosmo in quattro fasi descritto da Empedocle.[18]

La condizione di unità è considerata da Empedocle particolarmente felice, perché l'influsso di Amicizia è maggiore: la sua forza esercita

[17] Per maggiori dettagli, cfr., ad esempio, Allan 2006; Casella 2018.

[18] Cfr. DK31B8-9; 17; 20; 21-23; 26-30; 35. Seguo l'edizione e la numerazione dei frammenti di Diels e Kranz 1951-1952. Per il ciclo cosmico di Empedocle cfr. Trépanier 2003.

infatti un potere attrattivo sulle radici non solo dal punto di vista fisico, ma anche morale, perché spinge gli enti a compiere solamente azioni benevole, introducendo la concordia a livello delle interrelazioni tra uomini e animali. Specularmente, Contesa influisce sui viventi e, in ultimo, sulle radici sia scindendole fisicamente sia spingendo i vari enti particolari a commettere azioni violente (ovviamente quando essi possono esistere, vale a dire in due delle quattro fasi cosmiche). Per Empedocle, ciò incatena il *daimon*, un'entità di difficile identificazione che potrebbe però riferirsi alla condizione delle radici quando sono costrette a dare origine ai viventi particolari, in un ciclo di trasformazioni che lo costringe a soffrire enormemente: è allora assolutamente necessario accogliere le parole di Empedocle, che rivelano agli uomini l'esistenza di Amicizia, il suo ruolo benefico e la prescrizione di assecondare il suo influsso (che spinge all'amore e alla pace), entità e nozioni prima di allora sconosciute agli uomini (spregiativamente definiti da Empedocle «mortali»), nonché, parallelamente, a evitare ogni azione malvagia (che è ispirata, a insaputa degli uomini, da Contesa); ciò consentirà al *daimon* di raggiungere la felicità e di recuperare una condizione divina, esattamente come Empedocle, che si dichiara un dio perché possiede la corretta conoscenza dell'ordine fisico e delle regole morali.[19]

Il pensiero di Empedocle rappresenta dunque uno sforzo di comprendere e di descrivere il cosmo dal punto di vista fisico e, al contempo, di delineare la morale preferibile al fine di garantire, così, la felicità agli uomini: il destino beato può essere raggiunto soltanto se si imita il meccanismo che regola il cosmo esclusivamente in una delle sue fasi, specificatamente quella sottoposta al crescente potere di Amicizia, la quale lega fisicamente le radici e spinge gli enti particolari a convivere pacificamente; in tal senso, gli uomini devono replicare nel corso della loro vita temporalmente circoscritta, indipendentemente dal momento cosmico in cui si trovano a vivere, quella forma di esistenza che il cosmo assume sotto l'influenza di Amicizia, ossia essere pervasi dal suo potere fisicamente e moralmente riunificatore. Secondo tale prospettiva, gli uomini che accoglieranno le norme di Empedocle diventeranno una sorta di replica dello sfero, saldamente uniti dal potere di Amicizia.[20]

[19] Cfr. DK31B27; 112-115, 124; 128; 132; 134; 136-137; 140.

[20] Tanto moralmente quanto fisicamente: gli uomini eccellenti che diventano divini

Naturalmente, Empedocle non rappresenta il solo teorizzatore dell'importanza della struttura del cosmo come modello per la vita umana: semplicemente, i frammenti che si sono conservati delle sue opere sono più numerosi e più completi, e permettono quindi di ricostruire con maggiori dettagli il loro contesto e il loro contenuto. È possibile affermare, però, che anche altri cosiddetti Presocratici naturalisti difesero la concezione della normatività del cosmo, ad esempio Eraclito, che presenta il cosmo come una realtà bella e ottima. La semplice descrizione del cosmo in questi termini doveva suggerire a un Greco l'importanza di avvicinarsi proprio a queste caratteristiche per raggiungere la felicità.[21]

Prima dello 'iato' costituito dalla figura di Socrate, che spingeva a trovare il criterio del buono a partire dall'uomo e non attraverso lo studio del cosmo o l'assimilazione a esso, naturalisti come Empedocle ritennero il cosmo fisico di cui gli uomini fanno parte un elemento fondamentale per permettere al microcosmo umano di funzionare correttamente[22]: la chiave per la perfezione risiedeva nella struttura del cosmo stesso, nella conoscenza e nell'imitazione delle sue caratteristiche.

---

sono definiti *ateireis*, ossia «indistruttibili» (DK31B147); le radici che li compongono non verranno dunque totalmente scisse quando Contesa trionferà momentaneamente nel cosmo. Per un'analisi più approfondita dell'interpretazione del pensiero di Empedocle fornita finora rimando a Casella 2019.

[21] Cfr. DK22B30; 124. Bisogna considerare anche il fatto che per Eraclito il cosmo è regolato dalla «ragione» (*logos*) universale che predispone ogni cosa al meglio. Occorre menzionare anche Anassagora e la teoria di una «mente» (*nous*) ordinatrice del cosmo, una prefigurazione del pensiero del Demiurgo come garante della disposizione armonica di ogni ente, o anche le complesse teorie del Papiro di Derveni. Per il caso di altri Presocratici oltre a Empedocle cfr. Zatta 2018.

[22] Per l'interesse prevalentemente 'umano' di Socrate cfr. Reale 2013, un interesse in linea con l'ambiente culturale dei Sofisti e la celebre definizione dell'«uomo misura» di Protagora.

4. Aristotele e la felicità umana tra astri, primo motore immobile e pensiero

Un'esaustiva ricostruzione della fisica, cosmologia, biologia ed etica di Aristotele esula dai limiti imposti a questa ricerca: per tale motivo, mi limito a segnalare solo alcune concezioni significativamente convergenti e divergenti rispetto a quelle del suo maestro Platone in relazione al tema dell'analogia tra macrocosmo e microcosmo umano, il primo come modello per il secondo.

Innanzitutto, occorre ricordare che Aristotele intende la natura e gli enti che appartengono a questo dominio come l'oggetto di un sapere stabile e universale perché fondato su principi comuni e cause che agiscono costantemente. Aristotele si avvicina allora a Platone per il fatto che questi ritiene il mondo sensibile una dimensione mutevole ma sottoposta all'influsso ordinatore di principi superiori, vale a dire l'intelletto del Demiurgo / le idee; Aristotele si discosta però dal suo maestro per il modo in cui intendere lo studio del piano della natura (che non è ovviamente scissa in un livello della *physis* sensibile e inferiore e in una *physis* normativa, stabile e immutabile, ossia il mondo intellegibile), che è solitamente valido e verificabile. Ogni ente è sottoposto all'azione della propria causa finale, in particolare gli esseri viventi: essi sono, dunque, teleologicamente orientati ad acquisire, per la precisione, una specifica conformazione in vista del meglio, la quale è anche in grado di 'trascinare' verso questo fine la dimensione necessaria, vale a dire la materia di cui ogni ente è composto.[23] Anche in questo caso Aristotele non si discosta nettamente da Platone: per entrambi, gli esseri viventi presentano uno scopo a cui la loro stessa esistenza, fino alla loro conformazione fisiologica e biologica, tende. Contrariamente a quanto proposto dal maestro, per Aristotele tuttavia la materia non si oppone strutturalmente alla finalizzazione: anzi, essa è adatta a svolgere proprio le funzioni del singolo vivente (*De part. an*. 1.1.642a6-13; 645b14-20).

In secondo luogo, è importante sottolineare come il cosmo fisico (sferico, la forma perfetta) e più in generale la dimensione della natura siano intesi da Aristotele come un insieme ottimamente ordinato

[23] Per un'analisi della teleologia della natura in Aristotele cfr. Quarantotto 2005.

soprattutto nei movimenti che interessano la parte più pura e perfetta del cosmo, ossia il mondo sovralunare, la sede degli astri e dei corpi celesti, ritenuti da Aristotele, assieme a Platone e in generale alla tradizione greca, divinità del tutto autosufficienti (*De caelo* 1.3.270b4-11). Questo ordine non proviene da un elemento ontologicamente differente rispetto al cosmo fisico, analogamente al ruolo che per Platone l'anima del cosmo e il pensiero ordinatore del Demiurgo assumono nei confronti del corpo del cosmo e della dimensione sensibile: è qualcosa di strettamente dipendente dai quei movimenti regolari che appartengono intrinsecamente a questi enti, per la precisione delle sfere a cui i corpi celesti sono connessi, caratteristica che rende gli astri entità dotate di movimento e, per questo, viventi (2.1.284a15-35; 2.9.291a22-28; 2.2.285a29-285b8), ciascuna con le proprie attitudini, ossia con diversi tipi di movimento (2.12.292a18-293a12). In ultimo, il moto degli astri va ricondotto all'azione del primo motore immobile, un dio che è – secondo la famosa definizione di Aristotele – «pensiero di pensiero»: la vita di questo dio, ma anche di qualunque ente divino come gli astri, coincide con un costante esercizio del pensiero (*Metaph*. 12.7.1072b24-30).[24]

Pertanto, per Aristotele esiste una sorta di normatività nella struttura del cosmo fisico e, in particolare, della sua parte più nobile e superiore, il mondo sovralunare, la sede degli astri, sottoposta all'influsso del dio primo motore immobile: riconoscere le caratteristiche proprie della natura divina, la razionalità e il pensiero, mostra quale sia il fine preferibile dell'uomo che vuole raggiungere il più alto grado di felicità, vale a dire esercitare quel genere di vita contemplativo tipico del filosofo, che può essere considerato, per tale motivo, un uomo divino e sommamente felice (*EN* 7.10). Come per Platone, il cosmo e la sua parte superiore, gli astri, rappresentano un modello di vita per gli uomini: essi consentono di ricordare l'assoluta importanza di coltivare la dimensione intellettiva peculiare della natura umana attraverso l'esercizio del pensiero e la dedizione all'attività contemplativa più alta, la filosofia; solo così l'uomo fruirà della massima forma di felicità che si può sperimentare, vivendo in maniera simile agli astri e al dio primo motore immobile.[25]

[24] Maggiori dettagli in Natali 1974.

[25] Una discussione più approfondita sui generi di vita in Aristotele e sulla felicità

5. Conclusioni: il ruolo del cosmo nella felicità dell'uomo

Da questa breve ricostruzione di alcune delle voci principali che si sono espresse sul tema della rilevanza che il macrocosmo assume per il microcosmo umano emerge una sostanziale consonanza: per i Presocratici (specialmente per Empedocle), per Platone e per Aristotele lo studio del cosmo rappresenta una tappa fondamentale nella ricerca della perfezione e della felicità, poiché la struttura stessa del cosmo rivela un modello di perfezione che può essere convenientemente trasposto nella vita degli uomini. È opportuno, tuttavia, sottolineare l'esistenza di alcune divergenze sostanziali.

Nel caso di Empedocle, il cosmo sembra essere concepito come un fine. In altre parole, lo studio delle caratteristiche del cosmo impone all'uomo il preciso compito di diventare una parte armonicamente connessa al cosmo e, in particolare, replicare la disposizione migliore che il cosmo è in grado di assumere in un determinato momento del suo ciclo di trasformazioni; gli uomini devono cioè farsi permeare dalla forza unificatrice – a livello fisico e morale – di Amicizia indipendentemente dalla fase in cui l'individuo si trova a vivere (se sottoposta al crescente dominio di Amicizia o di Contesa); in questo modo, gli uomini costituiranno una replica, in piccolo, dello sfero, della condizione di totale unità delle radici, e saranno sommamente felici nel corso delle varie fasi del ciclo del cosmo.

Per il *Timeo* di Platone, il cosmo può invece essere considerato, in ultimo, come un mezzo. Innanzitutto, egli introduce la fondamentale separazione tra mondo sensibile e mondo intellegibile: è il primo a costituire un mezzo – attraverso l'analisi delle sue caratteristiche e della sua dipendenza dal modello noetico – per permettere agli uomini di raggiungere la perfezione e la piena felicità. Il fine è quello di ricongiungersi con il mondo noetico, ma non 'fisicamente', poiché le anime che si saranno dedicate alla conoscenza delle idee durante l'esistenza terrena dimoreranno presso gli astri, presso la parte più pura e migliore del cosmo sensibile. Piuttosto, le anime si uniranno al mondo noetico nella misura in cui lo contempleranno costantemente e prive di ogni ostacolo corporeo, dato che presso gli astri potranno

---

della vita filosofica è offerta da Gastaldi 2003.

esercitare il pensiero razionale (muovendosi liberamente di moto circolare congiuntamente agli astri dove risiederanno), sperimentando quindi la forma più piena di felicità. Questo destino beato sarà garantito alle anime se, durante l'esistenza terrena, si saranno dedicate allo studio del cosmo sensibile come ente dipendente dalle idee e, da qui, allo sviluppo della scienza delle idee considerate indipendentemente dalla loro relazione col sensibile, accanto all'imitazione delle caratteristiche perfette del cosmo (tutte dipendenti dal piano noetico). Ciò non equivale a dire che la dedizione al pensiero razionale durante l'esistenza terrena sia pura contemplazione: al contrario, uno dei capisaldi del pensiero di Platone è che l'esercizio della ragione si accompagna sempre all'azione, tanto etica (la condotta morale viene infatti costruita a partire dalla conoscenza del piano noetico) quanto politica;[26] la contemplazione totale è un'attività 'ultraterrena', delle anime disincarnate.

È così che emerge il diverso modo di intendere il cosmo da parte di Aristotele: sebbene per quest'ultimo il cosmo e il suo studio siano, analogamente a Platone, un mezzo per raggiungere la felicità, questa può tuttavia essere ottenuta esercitando, durante l'esistenza terrena, un'attività primariamente contemplativa, che costituisce il fine preferibile per quella vita umana che mira al grado di eccellenza più alto.

Quanto ricostruito finora non ha, ovviamente, lo scopo di illustrare esaustivamente lo sviluppo della nozione di relazione tra macrocosmo e microcosmo nella storia del pensiero greco, ma di segnalare l'origine greca arcaica e classica di alcune tesi significative che costituiranno, nei secoli successivi, motivi di confronto o scontro circa il tema della posizione e del ruolo dell'uomo nel mondo, ad esempio se quest'ultimo vada dominato dall'uomo, secondo la prospettiva che concepisce il mondo come un elemento generato esclusivamente per avvantaggiare l'umanità, o se al contrario l'uomo debba *rispettare* il cosmo, adeguandosi all'armonia del tutto di cui è solo una piccola parte.[27]

[26] Cfr., ad esempio, Ferrari 2010.

[27] Rinvio ancora una volta a Brague 2018 per una panoramica sulla storia del concetto di mondo nel pensiero occidentale.

Bibliografia

Allan, W. [2006], Divine justice and cosmic order in early Greek epic, in: *The Journal of Hellenic Studies* 126, 1-35.

Betegh, G. [2018], Cosmic and divine cognition in the *Timaeus*, in: J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity: The History of the Philosophy of Mind*, vol. I, London, Routledge, 120-140.

Brague, R. [2018[3]], *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, LGF.

Brisson, L. [1998[3]], *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

Carone, G.R. [2005], *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press.

Carone, G.R. [2007], *Akrasia* and the structure of the passions in Plato's *Timaeus*, in: C. Bobonich, P. Destrée (eds.), Akrasia *in Greek Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 101-118.

Casella, F. [2018], La demonologia di Esiodo e il suo rapporto con la giustizia divina ne *Le opere e i giorni*, in: *Athenaeum* 106, 405-438.

Casella, F. [2019], Escatologia e conoscenza salvifica in Empedocle: per una rilettura della metensomatosi alla luce delle teorie fisiologiche sulla mente, in: *Elenchos* 40, 265-296.

Diels, H., Kranz, W. [1951-1952[6]], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann.

Ferrari, F. [2003], Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*, in: C. Natali and S. Maso (eds.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 83-96.

Ferrari, F. [2008], Intelligenza e Intelligibilità nel *Timeo* di Platone, in: J. Dillon and J. Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin, De Gruyter, 84-104.

Ferrari, F. [2010], Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel libro V della *Repubblica* di Platone, in: *Atene e Roma* 1-2, 26-46.

Fronterotta, F. [2014], Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade dei principi nel *Timeo*?, in: *Méthexis* 27, 95-120.

Gastaldi, S. [2003], *Bios hairetotatos: generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.

Guetter, D.L. [2003], Celestial circles in the *Timaeus*, in: *Apeiron* 36, 189-203.

Jelinek, E. [2011], Pre-cosmic necessity in Plato's *Timaeus*, in: *Apeiron* 44, 287-306.

Kahn, C.H. [1960], The usage of the term ΚΟΣΜΟΣ in early Greek thought, in: C.H. Kahn (ed.), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Hackett Publishing, 219-230.

Karasmanis, V. [2014], Plato's *Timaeus* 31b4-32c4: why do we need two bonds between fire and earth?, in: *Philosophical Inquiry* 38, 61-68.

Lorenz, H. [2012] The cognition of appetite in Plato's *Timaeus*, in: R. Barney, T. Brennan and C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 238-258.

Naddaf, G. [1997], Plato and the *Περὶ Φύσεως* tradition, in: T. Calvo and L. Brisson (eds.), *Interpreting the* Timaeus-Critias. *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 27-36.

Natali, C. [1974], *Cosmo e divinità: la struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila, Japadre.

Paparazzo, E. [2015], It's a world made of triangles: Plato's *Timaeus* 53B-55C, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97, 135-159.

Pender, E.E. [2000], Plato's moving Logos, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 45, 75-107.

Quarantotto, D. [2005], *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele: saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli, Bibliopolis.

Reale, G. [2013[4]], *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, BUR.

Steel, C. [2001], The moral purpose of the human body. A reading of *Timaeus* 69-72, in: *Phronesis* 46, 105-128.

Trépanier, S. [2003], Empedocles on the ultimate symmetry of the world, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, 1-57.

Zatta, C. [2018], *Interconnectedness: The Living World of the Early Greek Philosophers*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

The Cosmos as a Means, the Cosmos as a Purpose: Plato's *Timaeus*, Empedocles, and Aristotle on the Relationship Between Macrocosm and Microcosm

Keywords

Plato; *Timaeus*; Empedocles; Aristotle; cosmology

Abstract

The aim of this paper is to analyze the ethical relevance of the analysis of the cosmos offered by Plato in his *Timaeus*. In this dialogue, the study of the sensible cosmos reveals both that it depends on its noetic model and that it is a rational, ordered, perfect, and self-sufficient living being. Plato also shows how humans are closely related to the cosmos: they share the same origin and possess a similar conformation. It follows that, in order to be considered perfect, humans must imitate the characteristics of the sensible cosmos and then devote their lives to the noblest activity, the study of ideas, i.e. the intelligible cosmos. If humans abide by this way of life, their souls will reside eternally among the stars – rational divinities – after their separation from the body, and thus enjoy perpetual happiness. This paper will also consider Presocratic thought and especially Empedocles' claim that the study of the characteristics of the cosmos and their imitation play a pivotal role in identifying the fairest human conduct. Finally, this paper will briefly examine Aristotle's theory of teleological nature and cosmological order, so as to show any convergence or contrast between Empedocles, Plato, and Aristotle on the relationship between macrocosm and human microcosm in Archaic and Classical Greek Philosophy.

Federico Casella
Università di Pavia
E-mail: f.casella02@gmail.com

Enrico Volpe

LA PROBLEMATICA NATURA ONTO-TEOLOGICA DEL COSMO IN NUMENIO DI APAMEA

Sommario: *1. Introduzione: il problema della natura ontologica del "terzo dio" tra fonti e influenza; 2. Il κόσμος numeniano come 'terzo dio' e pensiero discorsivo secondo Proclo (frr. 21-22 des Places); 3. La natura del cosmo nel* Περὶ τἀγαθοῦ *(frr. 16 e 11 des Places); 4. Conclusioni.*

1. Introduzione: il problema della natura ontologica del "terzo dio" tra fonti e influenza

Una consolidata tradizione storiografica, le cui origini risalgono ai primi decenni del secolo scorso, tende a vedere in Numenio di Apamea un precursore del Neoplatonismo, in particolare della metafisica plotiniana.[1] Ciò è dovuto, sostanzialmente, al fatto che il sistema filosofico di Numenio, strutturato secondo una gerarchia di matrice onto-teologica, sembra venire ripreso nei suoi aspetti fondamentali proprio da Plotino nella sua metafisica ipostatica.[2] Per Numenio, al vertice del reale si trova infatti il bene (primo dio), seguito dal dio demiurgo (secondo dio) e dal terzo livello di realtà la cui natura, come vedremo in questo contributo, assume caratteri fortemente problematici.

Sebbene Plotino nelle *Enneadi* non faccia mai esplicitamente riferimento a Numenio, la distinzione tra l'Uno, l'Intelletto e l'Anima sembra tuttavia riprendere effettivamente proprio la gerarchia numeniana di bene, demiurgo e cosmo. Le analogie tra Numenio e Plotino, almeno per quel che concerne gli aspetti più generali, riguardano dunque soprattutto la divisione in ambiti del reale, cioè tra un principio primo,

[1] Guthrie 1917, Martano 1960, Zeller *et al.* 1979, 443-447.
[2] Di Stefano 1993. Si veda anche la testimonianza di Porfirio, *Vita di Plotino*, XVII.

uno intermedio e un terzo livello di realtà. Tuttavia, in Numenio questa distinzione si presenta in maniera più sfumata, mentre in Plotino appare certamente più sistematica.[3]

Per Plotino il primo principio corrisponde infatti all'Uno, prima ipostasi totalmente trascendente rispetto all'essere e al pensiero,[4] mentre la seconda ipostasi è l'Intelletto, la cui caratteristica fondamentale, sulla base dell'esegesi del *Parmenide*,[5] è quella di essere *uno-molti* (ἕν-πολλά),[6] in virtù del fatto che esso contiene in sé, nella sua unità, la totalità del mondo intelligibile e riproduce la natura dinamica e vitale dell'essere.[7] La terza ipostasi plotiniana, infine, corrisponde all'Anima, la cui natura è certamente più complessa e meno perfetta dal punto di vista ontologico. In quanto *uno e molti* (ἕν καὶ πολλά),[8] l'Anima è quindi al tempo stesso unitaria e molteplice, nella misura in cui è presente nei vari individui pur essendo principalmente un'ipostasi.

Sebbene la metafisica di Plotino presenti certamente degli elementi problematici in tutti i suoi aspetti, non c'è dubbio che nelle *Enneadi* la differenza ontologica tra le varie ipostasi è delineata in maniera esplicita,[9] mentre in Numenio tale distinzione appare meno evidente. La natura del primo dio è chiarita a più riprese da Numenio, così come la differenza con il demiurgo, mentre invece il rapporto tra il secondo e il terzo dio risulta decisamente più complesso da definire.

Alla luce di tali premesse, ciò su cui vorrei concentrarmi in questo contributo riguarda la concezione numeniana del "terzo dio", inteso

---

[3] In Plotino sussiste una divisione del reale in tre ambiti ipostatici. Tuttavia, sebbene tale divisione non assuma un carattere gerarchizzante in maniera esplicita, come ha ben dimostrato O'Meara 1998, è tuttavia evidente come Plotino sia rigido sul numero delle ipostasi. Si veda, ad esempio, *Enn.* V.1 [10], 7.

[4] Per un'analisi del concetto di Uno come realtà totalmente trascendente rispetto all'essere e al pensiero in Plotino rimando ad Abbate 2015, 7-12.

[5] Sul ruolo del *Parmenide* nel pensiero plotiniano si veda l'imprescindibile contributo di Dodds 1928.

[6] Cf. *Enn*. VI.7 [38], 17-19; VI.5 [23], 6, 1.

[7] Sul concetto di vita in Plotino rimando al saggio di Hadot 1960 e al recente volume di Lo Casto 2017.

[8] Cf. *Enn*. IV.2 [21], 2, 53; V.1 [10], 8, 26.

[9] Per un quadro introduttivo della metafisica plotiniana e dei principali aspetti del suo pensiero ritengo fondamentale il volume di Chiaradonna 2009.

come κόσμος e pensiero discorsivo. Come cercherò di dimostrare, il termine κόσμος ricopre un ruolo chiave nel sistema di Numenio, sia secondo quanto si apprende dalle testimonianze di Proclo nel suo *Commento al Timeo*, il quale ricostruisce la gerarchia numeniana, sia rispetto alle testimonianze di Eusebio di Cesarea il quale, nella sua *Praeparatio Evangelica*, riporta passi diretti dal *Περὶ τἀγαθοῦ*.

Inoltre, nel presente contributo mi pongo come obiettivo quello di indagare se la concezione del cosmo da parte di Numenio possa essere concepita come un'anticipazione della concezione plotiniana dell'*Anima Mundi*.

2. Il κόσμος numeniano come 'terzo dio' e pensiero discorsivo secondo Proclo (frr. 21-22 des Places)

Per comprendere adeguatamente il significato che il tema della determinazione del cosmo assume nel pensiero di Numenio, occorre in primo luogo fare brevemente cenno al ruolo fondamentale che il *Timeo* ha avuto nell'ambito del Medioplatonismo. Diversi studi hanno messo in evidenza come nei secoli dell'età imperiale si fosse sviluppata una tendenza a interpretare il pensiero di Platone come un articolato sistema filosofico, sebbene egli avesse presentato le proprie dottrine attraverso i dialoghi e non sotto forma di trattato.[10] A tale scopo, il dialogo più studiato e commentato nell'ambito del Medioplatonismo fu senza dubbio proprio il *Timeo*.[11] In questo dialogo, Platone descrive la nascita dell'universo a partire dall'azione di una causa che opera come un demiurgo che si serve di un modello perfetto (il paradigma intelligibile) per dare forma all'universo e all'anima del mondo. Diverse sono state le interpretazioni della cosmogenesi del *Timeo* nell'ambito

[10] Si veda, a tal proposito, Donini 1982, 50-69; Id. 1994. La tesi centrale dello studioso riguarda il fatto che la tendenza a interpretare il pensiero di Platone in maniera sistematica sia stato un fenomeno dovuto principalmente alla necessità di fornire un quadro teorico coerente del platonismo in chiave anti-scettica e come alternativa al pensiero stoico ellenistico.

[11] Sulla "fortuna" del *Timeo* in ambito medioplatonico rimando a Ferrari 2012. Sulle tecniche e le modalità di interpretazione fondamentale è anche il saggio di Petrucci 2015.

del Medioplatonismo, le quali hanno dato vita a una vera e propria serie di variazioni interpretative ed esegetiche incentrate soprattutto su come concepire il processo cosmogonico e la figura del demiurgo.[12]

In quanto autore inserito all'interno del contesto medioplatonico, anche in Numenio il *Timeo* si trova ad avere un ruolo preponderante, come si vede dai diversi frammenti pervenutici che testimoniano un certo impegno esegetico nei confronti di alcune pagine chiave del dialogo platonico.[13] Come già accennato in precedenza, una delle testimonianze più significative in merito alla posizione di Numenio nei confronti del cosmo deriva da Proclo, il quale descrive il sistema numeniano nella sezione del suo *Commento al Timeo* in cui passa in rassegna le varie posizioni degli autori precedenti in merito alla natura del demiurgo:

> Numenio celebra tre dèi, e chiama il primo "Padre", il secondo "Produttore", il terzo "Prodotto" (ποίημα); il cosmo, infatti, per lui è il terzo dio; perciò il suo demiurgo è duplice, il primo dio e il secondo, mentre il terzo è il prodotto demiurgico. È meglio infatti esprimersi così, piuttosto che come fa lui, che parla alla maniera dei tragici (προστραγῳδῶν) di "nonno", "discendente", "nipote".[14]

---

[12] Il dibattito sulla cosmogenesi del *Timeo*, ossia se il processo di generazione descritto nel dialogo fosse da intendersi come effettivamente tale, ossia come un evento nel tempo, oppure come una metafora a fini didascalico-argomentativi, può dirsi antico quanto il dialogo stesso. La *querelle* filosofica tra eternalisti e temporalisti in ambito antico risale all'antica accademia e arriva fino alle soglie del Neoplatonismo, dove si impone definitivamente la lettura metaforica di matrice plotiniana. Sul ruolo del *Timeo* nell'ambito antico imprescindibili restano i due volumi di Baltes 1976. Sull'antica accademia fondamentali sono invece i contributi di Dillon 2003 e Centrone 2012. Sull'esegesi del *Timeo* nel Medioplatonismo si vedano anche Barnes 1993 e ancora Ferrari 2012, a cui rimando anche per la corposa bibliografia. Infine, sull'esegesi metaforica della cosmogonia del *Timeo* nel Medioplatonismo, i suoi sviluppi e sui cardini teorici, segnalo anche i recenti articoli di Bonazzi 2017; sul principio διδασκαλίας χάριν nel Medioplatonismo si veda Petrucci 2019.

[13] Ad esempio, i passi 28c3-5 e 39e7-9. Cfr. Baltes 1975, 18-20; Frede 1987, *passim*; Ferrari 2006, 43-52 e Spanu 2013.

[14] Fr. 21, 1-7: Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ΄ αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ΄ αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὅ τε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δημιουργούμενον ὁ τρίτος. Ἄμεινον γὰρ οὕτω λέγειν ἤ ὡς ἐκεῖνος λέγει

Il passo in questione si rivela estremamente significativo per comprendere la metafisica numeniana e nasconde una serie di problemi filosofici sui quali vale la pena soffermarsi. Occorre sottolineare, in via preliminare, il fatto che alcuni studiosi abbiano messo in evidenza come la testimonianza procliana possa rivelarsi poco attendibile.[15] Come cercherò di dimostrare nella parte finale di questo contributo, la testimonianza di Proclo si presenta come problematica, ma è tutto sommato compatibile con le altre fonti a nostra disposizione.

In primo luogo, Proclo si dimostra critico nei confronti di Numenio, il quale viene accusato di utilizzare un linguaggio enfatico, proprio dei tragici (προστραγῳδῶν), per descrivere la sua concezione metafisica del reale. Il ricorso a termini come "nonno", "discendente" e "nipote",[16] secondo Proclo, è probabilmente indice del fatto che Numenio non utilizzerebbe un linguaggio propriamente filosofico. La critica di Proclo consiste proprio nel sostenere che la metafora parentale adottata da Numenio attribuisce delle caratteristiche ai vari livelli metafisici del reale che non sono compatibili con la visione neoplatonica teologizzante di Proclo.

La definizione del primo dio come "padre" e del secondo come "produttore" è invece compatibile con l'orizzonte di pensiero medioplatonico. Nel *Timeo* si trova infatti la celebre espressione «trovare l'artefice e il padre dell'universo è impresa difficile» (τὸν

προστραγῳδῶν, πάππον, ἔγγονον, ἀπόγονον. Traduzione Vimercati 2015, 1391, con alcune modifiche. La numerazione dei frammenti corrisponde all'edizione di des Places 1973.

[15] Cfr. ad esempio Opsomer 2005, 64-65. Lo studioso sostiene che Proclo avrebbe descritto il sistema di Numenio in maniera eccessivamente semplicistica, eludendo le enormi difficoltà filosofiche che la concezione numeniana del demiurgo reca con sé. Dal canto suo, Tarrant 2004, 177, sottolinea il fatto che Proclo non avesse una conoscenza diretta dei testi degli autori medioplatonici, ma che le sue informazioni fossero veicolate dai testi di Porfirio.

[16] Non si trovano tracce di un linguaggio simile negli altri frammenti, per cui è lecito pensare che questo tipo di terminologia sia stata attribuita a Numenio dallo stesso Proclo, il quale appunto descrive il sistema metafisico del filosofo di Apamea come una gerarchia onto-teologica, il cui vertice è costituito dal primo dio, che in questo caso viene definito 'nonno', probabilmente con il fine di attribuire a Numenio l'uso di un linguaggio non appropriato e che, per l'appunto, viene ricondotto da Proclo al modo di esprimersi dei poeti tragici.

μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ εὑρειν τε ἔργον)[17] in cui Platone allude genericamente alla causa dell'universo. Attraverso una reinterpretazione di questa espressione (la cosiddetta inversione dei termini ποιητής e πατέρ), Numenio non identifica l'artefice con il padre, ma li distingue ontologicamente, concependo due distinti livelli metafisici e distaccandosi significativamente dal senso originario del passo platonico.[18] Se quindi il primo e il secondo dio vengono identificati con il padre e l'artefice, ben più problematica appare l'identità del terzo dio, che Proclo definisce indistintamente κόσμος e ποίημα.

Questa identificazione tra ποίημα e κόσμος risulta anch'essa compatibile con il testo del *Timeo*, in cui si legge che il demiurgo compone il corpo e l'anima del mondo.[19] Numenio, quindi, attribuisce al terzo dio una natura che potremmo definire "derivata" dal punto di vista ontologico, nel senso che è dipendente dall'azione causale del demiurgo, per cui il cosmo, benché sia a tutti gli effetti un θεός, si presenta come il risultato dell'azione demiurgica e quindi come una realtà non originaria, ma generata, e quindi non coeterna al primo e al secondo dio.[20] Occorre pertanto chiedersi quale sia la natura del cosmo e perché esso venga definito "terzo dio" e, inoltre, se esso, in quanto ποίημα, implichi una sua identificazione con un'anima del tutto (o, quantomeno, la presenza di quest'ultima), oppure sia da intendersi come l'universo *tout court*.

Proclo riporta la gerarchia teologica di Numenio secondo uno schema sistematico. Tale ricostruzione, sebbene non si ritrovi negli stessi termini in alcuni passi riportati da Eusebio, sembra tuttavia trovare riscontro nella celebre distinzione tra livelli di realtà presente nella seconda epistola platonica, che viene ripresa proprio da Numenio,[21]

---

[17] *Tim.* 28c3.

[18] Sull'interpretazione medioplatonica (in particolare di Numenio e Plutarco) di *Tim.* 28c fondamentale è il contributo di Ferrari 2006. Si veda inoltre anche quanto dice Plut., *PQ* II 1001 B-C.

[19] Cfr. *Tim.* 32c sgg.

[20] Nella prospettiva di Numenio la stessa dinamica non sembra essere presente nel rapporto tra il bene e il demiurgo. Benché anche il bene rispetto al demiurgo svolga un'azione causale o, per meglio dire, ontologicamente fondativa nei confronti del demiurgo, esso non viene mai descritto in termini di causalità effettiva, per cui il demiurgo non viene generato come avviene, invece, per il cosmo.

[21] Cfr. *Ep.* II 312e1-4; Fr. 24, 50-57. Si veda inoltre quanto scrive Tarrant 2017, 92-95.

per cui la divisione che si trova in Proclo appare legittimata anche da altre fonti.

Inoltre, secondo il testo del *Timeo*, è Platone stesso a parlare del cosmo nei termini di un dio sensibile (θεὸς αἰσθητός).[22] Da quel che si evince dal fr. 21, la concezione di un cosmo come θεός viene ripresa da Numenio e inserita all'interno della sua gerarchia metafisica attraverso un'esegesi teologizzante del *Timeo*. La natura divina del terzo dio è dunque giustificata dall'esegesi del *Timeo*, mentre lo *status* di prodotto demiurgico è fondato sul fatto che, come vedremo meglio in seguito, il terzo dio deriva ontologicamente dall'azione poietica del demiurgo.

Il secondo passo del *Commento al Timeo* (fr. 22) ci fornisce ulteriori indicazioni sulla natura del terzo dio:

> Numenio pone il Primo come "ciò che è vivente" (ὁ ἐστι ζῷον) e afferma che questi pensa attraverso l'aiuto del Secondo (ἐν προσχήσει τοῦ δευτέρου); classifica invece il Secondo come l'Intelletto e sostiene che questi agisce da demiurgo mediante l'aiuto del Terzo; infine, classifica il Terzo come ciò che pensa discorsivamente (τὸν διανοούμενον).[23]

Il passo in questione espone la celebre dottrina della πρόσχρησις secondo cui il primo dio, totalmente inattivo in virtù della sua natura semplice, agisce mediante l'aiuto del secondo dio il quale, a sua volta, realizza la demiurgia attraverso il ricorso all'azione del terzo dio. Questa descrizione del processo cosmogonico ha generato un vivace dibattito tra gli studiosi, i quali hanno discusso a lungo sul senso da attribuire a questo uso "strumentale" degli dèi inferiori da parte delle realtà più alte.[24] Sebbene non venga chiamato esplicitamente in causa da

---

[22] *Tim.* 92c7.

[23] Fr. 22: Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ 'ὁ ἐστι ζῷον' τάττει και φησιν ἐν προσχήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον. Traduzione Vimercati 2015, 1391 con alcune modifiche.

[24] Non è mia intenzione in questa sede affrontare direttamente l'enorme problema della πρόσχρησις, ma intendo piuttosto soffermarmi sulla natura razionale-discorsiva del terzo dio così come ci viene presentata da Proclo. Cf. Frede 1987, 1070; Kenney 1992, *passim*, e Müller 2015, 12-15.

Proclo, questo passo testimonia come, in questo caso, l'interpretazione procliana del pensiero di Numenio sia basata sull'esegesi di *Tim.* 39e7-9, in cui Platone descrive il rapporto tra le idee e l'intelletto.

L'elemento centrale del testo è la definizione del terzo dio come «ciò che pensa discorsivamente». Questa espressione si inserisce all'interno dell'attribuzione del carattere di intelletto anche agli altri soggetti divini. Il primo dio è infatti l'intelletto autentico, intuitivo, mentre l'intelletto del secondo dio è contemplativo nei confronti del primo.[25]

Sulla base di quanto detto, anche il terzo dio ha quindi un carattere intellettivo. Il fatto che esso venga descritto come τὸν διανοούμενον ha indotto alcuni studiosi, tra cui Dodds e O'Brien, a rintracciare un'identificazione tra il terzo dio di Numenio e l'anima del mondo di Plotino, sulla base del fatto che Plotino stesso attribuisce all'anima una razionalità di tipo dianoetico.[26] L'attribuzione del pensiero dianoetico al cosmo sembra per certi versi essere una mossa esegetica procliana, in quanto in nessun frammento che riporta direttamente il *Περὶ τἀγαθοῦ* Numenio descrive il terzo dio in termini di pensiero dianoetico. La sovrapposizione tra il terzo dio e l'anima di Plotino viene dunque fondata principalmente sulla base della citazione di Proclo, il quale riporta l'esegesi di *Tim*. 39e7-9 da parte di Numenio.[27] Tuttavia, sebbene questa lettura risulti compatibile con l'esegesi del testo di Platone, una diretta identificazione tra il terzo dio e l'Anima appare ancora problematica.

[25] La natura intellettiva del dio demiurgo viene esercitata attraverso l'attività contemplativa nei confronti del primo principio. Come descritto nei frr. 16 e 18 con immagini talvolta enfatiche, il demiurgo viene descritto come colui che volge lo sguardo verso il primo principio (fr. 18), mentre nel fr. 16 appare proprio il termine *contemplativo* (θεωρητικός).

[26] Dodds 1960, 20; O'Brien 2015, 140-141. In Plotino, la differenza sostanziale tra il pensiero del Νοῦς e quello dell'Anima risiede nel fatto che, a livello della seconda ipostasi, l'Intelletto pensa se stesso in maniera intuitiva, mentre all'Anima, essendo soggetta alla dimensione temporale, appartiene il pensiero discorsivo. Sulle caratteristiche del pensiero discorsivo si veda Emilsson 2007, 179-198.

[27] Cauti su un'identificazione diretta cosmo-anima sono Opsomer 2005, 65, e Ferrari 2014, 61 sgg. I due studiosi, tuttavia, ritengono plausibile la possibilità che il terzo dio possa accogliere la presenza di un principio razionale che lo governi simile a un'anima del mondo (o alla sua parte razionale), ritenendo che Numenio non si riferisca al cosmo come componente materiale, ma al suo principio ordinatore. Sull'esegesi di *Tim.* 39e7-9 da parte di Numenio cf. Spanu 2013.

Alla luce di quanto detto, ritengo plausibile affermare che, sulla base dei frr. 21 e 22, il terzo dio non va inteso in senso prettamente materiale, ma come il principio razionale del tutto. Vale la pena, quindi, approfondire la questione attraverso la lettura dei frr. 16 e 11.

3. La natura del cosmo nel Περὶ τἀγαθοῦ (frr. 16 e 11 des Places)

La questione della generazione del cosmo viene presentata in altri contesti dell'opera numeniana, in particolare nei testi della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea. La testimonianza eusebiana rappresenta quella più attendibile per ricostruire il pensiero di Numenio, in quanto fornisce citazioni dirette del *Περὶ τἀγαθοῦ*. Il primo passo che intendo considerare corrisponde alla seconda parte del fr. 16:

> […] Il Secondo [*scil.* dio], infatti, che è duplice, autoproduce l'idea di se stesso e il cosmo, in quanto è demiurgo; poi diviene interamente contemplativo. Per concludere il nostro ragionamento, poniamo quattro nomi in riferimento a quattro realtà: 1) il primo dio, bene in sé; 2) il demiurgo buono, imitatore di questo; 3) l'essenza, una del Primo, l'altra del Secondo; 4) la copia di questa, il bel cosmo, abbellito per partecipazione al bello.[28]

Nella prima parte del fr. 16 (II. 1-10), che qui non abbiamo riportato, Numenio sottolinea i diversi aspetti in cui sussiste la differenza ontologica tra il primo e il secondo dio, ponendo l'accento sul fatto che il primo dio è intelletto supremo, quindi ontologicamente superiore al secondo dio.[29]

Nel passo riportato si trova invece la misteriosa espressione secondo cui il secondo dio «autoproduce l'idea di se stesso e il cosmo». Il verbo

[28] Fr. 16, 11-17: Ὁ γὰρ δεύτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοὺ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. Συλλελογισμένων δ᾽ἡμῶν ὀνόματα τεσσλαρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημιοθργὸς ἀγαθός· ἡ δ᾽οὐσία μία μὲν ἡ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δ᾽ἡ τοῦ δευτέρου· ἧς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ. Traduzione Vimercati 2015, 1387.

[29] Per un'analisi dell'intero fr. 16 rimando a Jourdan 2020-2021, 467-474.

ἀυτοποιέω assume un significato decisivo in questo contesto, in quanto viene utilizzato soltanto da Numenio e non si trova in nessun altro autore del pensiero greco antico.[30] L'autoproduzione associata all'attività del demiurgo, così come descritta nel fr. 16, potrebbe avere avuto un significato molto simile a quello assunto successivamente nell'opera di Plotino, preparando cioè il terreno al concetto di ipostasi inteso come livello di realtà sussistente di per sé.[31] Ciononostante, mi sento di condividere maggiormente la lettura di Jourdan, la quale sostiene che questa autoproduzione dell'idea di sé da parte del secondo dio non è altro che la sua autodeterminazione mediante la contemplazione del primo, aspetto che Numenio sottolinea a più riprese nella sua opera.[32] In quest'ottica il secondo dio, determinandosi ontologicamente mediante la contemplazione del primo principio, sussiste come livello di realtà metafisicamente autonomo, cioè non generato.[33]

Resta da chiarire in che senso la generazione del cosmo sia legata e consequenziale all'autoproduzione di sé da parte del demiurgo. Gli studiosi si sono interrogati a lungo sul significato da attribuire all'espressione ἰδέαν ἑαυτοὺ καὶ τὸν κόσμον. Secondo Festugière, Numenio intenderebbe dire con questa espressione che il cosmo è l'idea del demiurgo (ἰδέα ἑαυτοὺ) così come è nella sua mente.[34] A mio modo di vedere, con questa espressione, Numenio si riferisce invece al fatto che il demiurgo, nell'atto di autodeterminarsi ontologicamente mediante la contemplazione, genera anche il cosmo come ulteriore livello di realtà. Nel pensare e autoprodurre se stesso, ossia nell'autodeterminarsi ontologicamente, il demiurgo produce anche il cosmo, nel senso che la determinazione di sé implica anche l'attuarsi della sua natura poietica, mediante l'interazione con il principio materiale, come vedremo a breve. Essendo il cosmo una realtà generata dal demiurgo, ritengo che l'autoproduzione dell'idea di sé e del cosmo stesso, così come descritti nel fr.16, siano eventi consequenziali e distinti.

---

[30] Cf. Rossi 2020, 89 n. 90.

[31] In questa direzione Petty 2012, 165.

[32] Mi sembra questa la posizione di Jourdan 2020-2021, 468-469. Sulla contemplazione si veda ancora il fr. 18.

[33] Come vedremo, è il terzo dio ad essere generato.

[34] Festugière 1953, 124.

Infine, viene detto che il cosmo è bello (καλός) in virtù della sua partecipazione a una realtà superiore. Quest'ultimo è un *locus classicus* platonico, che vede nel mondo intelligibile la sede della bellezza autentica e le realtà in divenire come partecipanti di tale bellezza in sé.[35] Il cosmo, in quanto realtà generata, non può identificarsi direttamente con il bello in sé, ma acquisisce la sua bellezza (intesa come ordine cosmico) mediante partecipazione all'intelligibile.[36]

L'ultimo frammento che intendo prendere in esame per discutere della natura del cosmo secondo Numenio è un altro estratto dal *Περὶ τἀγαθοῦ*, anch'esso riportato da Eusebio di Cesarea. In questo frammento, Numenio si sofferma sulla generazione del cosmo e sul rapporto che sussiste tra l'intelligibile e la materia:

> […] Il primo dio, che dimora in se stesso, è semplice, perché interamente rivolto su di sé, non è affatto divisibile; il secondo e il terzo dio sono uno solo (ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς); quando però si trova associato alla materia, che è diade, egli la unifica, ma viene scisso (σχίζεται) da quella, che ha un carattere concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) ed è fluida. Ora, non essendo rivolto all'intelligibile, (perché sarebbe stato rivolto su di sé), dato che guarda la materia, preoccupandosi di essa si dimentica di se stesso. Entra in contatto con il sensibile, se ne

[35] Sul bello come caratteristica del mondo eidetico e sull'estetica dell'intelligibile cfr. *Symp.* 210a-211a, *Phaedr.* 250c-e, *Phaed.* 70d-72a. sgg. Sul rapporto tra la bellezza del cosmo e l'azione del demiurgo cfr. *Tim.* 29a2 sgg.

[36] Jourdan sottolinea come il termine utilizzato da Numenio sia μετουσία, che ha un valore leggermente diverso dal termine platonico μέθεξις. Secondo la studiosa, μετουσία allude proprio a una continuità ontologica tra il partecipante e il partecipato (in quanto μετ-ουσία, cioè dopo l'essenza). Cf. Jourdan 2020-2021, 473. A mio avviso questa distinzione terminologica rafforza ulteriormente la tesi della stretta continuità ontologica tra il secondo e il terzo dio, che mi propongo di argomentare nell'ultima parte del presente saggio. Sebbene la partecipazione del cosmo all'intelligibile venga descritta terminologicamente con il termine μετουσία, ritengo tuttavia plausibile assumere che lo schema partecipante-partecipato possa essere ricondotto a quello platonico classico, in quanto l'universo trae la propria bellezza proprio da un rapporto di partecipazione ontologica alla natura del "demiurgo della generazione".

> prende cura e lo eleva anche al proprio carattere, poiché il suo desiderio si è rivolto alla materia.[37]

Il fr. 11 è uno dei testi più preziosi per comprendere la concezione numeniana intorno alla generazione del cosmo. Il primo dio viene presentato come avulso da ogni attività cosmopoietica: esso è infatti autoreferenziale, semplice e non prende parte ad alcun tipo di azione causale di natura demiurgica, in conformità con quanto Numenio afferma in altri frammenti.[38] Il punto chiave è tuttavia rappresentato dall'unità del secondo e del terzo dio. Secondo Numenio essi sono uno (εἷς), cioè realtà originariamente indistinte, che però subiscono una separazione durante il processo cosmogonico. L'elemento esterno – per così dire – è rappresentato dalla materia. Secondo quanto si legge nel fr. 11, l'intervento della materia produce una sorta di separazione all'interno della natura del secondo dio, per cui la generazione del cosmo si pone come un evento cronologicamente successivo.[39] Tuttavia, la relazione tra il demiurgo e la materia non può essere a mio avviso adeguatamente compresa se non si tiene presente il ruolo dei principi all'interno del processo cosmogonico numeniano descrittoci da Calcidio (= fr. 52). Nell'ottica dualistica di Numenio, la materia rappresenta il principio malvagio, opposto alla monade, che partecipa alla formazione del cosmo.[40] La materia, secondo Numenio, non è una realtà derivata

---

[37] Fr. 11, 12-21: […] Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὤν ἐστιν ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμφερόμενος δὲ τῇ ῞υλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ῥρεύσης. Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ ἄω πρὸς ἑαυτῷ) διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίγνεται. Καὶ ἅπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης. Traduzione Vimercati 2015, 1381.

[38] Fr. 12, 13 segg.; fr. 15, 1-3.

[39] Non è questa la sede per approfondire il tema dell'interpretazione numeniana della generazione del cosmo, ossia se l'universo è generato nel tempo oppure no. Tale questione meriterebbe uno studio approfondito ma, a mio avviso, ci sono buone ragioni per considerare l'interpretazione della cosmogenesi da parte di Numenio come letterale, ossia come un evento *in tempore*. Alcuni spunti in questo senso si trovano in Reydams-Schils 2020, 164-165.

[40] La testimonianza più importante sulla materia in Numenio ci viene dal *Commento al Timeo* di Calcidio, dai capitoli 295-299 (fr. 52 des Places). Sulla posizione di

da una monade originaria, come credevano alcuni pitagorici di età imperiale,[41] ma rappresenta un principio coevo alla monade stessa, che viene identificato anche con la diade indefinita teorizzata da Platone e riportata da Aristotele nella *Metafisica*.[42]

Nel frammento 52 viene descritto il processo che dall'interazione tra la monade e la diade conduce alla formazione del cosmo. La materia in sé, nell'ottica di Numenio, è infatti informe, caotica e malvagia,[43] ragion per cui nella sua forma originaria risulta priva di determinazione ontologica.[44] L'azione poietica del demiurgo è rivolta verso la materia e, da questo processo, viene generato il cosmo. L'universo che ne deriva ha pertanto una natura divina, conformemente a quanto si legge nella già citata pagina 92c7 del *Timeo* in quanto, pur non avendo un carattere propriamente trascendente, in quanto mantiene una componente materiale, mantiene comunque un aspetto dell'intelligibile, che è rappresentato dall'ordine cosmico che trae dall'azione produttrice del demiurgo. Per questo motivo, secondo Numenio, si può affermare che il secondo dio e il terzo, cioè il demiurgo e il cosmo, sono *uno*, in quanto entrambi appartengono a un'unica natura demiurgica: da una parte il demiurgo *tout court*, cioè il secondo dio che assurge alla funzione paradigmatica,[45] dall'altra il cosmo, il quale, possedendo un carattere intermedio tra l'intelligibile e il sensibile, si determina come livello di realtà razionalmente organizzato.

Sulla base delle considerazioni fatte resta tuttavia ancora aperta la domanda se la natura del cosmo numeniano possa venire identificata (o, perlomeno, associata) a quella di un'anima del mondo. Proclo attribuisce

---

Numenio all'interno del commentario di Calcidio preziose sono le riflessioni di Vimercati 2012, 78-80 e di Reydams-Schils 2020, 163-164.

[41] Cfr. Dillon 2010, 385-388. Sull'opposizione di Numenio ad alcuni pitagorici della sua epoca rimando a Reydams-Schils 2020, 163-164.

[42] Sull'identificazione della materia con la necessità, la diade e l'anima malvagia delle *Leggi* e su Aristotele come (parziale) fonte di Numenio rimando al monumentale saggio di Jourdan 2014.

[43] Cf. fr. 52, 44-46. Sul carattere anti-stoico della concezione numeniana della materia si veda ancora Vimercati 2012, 78-82 e Reydams-Schils 2020, 164.

[44] Cfr. fr. 4a.

[45] Ritengo che questa sia l'interpretazione corretta dell'espressione "demiurgo della generazione" che si trova nel fr. 16.

a Numenio la concezione per cui il cosmo possiede la caratteristica del pensiero discorsivo, che nell'ottica di Plotino sarà prerogativa proprio della razionalità dell'Anima. A questo va aggiunta anche la testimonianza di Calcidio, che ci parla della presenza di un'anima totalmente buona (*beneficentissima*) e di una malvagia (*maligna*), quest'ultima corrispondente alla materia stessa.[46] Alla luce di tali considerazioni, ritengo che una diretta identificazione del terzo dio con un'anima sia un aspetto decisivo, che merita di essere ulteriormente analizzato.

Il cosmo, essendo il prodotto dell'interazione tra il principio puramente intelligibile e quello materiale, assume una natura intermedia – per così dire – che si esprime nella forma del pensiero discorsivo. L'ordine cosmico che ne deriva, sebbene non sia a mio avviso direttamente associabile a un'anima del mondo, si presenta caratterizzato da un principio ordinatore che ne svolge le medesime funzioni.[47]

Sulla base di quanto detto, risulta a mio avviso che Numenio abbia inteso il cosmo *in primis* in senso teologico, seguendo quanto Platone dice nel passo 92c7 del *Timeo*. Tale divinizzazione del cosmo, tuttavia, non può essere svincolata dal possesso di una componente razionale e intelligibile, in quanto, ove lo fosse, verrebbe meno la sua *dignitas* ontologica, che deriva dalla conformità del prodotto demiurgico rispetto al produttore stesso. Per questo motivo, sebbene sia plausibile che Proclo possa avere letto Numenio attraverso la lente plotiniana[48] – per così dire – attribuendogli cioè il pensiero dianoetico, non c'è dubbio che tale lettura sia giustificata dall'esegesi numeniana del passo 39e7-9 del *Timeo*, in cui Platone parla di un terzo intelletto che pensa in maniera discorsiva. L'ordine dell'universo generato è garantito dalla presenza

[46] Cfr. fr. 52, 66-67. Sull'identificazione dell'*anima beneficentissima* con il demiurgo cf. Krämer 1964, 79 sgg., e Deuse 1983, 65-73. Critico con Krämer è Baltes 1975, 265-266, il quale sottolinea come Numenio sottolinei esplicitamente che il secondo dio è il demiurgo e non è assimilabile a un elemento psichico. Un ulteriore studio contrario a un'identificazione del demiurgo con l'anima del mondo è il recente contributo di Jourdan 2021, 241 sgg.

[47] Jourdan 2021, 256-258.

[48] Cf. Michalewski 2021, 137.

di un principio razionale del cosmo stesso. Questa razionalità presente nell'universo si connota come un principio ordinatore immanente, che getta le basi per la concezione plotiniana della teoria dell'Anima che però Numenio non menziona.[49]

4. Conclusioni

Abbiamo visto come la natura del cosmo in Numenio venga delineata attraverso diverse fonti. Le testimonianze di Proclo ci mostrano come, per Numenio, il terzo dio venga inteso sia come cosmo che come prodotto demiurgico. Sulla base del fatto che il terzo dio è anche caratterizzato da pensiero discorsivo, si è analizzata la possibilità che il cosmo potesse essere identificato con un'anima del tutto. La nostra indagine, tuttavia, ha mostrato come nei frr. 21 e 22 gli unici indizi a favore della presenza di un'anima del mondo siano legati al fatto che il cosmo possiede una natura teologica caratterizzata da pensiero discorsivo, ma ciò non ci sembrano giudizi sufficienti per dedurre una identificazione.

Oltre alla testimonianza procliana, sono stati analizzati anche i testi del *Περὶ τἀγαθοῦ* attraverso la *Praeparatio Evangelica* di Eusebio. Da queste testimonianze (oltre a quella di Calcidio nel fr. 52) si evince come il terzo dio sia prodotto dall'azione del demiurgo attraverso l'interazione con la materia. Nella prospettiva dualista di Numenio, infatti, il cosmo si genera a partire da una sorta di sintesi ontologica tra l'intelligibile e il sensibile, per cui viene detto "uno" con il demiurgo, proprio per sottolineare una certa continuità ontologica con il principio intelligibile. La mia ipotesi è che il cosmo viene inteso come realtà generata, che non può identificarsi direttamente con il demiurgo, in quanto rappresenta un livello di realtà che, pur mantenendo delle tracce dell'intelligibile, viene a determinarsi a seguito dell'interazione con la materia e presenta quindi una natura intermedia. Pertanto, il cosmo mantiene degli aspetti

[49] Come Jourdan 2021, 243-247 opportunamente sottolinea, Eusebio non fa mai riferimento a un'identificazione dell'anima del mondo con il "terzo dio" sebbene, da cristiano, avrebbe tutti gli interessi a farlo. La studiosa ritiene questo silenzio di Numenio decisivo per ammettere come, nel contesto del *Περὶ τἀγαθοῦ* non ci sia posto per la questione dell'anima cosmica.

demiurgici (da cui l'unità con il secondo dio), che si manifestano attraverso l'ordine dell'universo e il pensiero dianoetico.

Alla luce di tali considerazioni, ritengo si possano comprendere i motivi che sono alla base delle varie definizioni che Numenio dà del terzo dio. *In primis*, Numenio chiama il cosmo θεός in virtù dell'esegesi di *Tim.* 92c3 sgg. per cui il cosmo assume, nel contesto del dialogo platonico, caratteri divini che Numenio interpreta letteralmente. Definire il cosmo "terzo dio" gli permette infatti di inserirlo all'interno di un contesto onto-teologico.

La dimensione cosmica è inoltre caratterizzata dal pensiero discorsivo, sempre sulla base dell'esegesi del *Timeo*, in questo caso della pagina 39e7-9. L'attribuzione della *dianoia* al cosmo può essere interpretata tenendo presente che esso è una realtà razionalmente ordinata. La *dianoia*, quindi, rappresenta l'ordine cosmico che appartiene al terzo dio sulla base della presenza sia della componente materiale che di quella intelligibile. L'universo, quindi, non va inteso in senso prettamente materiale,[50] ma come l'armonia intrinseca garantita dalla componente dianoetica. Tale principio razionale-discorsivo non viene esplicitamente identificato con un'anima del tutto, ma assurge alle funzioni che tuttavia possono essere ricondotte a livello funzionale ad essa.

Possiamo dunque concludere che per Numenio, a partire dall'esegesi del *Timeo*, il terzo dio è il cosmo come realtà organizzata, il cui ordine è un principio razionale-discorsivo immanente che deriva dall'interazione metafisica tra il sensibile e l'intelligibile. Il cosmo presenta una natura intermedia tra il materiale e l'intelligibile, il quale fornisce ordine all'universo che si esprime mediante una razionalità discorsiva che è del tutto riconducibile alle funzioni che negli autori successivi saranno caratteristiche di un'anima del tutto. Alla luce di tali caratteristiche, il cosmo nell'ottica teologizzante di Numenio assume anche i contorni di una vera e propria divinità, che giustifica la sua definizione di terzo dio.

[50] Sottolinea questo aspetto anche Ferrari 2014, 61 sgg.

Bibliografia

Abbate, M. [2015], Il Principio primo come "Assoluto" nella tradizione neoplatonica, in: *Alvearium* 8, 7-23.

Baltes, M. [1975], Numenios von Apamea und der platonische Timaios, in: *Vigiliae Christianae* 29, 241-270 (adesso in ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Berlin/Boston 1999, 1-32).

Baltes, M. [1976], *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 voll., Leiden, Brill.

Barnes, J. [1993], Imperial Plato, in: *Apeiron* 29 (2), 129-151.

Bonazzi, M. [2017], Middle Platonists on the eternity of the universe, in: G. Roskam, J. Verheyden (eds.), *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 3-16.

Centrone, B. [2012], L'esegesi del *Timeo* nell'Accademia Antica, in: F. Celia, A. Ulacco, *Il* Timeo. *Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Pisa University Press, 57-80.

Chiaradonna, R. [2009], *Plotino*, Roma, Carocci.

des Places, É. [1973], *Numénius. Fragments*. Texte établi et traduit par Éduard Des Places, Paris, Les Belles Lettres.

Deuse, W. [1983], *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Di Stefano, E. [1993], *La Triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, Catania, CUECM.

Dillon, J. [2003], The *Timaeus* in the Old Academy, in: G. Reydams-Schils (ed.), *Plato's* Timaeus *as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 80-94.

Dillon, J. [2010], *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo. 80 a.C.-220 d. C.*, trad. it. di E. Vimercati, Milano, Vita & Pensiero (ed. orig. 1977).

Dodds, E. R. [1928], The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic "One", in: *The Classical Quarterly* 20 (3/4), 129-142.

Dodds, E. R. [1960], Numenius and Ammonius, in: *Entretiens sur*

l'antiquité classique 5: *Les sources de Plotin*, Vandouevres/Genève, Fondation Hardt, 1-33.

Donini, P. [1982], *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Donini, P. [1994], Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e il metodo della filosofia in età postellenistica, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, Band II 36.7, 5028-5100.

Emilsson, E. K. [2007], *Plotinus on Intellect*, Oxford, Claredon Press.

Ferrari, F. [2006], *Poietes kai pater*. Interpretazioni medioplatoniche di *Timeo*, 28c3, in: G. De Gregorio, S. M. Medaglia (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli, Arte tipografica, 43-58.

Ferrari, F. [2012], L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati, in: F. Celia, A. Ulacco, *Il* Timeo. *Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Pisa University Press, 81-131.

Ferrari, F. [2014], Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c3-5 bei einigen Platonikern, in: F. Albrecht, R. Feldmeier (Hrsg.), *The divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden/Boston, Brill, 57-69.

Festugière, A. J. [1944-1953], *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris, Libraire Lecoffe.

Frede, M. [1987], Numenius, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, Band II, 36.2, 1034-1075.

Guthrie, K.S. [1917], *Numenius of Apamea. The Father of Neoplatonism. Works, Biography, Message, Sources and Influence*, London, George Bell and Sons.

Hadot, P. [1960], Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin, in *Entretiens sur l'antiquité classique* 5: *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres/Genève, Fondation Hardt, 107-157.

Kenney, R. [1992], *Proschresis* revisited. An essay in Numenian theology, in: R. Daly, *Origeniana Quinta. Papers of the 5th Origenian Congress.* Boston College 14-18 August 1989, Leuven, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 217-230.

Krämer, H. J. [1964], *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Verlag Schippers.

Jourdan, F. [2014], La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 43 et 52 des Places), in: *Philosophie Antique* 14, 185-235.

Jourdan, F. [2020-2021], Οὐσία chez Numénius: une notion qui s'elabore progressivement. Analyse des difficultés relatives à l'οὐσία et à l'ἰδέα dans les fragments 22F, 24F et 28F 8 (fr. 14, 16 et 20 DP), in: *Χῶρα* 18/19, 455-486.

Jourdan, F. [2021], Pourquoi n'y a-til pas d'Âme du monde dans le dialogue de Numénius sur le bien? La non-identification du "troisième" dieu à l'âme du monde dans le *Περὶ τἀγαθοῦ*, in *Philosophie Antique* 21, 233-264.

Lo Casto, C. [2017], Teleia Zoe. *La nozione di vita in Plotino*, Pisa, Pisa University Press.

Martano, G. [1960], *Numenio d'Apamea. Un precursore del Neo-Platonismo*, Napoli, Armanni.

Michalewski, A. [2021], Constructing authority. A re-examination of some controversial issues in the theology of Numenius, in: M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 130-148.

Müller, G. [2015], Que es "lo que es viviente" ('ὁ ἐστι ζῷον') según Numenio de Apamea, in: *Cuadernos de filosofía* 64, 9-22.

O'Brien, C. S. [2015], *The Demiurge in ancient Thought. Secondary Gods and divine Mediators*, Cambridge, Cambridge University Press.

O'Meara, D. [1998], The hierarchical order of reality in Plotinus, in: L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 66-81.

Opsomer, J. [2005], Demiurges in Early Imperial Platonism, in: R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Berlin, de Gruyter, 51-99.

Petrucci, F. M. [2015], L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del *Timeo*), in: M. Bonazzi, P. Donini, F. Ferrari (eds.), *Sistema, tradizioni, esegesi. Il Medioplatonismo (Rivista di Storia della filosofia* 2*)*, 295-320.

Petrucci, F. M. [2019], Il principio ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΧΑΡΙΝ nel Medioplatonismo: breve storia di un dibattito filosofico, in: C. Natali, E. Cattanei (eds.), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 15-42.

Petty, R. [2012], *Fragments of Numenius of Apamea*, Bodmin/King's Lynn, Prometheus Trust.

Reydams-Schils, G. [2020], *Calcidius on Plato's* Timaeus. *Greek Philosophy. Latin Reception and Christian Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rossi, A. [2020], *Numenio di Apamea, Sul Bene* – De Bono, trad. it. di Andrea Rossi, Bussoleno (TO), Edizioni Ester.

Spanu, N. [2013], The interpretation of *Timaeus* 39e7-9 in the context of Plotinus' and Numenius' philosophical circles, in: *Studia Patristica* 63, 155-164.

Tarrant, H. [2004], Must commentators know their sources? Proclus' *In Timaeum* and Numenius, in: *Bullettin of the Institute of Classical Studies* 47 (Supplement), 175-190.

Tarrant, H. [2017], Numenius, Neopythagoreanism and the troublesome King(s), in: J. F. Finamore, S. Klitenic Wear, *Defining Platonism.* Essays in Honour of the 75th Birthday of John M. Dillon, Steubenville 2017, 85-95.

Vimercati, E. [2012], La materia e il male in Numenio di Apamea, in: *Filosofia e teologia* 26, 77-92.

Vimercati, E. [2015], *Medioplatonici*. Testimonianze e frammenti, Milano, Bompiani.

Zeller, E., Mondolfo, R., Del Re, R. (eds.) [1979], *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Parte III volume IV: I precursori del Neoplatonismo*, Firenze, La Nuova Italia (ed. orig. 1923).

The problematic onto-theological nature of the cosmos in Numenius of Apamea

Keywords

Numenius; cosmos; World Soul; *Timaeus*; the third God

Abstract

The metaphysical system of Numenius of Apamea is structured according to an onto-theological hierarchy, which presents three levels of reality that Numenius calls "Gods". Even though the role of the first and the second God is of paramount importance in the metaphysics of Numenius, the third God, which is also defined "cosmos", has a troublesome ontological status. According to Numenius, the cosmos has "dianoetic thought" since his nature derives from the "encounter" of two metaphysical principles: the demiurge and the matter. My investigation starts from the testimony of Proclus and then it focuses on Eusebius' *Praeparatio Evangelica*, in which he quotes directly some passages from the work of Numenius *On the Good*.

My goal in this article is to show that Numenius conceives of the third God not as the cosmos in a material sense, but rather as the rational principle which rules the universe. In this respect, the discursive intellect and the divine nature of the cosmos seem to fit well together. The main question, however, concerns the possibility that Numenius understands the presence (or the identification) of the cosmos with a World Soul. My purpose is to show that even though Numenius does not define the third God explicitly as a "Soul", its rational principle works *as* a Soul. Finally, I try to show that this conception of third God by Numenius lays the ground for the Plotinian concept of the Third Hypostasis.

Enrico Volpe
Università degli Studi di Salerno, Italy
Email: evolpe@unisa.it

Max Wade

ERIUGENA ON THE ETERNITY AND CREATION OF THE WORLD

Table of Contents: *1. Contextualizing the problem; 2. The argument; 2a.* Creatio ex nihilo*; 2b. The eternity of the world; 2c. The sensible cosmos and the finite world; 3. Reconciling the conflicting accounts; 4. Concluding remarks.*

The topic of the creation of the world was a source of intense and fruitful debate throughout the Middle Ages, as thinkers belonging to all three major Abrahamic religions concerned themselves with developing a philosophically rigorous account of the origin (or lack thereof) of the cosmos. The debate itself dates back to late antiquity and is rooted in Christian-Pagan polemics in the late Neoplatonic Academy,[1] but only began to mature into its most technical and developed forms in the medieval period. To better understand the development of this debate and the various competing philosophical strands that operate in the background, I intend to focus on the account of the creation of the world given in John Scotus Eriugena's *Periphyseon* which has been somewhat neglected in the larger conversation on the topic. Eriugena, often standing apart from the rest of the tradition due to his eclectic methods and views, develops a unique account of the creation of the world that deserves to be treated in detail in order to better contextualize later developments in medieval philosophy.

It is worth noting, therefore, that the third book of the *Periphyseon* is almost entirely devoted to this question and attempts to tackle a number of related issues around the creation of the world. In the first half of the book, Eriugena wants to provide a philosophical justification for the doctrine of *creatio ex nihilo*, as well as give an answer to the

[1] On the origins and development of the debate, see Prince & Marmodoro 2015, 1, and Sorabji 2006, chs. 13-15.

question of whether the cosmos was created at a specific time or existed eternally. The second half deals with this question in relation to the book of Genesis and it is here where Eriugena's debt to Saint Augustine's *Hexameron* is most clearly on display. This paper intends to focus solely on this first portion, and in particular chapters 5-10, which is where the core of the discussion takes place. This is clearly an important topic due to the amount of space devoted to it in Eriugena's text, so it behooves us to engage in a careful reconstruction of the argument that will undoubtedly have significant bearing on a number of other questions and themes.

In order to accomplish this aim, this paper will focus on providing a reconstruction of the argument given in these chapters (*Periphyseon* III.5-10). In order to do so, I will begin with some brief background to the debate to contextualize the basic philosophical and theological commitments Eriugena is working from as he attempts to synthesize the nuances of the various views into a single unified position. Finally, I conclude with some brief notes on how this conversation is situated within his broader philosophical framework and its relevance to the work as a whole.

1. Contextualizing the problem

The core issue demarcating two sides in the debate around the creation of the world can be understood as an answer to the following question: was the world created? Those who answer in the negative must reject any cosmological framework wherein the universe comes into existence at a certain moment in time. Certain orderings of the heavens and the world, of course, may come into existence, but there is nonetheless something that exists eternally, out of which the current world-order emerges.[2] Those who answer in the affirmative, on the other hand, must postulate that the universe is temporally limited because there is a moment, in one sense or another, where the universe comes to be when previously it did not yet exist.

The divide, as spelled out so far, roughly maps on to two distinct

[2] See Sorabji 2006, 193-4.

religious traditions in the Mediterranean world: Greek paganism and the Abrahamic faiths, respectively.[3] The view that the world was eternal was accepted nearly universally among Greek philosophers,[4] from the pre-Socratics to Neoplatonists, while the creationist picture found its support first and foremost in sacred scripture. A further subdivision of these camps can be made, however. Among those who accept creationism – i.e., that God brought the world into existence at a certain time – one can distinguish between those who accept a creation *ex nihilo* (creation out of nothing) and those who reject that as a possibility, instead proposing that the cosmos was created out of an unformed matter.[5] The former is tasked with accounting for the possibility of creating something out of nothing, as the latter maintains a basic principle that all creation must be out of some pre-existing matter or other substance. So, while the latter view does maintain a commitment to philosophical creationism, it is a weaker form of the position that concedes that something must exist eternally that cannot be created or destroyed.[6]

This basic schema will always pass over certain nuances and variances among the different positions held by various philosophers. In regards to the classification of Eriugena, we will see in the following sections that he is rather orthodox in his adherence to a fairly strict sense of *creatio ex nihilo*, as all things must ultimately trace the source of their existence back to God. God, as the first principle of all things, will establish for Eriugena that the other alternatives – creation out of matter or an uncreated cosmos – cannot be acceptable options, given his basic framework.

---

[3] «Christian philosophers faced a particular difficulty with questions about creation, as their commitments bade them reconcile the emerging doctrine of creation *ex nihilo* in the Church with the strenuous denial of this – even as a metaphysical possibility – by the Greek philosophical heritage that they also wanted to accept» [Prince & Marmodoro 2015, 1]. See also Otten & Allen 2014, 185: «The concept of creation (that is, biblically, 'creation from nothingness') can consequently be considered as one of the major watersheds between pagan and Christian thought».

[4] One notable exception can be found in Atticus and Plutarch, both of whom take the account given in the *Timaeus* as literally true and, therefore, describing the creation of the world in time. See Prince & Marmodoro 2015, 34.

[5] Maimonides, for example, describes these three positions as the only coherent cosmological accounts in II.13-14 of the *Guide of the Perplexed*.

[6] Cf. Sorabji 2006, ch. 14.

2. The argument

This section aims to provide a reconstruction of Eriugena's position on the createdness of the world based on the arguments provided in *Periphyseon* III.5-10. The structure of the presentation here intends to follow the structure given in the text, focusing on three core propositions that make up the position in its entirety. First, Eriugena presents a series of arguments for the doctrine of *creatio ex nihilo*, specifically in regards to how it can be said that both intelligibles and formless matter are created out of nothing by God.[7] Second, Eriugena turns his attention to the challenging and seemingly paradoxical thesis that «everything is at once eternal and made».[8] Finally, the third and final subsection will focus on how this all is brought to bear in regards to the sensible world; here, Eriugena attempts to reconcile his commitment to the eternity of creation with a rejection of the eternity of the sensible world.

2a. Creatio ex nihilo

Eriugena's fundamental guiding intuition in regards to the doctrine of *creatio ex nihilo* is one shared by most orthodox Christian philosophers of the Middle Ages: if one rejects *creatio ex nihilo* for the view that God shaped the world out of pre-existing matter, matter becomes a second principle of creation existing co-eternally with God.[9] God, however, must be the sole cause of creation. Any other view is tantamount to heresy.[10]

---

[7] Eriugena here is heavily indebted to Augustine on a number of points made in *De Genesi ad Litteram*. See O'Meara 1992, 269-285. While Eriugena's reading of Genesis is not the primary focus of this project, it bears noting that many of his basic exegetical practices that are brought to bear on this question can be traced directly back to Augustine.

[8] *[H]oc est quomodo omnia simul et aeterna et facta sunt* (638B). The phrasing of this is itself remarkable in its similarity to Augustine, as both take *facta* to be synonymous with *creata*.

[9] See, for example, Saadia Gaon, *Book of Beliefs and Opinions*, I.2. For an opposing view, see Gersonides, *The Wars of the Lord*, VI.1.18.

[10] The Nutritor speaks of the «secular philosophers» who are «blinded by the mists of their own false reasoning» and, as a result, posit that matter is co-eternal with God

The Nutritor, accordingly, begins by establishing the meaning of *nihil* as it is used in this context.[11] Specifically, Eriugena wants to avoid hypostasizing «nothingness» and treating it as some kind of material out of which God fashions the whole of creation:

> By the term *nothing* no matter [*materies*] is thought of, no cause of existing things, no procession or occasion followed by the creation of those things with being followed, no thing coessential or coeternal with God, no thing outside God subsisting by itself or derived from some source from which God, so to speak, took some matter [*materiam*] for fashioning the world (634C-D).[12]

Nihil, therefore, is complete and utter non-existence.[13] Granting any degree of substantiality or ontological reality to *nihil*, for Eriugena, is a distortion of the actual meaning of *creatio ex nihilo* which requires an «absence of all essence [*absentia totius essentiae*]» (635A) of the created thing prior to the instance of its creation.

With this established, the Alumnus points to a seeming contradiction that confronts the participants in the dialogue. Eriugena's ontological schema, as established in the previous two books of the *Periphyseon*, includes many eternal things. Sheldon-Williams articulates this tension

---

(637A-B). The arguments against this position will be treated in greater detail later on in this subsection.

[11] There is initial uncertainty on behalf of the Alumnus in regards to whether *nihil* ought to be understood as pure privation or, conversely, «the excellence of the Divine Superessentiality» (634B). Ultimately, Eriugena is going to see both definitions as being true in a certain sense; cf. Duclow 1977, 114, and Colish 1984.

[12] All translations of the *Periphyseon* are taken from Uhlfelder's translation unless otherwise specified.

[13] Eriugena here is most likely responding to Fredegisus of Tours, who was working in the generation prior and controversially proposed that the *nihil* of *creatio ex nihilo* had to be some kind of substance, rather than pure non-being. His argument, as expressed in lines 34-37 of his letter, is as follows: «Every signification is what the thing it signifies is. 'Nothing,' however, signifies something. Therefore, the signification of 'nothing' is what the thing it signifies is – namely, an existing thing». Translation taken from Jun 2003. See also Colish 1984 for a much more detailed account of Fredegisus's view and the response from contemporaries such as Alcuin of York.

succinctly in his introduction to the text: «the problem therefore is to determine how the Divine Wisdom which is eternal is also created, and how the world created out of formless matter is also eternal».[14] The so-called «primordial causes» of things – the second division of nature[15] – are «eternally [all] at once and together» (635C), which leads back to the previous problem of granting the existence of something co-eternal with God. Likewise, Eriugena still has yet to account for how matter itself factors into the schema. This argument, therefore, will proceed by examining how the eternal existence of intelligible forms and formless matter is compatible with the previously established understanding of the meaning of *creatio ex nihilo*.

At first glance, the Alumnus's concern appears impossible to overcome: «I therefore do not see how these two points can fail to be in conflict, and how all things are both eternal in God's Wisdom and also made from nothing – i.e., how they had no being before they were made» (636A). This problem should be intuitive to modern and medieval readers alike, as it is not readily apparent how one can speak about any kind of «before» in relation to an eternally existing thing. For Eriugena, the solution rests in a certain understanding of causality[16] adopted from Neoplatonic principles: the presence of the effect in the cause and that successive effects/emanations have a lesser degree of unity than the cause.[17] When applied to this case of eternal intelligibles,

[14] Iohannis Scotti Eriugenae 1981, 5; cf. *ibid*. 9-11.

[15] Cf. I.1; this designation is treated more fully in the second book of the *Periphyseon*.

[16] Two aspects of the Neoplatonic theory of causality ought to be highlighted here. First, Neoplatonists maintained a commitment to a general principle that *like causes like*, i.e., that a certain cause produces an effect that is of the same kind as itself. This is accounted for in terms of the effect of the cause being, in one sense or another, present in the effect. In terms of temporality, for example, eternal causes produce eternal effects. For more on *like causing like* and the way in which this enters into patristic debates, see Prince & Marmodoro 2015, 94-110. Cf. Proclus, *Elements of Theology*, prop. 21. Second, every effect is less unified and less powerful than that which caused it. This allows them to establish a hierarchical ordering of various causes and effects which ultimately leads back to a single first principle. Cf. *Liber de Causis* I.1-5 and Proclus, *Elements of Theology*, props. 7 and 24.

[17] For example, see III.1: «separation is what happens to [the primordial causes] in their effects» (624B). While there are many other instances of his thought that can be pointed to as being directly inherited from Neoplatonism, these are the two general

their plurality and the participatory nature of their existence[18] indicates their ontological inferiority compared to God.[19]

Because the many proceeds from the one, the primordial causes must be secondary to God as the first cause. This much is acknowledged by the Alumnus, who states that, «thus in their primordial causes, all things are eternal in the Wisdom of the Father, *but not coeternal with Him*; for a cause precedes its effects» (635D, emphasis added).[20] The priority of God to creation is established, therefore, on causal grounds. Even eternal things must be said to be created specifically because God is causally prior to them; without God's creative activity, they would be nothing.

God's creative act, therefore, must be eternal as well.[21] In the same way that «a whole river flows from its source» (632B), God brings forth the eternal intelligibles in a process of «changeless motion» (633D).[22] All of creation, including eternal beings, did not always have being, and as a result they are properly said to be created, at least in a logical, causal

---

causal principles that have the most bearing on the discussion at hand.

[18] «The first order of the created universe [i.e., the primordial causes and other eternal intelligibles] participates in the single First Principle of all and is participated in by creatures that come after itself» (630C).

[19] A similar argument is made in *Periphyseon* III.11-12 in relation to number. Numbers are eternal in the monad (657B) and, despite being the same in the monad and the intelligible realm, in the latter they are present in a different sense. The infinite multiplicity of intelligible numbers speaks to them being «actually and functionally» present; therefore, even number can be spoken about in the same manner as being both eternal and still made (658C-659A) by virtue of its procession from the monad. Cf. similar arguments in Plotinus, *Enneads* V.1.5 and VI.6.

[20] In versions III and IV, the following gloss on this passage has been preserved: «Quod enim uidet uera ratio praecedere, necessario rerum ordinem praecedit». This reinforces the sense in which God remains prior to eternal created things, as He is both logically and causally prior to them. See Iohannis Scotti Eriugenae 1999, 252-253; cf. Otten & Allen 2014, 192.

[21] Eriugena never argues this point explicitly. Historically, it was taken as essentially self-evident that the creation of an eternal being must be an eternal act as well, even well into the early modern period. The alternative would be to introduce change into God and thereby diminish His perfection.

[22] Cf. Moran 1998, 249: «in this eternal outpouring, God at once eternally creates himself [sic] and all other things».

sense.[23] Even though there was never a moment when the primordial causes were not being created by God, the whole of their existence comes from God alone.

Moving now to the question of matter, we have already seen how Eriugena rejects *prima face* the ontological independence of matter as a profoundly misguided philosophical delusion.[24] In order to defend this position against those who posit uncreated matter, he begins by stating something structurally quite similar to what has been previously offered in defense of the createdness of intelligible things. He writes, «for all things with being, whether formless or formed, proceed from a single First Principle» (637A). This, however, is not so much an argument as a declaration of principles;[25] proponents of the opposing view merely have to deny that all things that exist proceed from a single cause. In an attempt to show that matter must be created and derive from the same cause as the rest of creation, Eriugena will attempt to show that formless matter is actually a composite (or, at the very least, derivative) substance.[26] Here we will see one of Eriugena's most intriguing positions

[23] See *Periphyseon* III.15 and fn. 21.

[24] «I do not see at all how anyone can say that the causes of all things have been eternally created in the Word of God, but that formless matter lacks its own cause. If matter is included in the sum of universal creation, then, it necessarily follows that its cause is not excluded from the number of causes eternally created in the Wisdom of God» (636B). This discussion here parallels earlier debates within pagan Neoplatonism on the origin of matter. See Opsomer 2001.

[25] Eriugena in some sense seems aware that this alone is not sufficient to philosophically disprove the opposing view: «we, on the other hand [...] *believe by faith* and observe, *insofar as our intellect permits*, that everything – the formlessness of all things, the forms and everything in them, whether essential or accidental – has been created by the single cause of all» (637B, emphasis added).

[26] Although there is an additional discussion of God's creative power as it relates to the principle of *like produces like* at the start of III.6, unfortunately space does not permit a digression into the topic. Even granting this, the complexity of the current topic alone does not permit me to make a full reconstruction of the argument for the composition of matter by means of intelligibles and I will merely restate the argument as it is given with minimal reference to the various philosophical difficulties surrounding the question of Eriugena's idealism. On the topic of the *like produces like* principle, the following passage from Moran 1999, 58-59 will have to suffice: «The act of creation is understood by other Gregory [of Nyssa] and Eriugena to be

in full display: the idea that all things – matter, form and bodies – are all derived from immaterial Forms.[27]

The Nutritor makes the following statement about the imprecision that comes about when speaking about the immaterial forms being present in matter:

> Don't you realize that you went astray in saying that forms [*formae*] and colors in themselves can be subject to the senses only in some matter, although matter itself, devoid of form and color, is wholly invisible [*inuisibilis*] and incorporeal [*incorporea*]? You must therefore give an account of how forms and colors, although of incorporeal nature, can be subject to the senses in matter which is incorporeal when considered by itself, i.e., without form and color. It would therefore be more reasonable to say that formless matter becomes sensibly apparent in colors and forms than that forms and colors do so in matter (662D-663A).

The idea of matter being itself incorporeal may strike a modern reader as strange to the point of being incoherent, but the idea has a relatively well-furnished precedent in philosophy going back at least to Plotinus.[28] Matter has no positive quality or determination of its own, but rather is defined by its ability to take on various contraries given to it when forms are made present to it.[29] Because matter possesses no qualities in

---

an exemplification of the principle that like produces like. Gregory, and subsequently Eriugena, postulate the immateriality of reality in order to preserve the integrity of creatio ex nihilo».

[27] I once again owe much of the reconstruction of the argument here to the accounts given in Moran 1999 and Prince & Marmodoro 2015. Eriugena, on this point, closely follows the arguments made by Gregory of Nyssa, rather than Latin philosophers like Augustine.

[28] For example, see II.7.2.29-33 and III.6.6-19 in which matter is explicitly described as incorporeal. The passage in II.7 in particular is especially relevant given the close argumentative parallel to the passage here; both matter in itself and forms are incorporeal – hence the need for Plotinus to consider a distinct form of corporeity (σωματότητος) in order to account for how sensibles can be solid and extended.

[29] Matter here cannot be understood as Aristotelian ὕλη, the «wood» that serves as the raw material to be carved into a certain shape or given a particular form; rather, matter for Eriugena is better understood as the Platonic χώρα of pure potentiality,

itself, matter *qua matter* cannot be properly be spoken of as extended or having a shape; such a thing (i.e., innately extended matter) would require matter to possess a formal property, and therefore being actualized in some way, while nonetheless being purely potential. This is a contradiction and, as such, matter on its own is not a body, or even truly present in the sensible realm.[30] Rather, matter is a condition of possibility that, when united with various forms, allows for bodies to be encountered within the world.

Given this, Eriugena has already made a number of steps toward his ultimate goal of showing that matter too is subject to the same conditions of creation and causation as the intelligibles. Matter, much like the primordial causes, is immaterial, incorporeal and unchanging. But the stronger claim has yet to be touched upon; how is matter, even understood as pure potentiality, supposed to be a composite substance? The Nutritor gives a passing description that will be adequate for our present purposes: «Do you recall what conclusion we reached about matter in the first book, where we argued that it is made by the coming together of intelligibles? Quantities and qualities, indeed though incorporeal in themselves, produce formless matter when they come together» (663A).[31] For Eriugena, matter is composed of the accidents of quality and quantity; these accidents are part of the primordial causes, which are created by God (as has already been established).[32] Therefore, all things – matter, form and bodies – can be directly traced back to God as their ultimate source and cause.[33] *Creatio ex nihilo* appears to be safe on all fronts.

---

even if he himself uses Aristotelian terminology to speak about matter. For more on the Plotinian background to this position, see Noble 2013.

[30] This is, in part, why Moran 1999 describes Eriugena and his Patristic forerunners (primarily Gregory of Nyssa and Maximus Confessor) as «sidestepping» the Aristotelian idea of creation as an impression of form on matter. See also, Wolfson 1970.

[31] To put things succinctly, «bodies are born from bodiless things [*Ex rebus itaque incorporalibus corpora nascuntur*]» (663A); Iohannis Scotti Eriugenae 1999, 370-371.

[32] See John the Scot 2011, xxxiv-xxxv on the corporeal world as being the blend of incorporeals processing from the primordial causes.

[33] Kijewska 2011, 35-36.

2b. The eternity of the world

We turn our attention now to the question that takes on the central role of the dialogue, undergirding the discussion all the way through III.17. Here, we will focus on the statement that draws out this prolonged discussion: «everything is at once eternal and made» (638B). Stated at the end of the Chapter Six, the following chapter consists almost entirely of the Alumnus's exasperation and bewilderment at the teacher's dictum: «things made are opposed to the eternal. Hence, if they were made, they are not eternal; if they are eternal, they were not made. I can't conceive of how the same things may be shown to be at once both eternal and made» (638C). This section, therefore, will focus on the Nutritor's response in III.8; here, Eriugena will attempt to show that there is nothing contradictory about ascribing eternity to creation.[34]

At first glance, this appears to be a continuation of the discussion given in *2a* on *creatio ex nihilo*, yet the argument proceeds quite differently than anything that has been presented so far. The chapter begins with the reassertion of the conclusion to a prior discussion: God, by definition, cannot receive accidents.[35] God's nature is «simple and more than simple, free from all accidents and more than free» (639A). Therefore, the creation of the universe (*uniuersitas*) cannot be accidental to God. And, as Scripture reveals, God did actually create the universe, so whatever this creation is has to proceed in a non-accidental manner.

Given that God did in fact create the universe, this creation cannot be understood as happening within time. As the Nutritor states, «He did not subsist [*subsistens*], then, before He created the universe. Otherwise, the creation of things would be accidental to Him» (639B).[36] Any creation within time is, therefore, accidental, as this would establish a relation of «before» and «after» in regards to God as creator. There would be a time before God created the world and God's actions would occur

[34] For more on the way in which Eriugena deals with contradiction and division within his schema, see Sushkov 2015, 148-161, 207-216.

[35] This is first demonstrated in *Periphyseon* I.15-21; cf. Guiu 2019, 84.

[36] God has no accidents, so creation cannot be accidental to God. A similar view is expressed by Aquinas (*ST* I.45), as well as many other medieval thinkers. Iohannis Scotti Eriugenae 1999, 267, notes discrepancies here between version IV and the other manuscripts, with *conderet* instead being rendered as *concederet*.

within time; but, following the understanding of divinity laid out by his Neoplatonic predecessors, God cannot be understood as operating within time (at least in any conventional sense).[37] God, as the Cause of the universe, «is not accidentally causal, but always is, was, and will be a cause» (639C).[38]

The consequence of God's eternal and essential act of creation is that all created things are, counter to the intuitions of the Alumnus, eternal as well. Eternal things proceed from an eternal cause: «the universe is eternal in its Cause since it participates in its Cause. It is obvious, therefore, that *the universe of all creation is eternal* [...] insofar as we have being, we are merely our reasons eternally sanctioned in God» (639C-640A, emphasis added).[39] This is given a second treatment later on in Chapter 15 as well, where the Nutritor once again concludes that «all things which the whole universe of creation contains are at once eternal and made in God's only-begotten Word» (664D).[40] These various passages, therefore, appear to bring a resolution to the question at hand. The world is, therefore, *both* eternal and created. It is created in the sense that it owes its existence to the continual action of God who exists prior to creation as a cause to an effect, and eternal in that the act of divine creation itself is eternal, with every eternal cause producing an eternal effect.[41]

Upon reaching this conclusion, it seems as if more questions are raised than answers provided. If all of creation is eternal, how are we to deal with the seemingly self-evidentiality of generation and corruption? If God's act of creation is not in time, when and how does time come about? Eriugena seems to recognize this, as even the Nutritor is forced to admit that «perhaps I myself do not yet clearly discern how the two conditions [of subsisting as both eternal and made] can be reconciled»

---

[37] Cf. Moran 2002, 490-491.

[38] Cf. Carabine 2000, 45-66.

[39] See also Otten on "*Natura's* Bond" in Guiu, 195-6, and Moran 1989, 231-234, for more detailed discussion of the eternality of creation.

[40] While space does not permit an extensive discussion of Eriugena's theory of the Divine Word, it bears mentioning that all causes and effects are eternal in the Word (665A-C) and the Word is the source from which all things derive their existence as created things (641A-D).

[41] Cf. Moran 2002, 494.

(641D). So, ultimately what has been established is at best a confused or partial truth that, upon closer examination, needs further clarification and refinement in order to properly reconcile the eternity of creation with our own experience of the sensible world. This will be the subject of the third and final portion of this section.

2c. The sensible cosmos and the finite world

Chapters nine and ten present an interesting reversal in the dialogue. Although the chapter is inaugurated by a lengthy monologue from the Nutritor attempting to convince the Alumnus of the possibility of an eternally created thing by means of reference to Augustine, Dionysius and Scripture, the Alumnus responds by clearly outlining the fundamental contradiction undermining the whole discussion. To quote in full,

> I consider this very contradictory, and rightly so, for these two things seem opposites, the eternal to the made and the made to the eternal. Eternal things never begin to be and never cease subsisting; and there was never a time when they had no being. They always had it. Whatever things have been made, however, have received a beginning of their making. They have begun to be because there was a time when they had no being; and they will cease to be because they have had a beginning. Right reason, of course, tells us that whatever has a temporal beginning is not allowed to endure forever. Whatever begins to be in time must turn toward that final end where it must perish (647B-C).

This distinction draws a hard ontological gap between eternal and created things. It is true by definition that an eternal thing had no beginning in time – otherwise it would not be eternal, but finite – while anything created had to come into existence and will eventually pass away. There is no middle ground here: all things are exclusively either eternal or temporally finite, and there is no thing that comes to be that does not pass away.[42]

[42] The Alumnus is careful to specify that «passing away» is not the dissolution of

The relevance of this for the cosmos is immediately clear to the medieval philosopher. The universe – or at the very least, the bodies within it – is present in time and, according to the account in Genesis, created by God. For the Alumnus, this naturally leads to the straightforward conclusion that the cosmos, just like all the beings within it, is temporally finite: «human bodies, too, and the bodies of other animals are said to perish when they are dissolved [...] such a view is generally held, and fittingly so, about this whole visible universe [*uniuersitate huius mundi uisibilis*]» (647D). The argument itself is straightforward. «Since it has received a beginning of being, it will inevitably receive an end of its essence. As there was a time when it was not, so there will be a time when it will no longer be» (647C). This is essentially just the consequence of a consistent application of the Alumnus's definition of being-made to the whole of creation itself; therefore, one must follow «right reason» and deny any eternality to the cosmos.

So, while the conclusions arrived at in *2a* have functionally eliminated the possibility of an eternal, uncreated cosmos[43] and the Alumnus's initial argument seems to establish the absolute finitude and contingency of the universe, the moderate, «middle ground» view must be addressed. Specifically, this would be a view that allows for certain things, once created, to exist eternally in time.[44] Eriugena is not philosophizing on this question in a vacuum and he shows an acute awareness that there have been historical disputes around this, particularly in regards to whether the heavenly bodies possess an everlasting existence in time. So, we turn our attention now to the two-pronged attack launched against those who propose that the stars and planets can exist eternally after being created by God.[45]

---

created things into absolute nothingness or nonbeing, but rather that corporeal things naturally have their end in their dissolution into their material constituents (647C).

[43] This is, broadly speaking, the view of pagan philosophers in classical Greece and late antiquity. See Sorabji 2006.

[44] This view is actually quite common in medieval thinkers following Eriugena. For an excellent exploration of the variety of views on this in medieval Jewish philosophy, see Rudavsky 2000. Cf. Grant 1996.

[45] The Alumnus here specifies two distinct camps within those he is criticizing. Both are united in their belief that a created thing can exist eternally, but they understand

On one hand, Scripture seems to deal a devastating blow to the idea that the heavens are given special status in the grand scheme of the cosmos. Citing Matthew 24:35, the Alumnus states that «if, then, the part of the world which is greatest in expanse, most beautifully bedecked by the sublime splendor of the constellations, most pure in the subtlety of its nature [...] will perish according to the testimony of Scripture, surely we must not think that the parts within, much inferior to it, will endure» (648A). For the medieval mind, the stars and heavens are clearly superior to sublunary beings, but this alone does not grant them status as an exception to the definition of a created thing being utilized here.[46] That being said, this initial attack cannot be definitive, as the Alumnus's opponents themselves are able to point to Biblical passages that seem to support the eternity of certain created things. Ecclesiastes 1:4, «the earth stands firm forever», for example, is deeply puzzling when contrasted with the aforementioned passage from Matthew, and ultimately the Alumnus is forced to launch a second critique on philosophical grounds.

The philosophical critique, therefore, must target why specifically

---

this in different ways in relation to the resurrection. The first group proposes that there will be a harmony or stability of change such that the universe will always be able to exist in the same sort of state: «others argue that the natural motion of the elements will never cease» (648C). Those who adhere to this view, the «eternal motion of the changeable», are not given as lengthy of a treatment in comparison to the other camp, which believes that «change will put an end to the generation of all animals, shrubs, and trees, and to the growth and decline of everything contained within the circuit of the moon [...]. Hence, since they think that all creation is and will be in place and time, they do not doubt that places and time, i.e., the spaces of the world and its movement marked by intervals of periods, will always endure» (649A-B). Eriugena describes this view in far greater detail, though he seems to find the literality and physicality of its treatment of heaven, hell, and the resurrection to be a «mockery of reason». For more, see Dietrich & Duclow 2002.

[46] It should come as no surprise, therefore, that the Alumnus's interpretation of Matt. 24:35 is immediately justified in reference to their understanding of the meaning of createdness. They say, «such is my statement to distinguish the eternal from the made. There is no slight difference between what neither begins nor ceases to be and what begins and cannot always endure. It is with cause, therefore, that the minds of those with imperfect understanding of such matters are shaken when an attempt is made to persuade them that the eternal are made and the made are eternal» (648B).

it is improper to ascribe eternity, or even «semi-eternity»[47] to anything in time. For one, there is already something deeply problematic about the idea of «all creation is and will be in place and time» as this now seems to run counter to the principles established in *2a* on the question of *creatio ex nihilo*. If all creation occurs in place and time, there now are eternal accidents and God's creation is going to be constrained by something external to Him; that is to say, if God cannot create anything outside of space and time, He cannot be said to properly transcend it. This may be convincing, but it still remains far too rooted in a generally theological mode. Eriugena, therefore, provides one final critique on straightforwardly metaphysical grounds at the start of Chapter 10. The Alumnus, in reference to the words of «the fathers who have investigated such matters», says the following: «Since there is no body in it [i.e., the world or sensible cosmos] which is not a compound, and every compound will be dissolved into the elements from which it is compounded, this whole visible, corporeal, compiled world will be dissolved and only simple nature will remain.» (649C-D). In other words, any composite or compound thing, therefore, cannot be fundamentally real; rather, because it is composed of ontologically prior constituent parts, one cannot suppose that the whole will be able to have a degree of reality greater than or equal to its parts. Sensible things, as ultimately reducible to incorporeal formless matter and intelligible forms (as established in *2b*), cannot ever be taken as eternal. Rather, it is their nature to decompose back into their parts after enough time has elapsed.[48]

If one takes the Nutritor as being Eriugena's sole philosophical mouthpiece, this is a mere digression: the Alumnus once again fails to properly understand the subtlety of the master's point and draws too

[47] Eriugena makes explicit reference to his opponents views as «semi-eternity [*semiaeternitatem*]» in 649c.

[48] Of course, certain things (eg., the stars, planets, etc.) are going to be more unified and enduring than others, but all compositions of form and matter have this innate tendency to separate back into being their parts. This general mereological concern seems to be what is underpinning the general assertion about the concept of eternality and being-made that was presented first by the Alumnus at the beginning of this subsection.

stark a line in the sand. And yet, Chapter 10 sees the Nutritor not only yield the conversation entirely to the Alumnus, he even admits that he too once adhered to the false beliefs being excoriated by the student. He says, «I was formerly deceived by the false reasoning of human opinions far removed from the truth. When I was still untrained, I gave assent to all or nearly all of them» (649D), admitting that he too fell prey to the view that there are parts of the sensible cosmos capable of everlasting existence.

The student, not the teacher, provides the reader with the account of the sensible cosmos in these passages. The Nutritor, perhaps to the detriment of the reader, remains with his head in the clouds and it is up to the conventionally-minded novice to demonstrate the radical contingency of corporeal things. Here, perhaps more so than anywhere else in the proceeding chapters, we see a straightforward and philosophically concise position being presented. All creatures exist for a finite period of time, the universe was created, and therefore it cannot be eternal. The plaintext reading of Genesis is restored[49] and a hard distinction is drawn between the world of creation and the Divine domain.

3. Reconciling the conflicting accounts

After examining the various arguments detailed in the second section, additional work must be done in order to account for how they are capable of coexisting within the same philosophical system of a single thinker. In regards to the primary guiding question of this paper – the creation and eternity of the universe – I will therefore give the greatest focus to the way in which *2b* and *2c* are going to be reconciled.

As they have been given, the conclusions of *2b* and *2c* produce a strikingly paradoxical juxtaposition of positions:

(P1) All things produced by an eternal act are also eternal.
(P2) God's act of creation is eternal.

[49] For more on Eriugena's interpretive methodology as it relates to the book of Genesis, see O'Meara 1992, 245 and 269-286.

(P3) God's act produces all created things.
∴ *All created things are eternal.*

(P1′) All temporal things have a beginning and end in time.
(P2′) The cosmos is a temporal thing.
∴ *The cosmos has a beginning and end in time.*

So, how can all of creation be at once both eternal and temporally finite? This question, in one sense, reflects the same puzzlement of the Alumnus, and it cannot be resolved simply in reference to the discussion in *2a*. Yes, it is perhaps permissible to speak about created things – forms, intelligibles, etc. – as created and eternal, but this gets us nowhere in answering the more immediate and pressing question in relation to the cosmos. Here specifically we see the most acute contradiction, as the argument in *2c* directly seems to refute that of *2b*, and vice-versa.

In order to square the seeming contradiction, one can perhaps speak about the two positions as reflecting a certain *perspective* on reality; the Nutritor gives us the view from God, in which all creation is eternal, while the Alumnus speaks from the point of view of the sensible world, speaking to the way in which all things around us come into being and pass away.[50] But to reduce this is a mere difference in perspective misses the nuance and brilliance of Eriugena's position. Instead, both positions are actually *true*. In regards to the sensible world, *2c* is correct: all things that exist in time are absolutely contingent and will dissolve back into their constituent parts at the end of time. But, simultaneously, the true reality of things – the spiritual, pure Forms that the sensible cosmos derives its existence from – is rightly described by *2b* as eternal and constantly created by God.

In this sense, Eriugena evades true contradiction by resorting to a two-truths doctrine: the universe as it exists in the Word of God (*2b*) is eternal and proceeds necessarily from God,[51] while the sensible universe

[50] This, in a certain sense, would give us a solution to the problem reminiscent of Boethius. God sees things «all at once» from the point of view of eternity, whereas humanity is accustomed to seeing things from the more narrow, provincial perspective that is caught up in the flux of becoming.
[51] Cf. Duclow 1977, 111.

(*2c*) is bounded by a beginning and end in time. However, the problem now seems to be the following: how is the sensible world created, then, if all things coming from God's creation are eternal? Either the sensible world has an independent existence – violating *2a* – or is the result of something other than God; this latter option, we have seen, is the route pursued by Eriugena.

It must be the case, therefore, that the sensible world for Eriugena is essentially contingent. Nothing in it, strictly speaking, has to exist. As such, the sensible world *itself* does not exist necessarily and, following *2b* by modus tollens, cannot be the product of God. Rather, it is the result of the Fall of man into sin,[52] the departure from Eden: «time, or certainly the kind of time involving running down and decay, enters the world as a consequence of the Fall».[53] The physical, corporeal world is, therefore, the product of man's sin, not God, and hence God is not responsible for bringing about a state of affairs that is finite, temporal, incomplete and inadequate.[54] So, while it initially seems strange that the sensible world does not come from God, Eriugena skirts the potential theological minefield of having the world be the product of sin by having it be the case that nothing new *per se* is produced by this fall into time. Therefore, «we should think of a '*natura rationalis et intelectualis*', which is not capable of corruption, but which, on account of sin, did not retain its original perfection».[55] It is not as if the universe is created out of whole cloth, a human *creatio ex nihilo*, but rather is more properly understood as a kind of perversion and degradation of the perfectly ordered and eternal world generated by God in the Word.[56] When the

[52] «Eriugena's unusual position that Adam's creation rather than his fall serves as the starting point for cosmic return separates him also from the more linear cosmic views of Augustine. Representing a unique brand of medieval idealism, Eriugena goes so far as to consider humanity's physical creation the material reflection of its superior and unified status in the divine mind as primordial cause» [Otten 2005, 235].
[53] Moran 2002, 491; cf. Otten & Allen 2014, 194 ff.
[54] Moran 1999, 55-56.
[55] Stock, 1967, 17; Cf. *Periphyseon* IV.5 col. 760C-D.
[56] «For Eriugena, time belongs to the self-expression, self-externalization, self-manifestation or self-creation of the creator God *and also* to the self-articulation of *nous* into sensibility, which brings about the Fall of human nature» [Moran 2002, 488]. A similar parallel can be made with Eriugena's reading of the creation of Eve:

human soul turns its attention away from God and instead focuses on sensibility,[57] time and space is «super-added»[58] to the eternal world as a consequence.[59]

4. Concluding remarks

Eriugena's account of the world and its relation to time serves as a sort of microcosm through which we can get a glimpse of his most unique methodological and philosophical contributions to medieval philosophy. The dialectical movement between opposing positions has been highlighted in a number of scholarly treatments of the *Periphyseon*[60] and speaks to the deep desire for a philosophical syncretism that underpins much of Eriugena's creative reading of his sources. The attempted unification of Greek and Latin church fathers, classical philosophy, and his responses to contemporaneous Carolingian debates result in a highly complex, yet critical and nuanced result.

Simultaneously, I believe this exploration of Eriugena's argumentation gives us a better sense of his project as one focused on solving immediate and pressing problems in philosophy. Eriugena considers certain deep philosophical problems – in this case, the createdness of the universe – to be as of yet unsolved and in need of

---

«sexual reproduction is not inherent in human nature, but results from Adam's choice. For if human nature, 'created in the image of God,' had retained its original integrity, it would be sexless and multiply like the angels, not like the beasts of the field» [Otten & Allen 2014, 240]. Just as sexuation marks the fallen and corruptible body, space and time mark the fallen and corruptible cosmos.

[57] Moran 2002, 489.

[58] Ibid.

[59] This, however, does not mean that a divide has been introduced between two levels of reality. On the contrary: «Eriugena is manifestly preoccupied with avoiding a radical dualism between God and creation, wishing to bring everything back to the oneness of God's nature, but at the same time, he carefully avoids lapsing into cosmic monism or pantheism, that is the confusion between created realities and God» [Otten & Allen 2014, 208]. God's transcendence is maintained by varying degrees of creation, while His immanence is maintained in that the sensible world is not generated out of whole cloth by human sin, but from what God has already eternally created.

[60] Such as Sushkov 2015, Stock 1967, Duclow 1977, and Moran 1989.

new, rigorous argumentation. The confidence with which he attempts to provide a solution to this problem presents an interesting contrast when compared to later philosophers such as Moses Maimonides and Thomas Aquinas whose views of the resolution of the question were much more skeptical in regards to whether a satisfying conclusion could ever be reached. Eriugena, therefore, reflects a sort of philosophical optimism: through the reconciliation of seemingly contrary opinions through the light of reason and Scripture, mankind can transcend certain conceptual dilemmas and enter into a deeper understanding of the world itself.

Bibliography

Anonymous [2001], *The Book of Causes: Liber de Causis*, ed. and transl. D. Brand, Lewiston, Niagara University Press.

Carabine, D. [2000], *John Scottus Eriugena*, Oxford, Oxford University Press.

Colish, M. [1984], Carolingian debates over Nihil and Tenebrae: a study in theological method, in: *Speculum* 59 (4), 757-795.

Dietrich, P., Duclow, D. [2002], Hell and damnation in Eriugena, in: J. McEnvoy, M. Dunne (eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugena Studies*, Leuven, Leuven University Press, 347-366.

Duclow, D. [1977], Divine nothingness and self-creation in John Scotus Eriugena, in: *The Journal of Religion* 57 (2), 109-123.

Levi ben Gerson (Gersonides) [1999], *The Wars of the Lord*, transl. S. Feldman, vol. 3, Philadelphia, The Jewish Publication Society.

Grant, E. [1996], *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Washington, The Catholic University of America Press.

Guiu, A. (ed.) [2019], *A Companion to John Scottus Eriugena*, Leiden, Brill.

Iohannis Scotti Eriugenae [1981], *Periphyseon*, ed. and trans. I. Sheldon-Williams, L. Bieler, vol. 3, Dublin, Dublin Institute of Advanced Studies.

Iohannis Scotti Eriugenae [1999], *Periphyseon*, ed. E. Jeauneau, vol. 3, Turnhout, Brepols.

John the Scot [2011], *Periphyseon: On the Division of Nature*, trans. M. Uhlfelder, Eugene, Wipf & Stock.

Jun, N. [2003], The letter of Fredegisus of Tours on nothingness and shadow: a new translation and commentary, in: *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 34 (1), 150-169.

Kijewska, A. [2011], The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's Periphyseon, in: *Anuario Filosófico* 44 (1), 29-52.

Moran, D. [1989], *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

Moran, D. [1998], Expounding Eriugena, in: *Irish Historical Studies* 31 (122), 247-258.

Moran, D. [1999], Idealism in medieval philosophy: the case of Johannes Scottus Eriugena, in: *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1), 53-82.

Moran, D. [2002], Time and eternity in the *Periphyseon*, in: J. McEnvoy, M. Dunne (eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugena Studies*, Leuven, Leuven University Press, 487-507.

Noble, C. [2013], Plotinus' unaffectable matter, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, 233-277.

O'Meara, J. [1992], *Studies in Augustine and Eriugena*, Washington, The Catholic University of America Press.

Opsomer, J. [2001], Proclus vs Plotinus on matter, in: *Phronesis* 46 (2), 154-188.

Otten, W. [2005], Reading creation: early medieval views of *Genesis* and Plato's *Timaeus*, in: G. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth*, Leiden, Brill, 225-243.

Otten, W., Allen, M. (eds.) [2014], *Eriugena and Creation: Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies,*

Held in Honor of Edouard Jeauneau (Chicago, 9-12 November 2011), Turnhout, Brepols.

Plotinus [2019], *The Enneads*, ed. L. Gerson, trans. L. Gerson, G. Boys-Stones, J. Dillon, R. King, A. Smith, J. Wilberding, Cambridge, Cambridge University Press.

Prince, B., Marmodoro, A. (eds.) [2015], *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Proclus [1963], *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*, transl. E. Dodds, London, Oxford University Press.

Rudavsky, T. [2000], *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, Albany, SUNY Press.

Saadia Gaon [1976], *The Book of Beliefs & Opinions*, transl. S. Rosenblatt, New Haven, Yale University Press.

Sorabji, R. [2006], *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press.

Stock, B. [1967], The Philosophical Anthropology of Johannes Scotus Eriugena, in: *Studi Medievali* 3 (8), 1-57.

Sushkov, S. [2015], *Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking*, PhD thesis, University of Glasgow.

Wolfson, H. [1970], The identification of *ex nihilo* with emanation in Gregory of Nyssa, in: *Harvard Theological Review* 63 (1), 53-60.

Keywords

Eriugena; cosmology; creationism; Neoplatonism

Abstract

John Scotus Eriugena devotes a substantial portion of his *Periphyseon* to a longstanding cosmological question of whether the cosmos is eternal or created at a moment in time. This paper explores his examination of the question in light of the broader history of cosmology, as he straddles both antiquity and the Middle Ages

by trying to integrate a Platonic ontology within a particular Christian framework. As a result, Eriugena produces a highly original solution to the debate that has been hitherto neglected in the broader conversation on this question. Finally, the paper situates this within Eriugena's broader philosophical system and its significance in relation to his methodological approach.

Max Wade
Boston College, USA
E-mail: wademf@bc.edu

Antonella Del Prete

LA VITA DIVINA DEGLI ASTRI. COSMOLOGIA E FISICA IN GIORDANO BRUNO

Quando Giordano Bruno pubblica il suo *De l'infinito, universo e mondi*, nel 1584, si inserisce in un dibattito millenario che era tornato prepotentemente in auge nel momento in cui la cosmologia tolemaico-aristotelica aveva cominciato a manifestare segni di crisi, a fine Quattrocento e ancora di più nel corso del Cinquecento. Possiamo distinguere due usi diversi della parola 'mondo'. Il primo è presente nella maggior parte delle fonti antiche e medievali e indica un intero sistema cosmologico geocentrico. Sarà a partire da questo uso del termine che, soprattutto a partire dal tardo XIII secolo, ci si interrogherà sulla possibilità per Dio di creare diversi mondi. Nella tradizione aristotelico-platonica il 'mondo' si identifica con 'il tutto', con l'immediata conseguenza che il mondo non può che essere unico. Invece per stoici ed epicurei questi due termini non sono intercambiabili: per i primi infatti esiste uno spazio infinito al di là della sfera delle fisse; per gli atomisti (ma anche per Plutarco) il tutto è composto dalla ripetizione di molti o infiniti mondi, tutti geocentrici, intercalati da spazi vuoti. All'inizio del Seicento comincia poi a diffondersi un secondo senso della parola 'mondo', già presente nell'antichità, che si incrocia e si sovrappone a quello precedente, a volte in maniera inestricabile: esso indica gli altri pianeti, in quanto astri composti dalla stessa materia della Terra e sede di esseri viventi, forse persino di esseri razionali simili a noi.

Tornando al titolo dell'opera bruniana, potremmo dire che 'universo' indica appunto il tutto, mentre 'mondi' indica al tempo stesso i diversi sistemi solari che popolano l'universo infinito e i pianeti che li compongono.[1] La cosmologia bruniana, condannata per l'adesione al

[1] Bruno tuttavia continua a usare il termine 'mondo' per indicare l'universo [Bruno 1994a, 47, 159, 203, 211; Bruno 1995, 9-11, 15-19, 23, 63, 81, 87, 123, 133, 177].

copernicanesimo, il suo infinitismo, il suo fondamento necessitarista, esercita un fascino irresistibile durante i primi decenni del Seicento, nella misura in cui anche autori nettamente contrari all'universo infinito, come Kepler, ritengono che i pianeti siano dei mondi abitati; mentre Descartes, grazie anche all'efficace opera di divulgazione degli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle o del *Kosmotheoros* di Huygens, riuscirà a imporre l'idea che le stelle siano dei Soli circondati da pianeti come il nostro.

Se dovessimo indicare le caratteristiche essenziali dell'universo bruniano si potrebbe che esso è infinito, uniforme, copernicano. È la compresenza di questi tre aspetti che lo rende unico nel panorama dell'epoca e lo distingue da altre proposte di modifica della cosmologia aristotelica: il mondo di Marcello Palingenio Stellato e di Francesco Patrizi è infinito, ma non è uniforme e non è copernicano; quello di Thomas Digges è infinito e copernicano, per quel che ne sappiamo, ma non uniforme; quello di Johannes Kepler è copernicano, ma non è né uniforme né infinito. L'uniformità dell'universo bruniano agisce in due direzioni: in primo luogo, Bruno ci descrive un mondo in cui il concetto di spazio ha soppiantato quello di luogo. Il tessuto che connette tutti i corpi è quindi isomorfo e non è distinto in luoghi diversi (alto/basso; corruttibile/incorruttibile) che determinano il comportamento e le caratteristiche dei corpi che lo popolano; la materia da cui sono composti tutti i corpi, siano essi celesti o terrestri, è sempre la stessa e non è percorsa da differenze ontologiche che ne determinano anche le proprietà fisiche. In secondo luogo, la struttura dell'universo bruniano è basata su una duplice analogia: quella tra la Terra e pianeti; quella tra il Sole e le stelle. Bruno quindi estende e generalizza il modello copernicano, ipotizzando che le stelle siano dei Soli, circondati da altri pianeti, e modifica in senso eliocentrico la dottrina atomista dell'infinità dei mondi. L'universo dunque non è un cosmo in senso etimologico, perché non è ordinato e non possiede una struttura gerarchica che lo suddivide in zone più o meno perfette:

> *Burchio.* Ove è dunque quel bell'ordine, quella bella scala della natura, per cui si ascende dal corpo piú denso e crasso, quale è la terra, al men crasso, quale è l'acqua, al suttile, quale è il vapore, al piú suttile, quale è l'aria puro, al suttilissimo, quale è

> il fuoco, al divino, quale è il corpo celeste? dall'oscuro al men oscuro, al chiaro, al piú chiaro, al chiarissimo? dal tenebroso al lucidissimo, dall'alterabile e corrottibile al libero d'ogni alterazione e corrozione? dal gravissimo al grave, da questo al lieve, dal lieve al levissimo, indi a quel che non è né grave né lieve? dal mobile al mezzo, al mobile dal mezzo, indi al mobile circa il mezzo?
>
> *Fracastorio.* Volete saper ove sia questo ordine? Ove son gli sogni, le fantasie, le chimere, le pazzie [Bruno 1995, 211-213].

Eppure Bruno non aderisce a un modello filosofico di stampo strettamente atomista, né per quanto riguarda la dottrina della materia, né sul tema del caos e della casualità. C'è una legge che regge i mondi e detta loro di cercare di conservarsi. Per farlo hanno a disposizione un'anima che li governa e li regge: i mondi sono infatti dei grandi animali. Come altri suoi contemporanei, Bruno delinea un'astrobiologia: dotati di anima, gli astri si muovono nello spazio grazie a una forza interna, come i pesci nell'acqua e gli uccelli nel cielo, e non trascinati dal moto di una sfera celeste, come un nodo nel legno di una tavola.

Per analizzare quali siano le funzioni e le caratteristiche dell'anima degli astri, nell'ambito più generale della filosofia bruniana, conviene partire da alcune pagine de *La Cena de le ceneri*. All'aristotelico che espone la teoria classica delle stelle come parti più dense dell'etere, il portavoce di Bruno risponde che tra gli astri, quelli che sono terre assomigliano al nostro pianeta, quelle che sono di fuoco sono come il Sole. La differenza tra i due tipi di corpi risiede nelle rispettive qualità (freddo/caldo; luminoso per altro o luminoso per sé). Si tratta di una prima approssimazione, fatta ad uso e consumo di un interlocutore peripatetico e a partire dalle sue categorie, perché Bruno chiarisce immediatamente dopo che la Terra, essendo animata, in realtà non è assolutamente fredda, anzi per certi versi è calda quanto basta per renderla luminosa come gli altri pianeti. Caldo e freddo non sono quindi qualità assolute, ma vengono usate comparativamente [Bruno 1994a, 163-167].

Il contesto in cui Bruno inserisce il tema dell'animazione dei pianeti è quindi quello della duplice analogia tra la Terra e i pianeti,

tra il Sole e le stelle, e della critica alla quinta essenza, intesa come sostanza collocata in una regione differenziata per composizione da quella terrestre ed esente da generazione e corruzione. La valenza anti-gerarchica di queste righe è evidente, e viene ribadita nelle pagine successive, dove Bruno afferma che gli astri sono dei viventi esattamente come gli esseri che li popolano. Hanno quindi bisogno di un motore intrinseco, che li doti di un moto naturale (che non sia quindi estrinseco e violento) e che li spinga alla ricerca del loro 'principio vitale'. Questo principio intrinseco, questa anima, non è solo sensitiva, ma intellettiva, perfino superiore alla nostra: «Muovensi dumque la terra e gli altri astri secondo le proprie differenze locali dal principio intrinseco che è l'anima propria. "Credete" disse Nundinio, "che sii sensitiva questa anima?"; "Non solo sensitiva" rispose il Nolano "ma anco intellettiva; non solo intellettiva, come la nostra, ma forse anco più"» [Bruno 1994a, 167-169].

Questi temi si ripresentano in maniera molto simile nel *De immenso*, dove l'anima è individuata come il principio del moto locale degli astri, oltre che dei cambiamenti che avvengono sulla loro superficie. Muovendosi di per sé, l'anima infatti muove anche il suo corpo, in cui agisce come se fosse sempre presente tutta in tutte le parti.[2] Il suo rapporto con il corpo è mediato dallo spirito.[3] Principio di vita e di movimento, l'anima degli astri è anche dotata di sensibilità, desiderio e conoscenza intellettuale [Bruno 1884, 80-87].

Alla funzione motoria Bruno ne aggiunge un'altra nel *De immenso*: è proprio all'anima che è dovuta l'identità del nostro pianeta, il suo essere unito e unico, e l'ordine che regna tra le sue parti:

> Nobis vero cognoscentibus Telluris corpus undique et ubique etherogeneis partibus consistens, et animatum, non tantum ab extrinseco principio, quantum ab interno, quod est anima, figurationem habere constat: si quippe anima spiritusque ille vitalis non esset, minime tanto ordine (qui in toto est

[2] Un'approfondita analisi del ruolo dell'anima nelle opere di Bruno, con particolare riguardo ai poemi francofortesi, ci è offerta da Canone 2003, 163-243.

[3] Sulla complessa nozione di *spiritus* nella filosofia di Bruno si veda Giovannozzi 2006.

> corpore) tantarumque venarum ordinatissima non minus quam cuiuscunque animantis serie, symmetricaque contextura consistere posset. […] Partium ergo suarum et regionum seriem non a sole accipit aut a coelo, sed ab anima propria: in iis vero quae aguntur, atque tum interno tum externo reguntur calore, accidit alteratio quaedam non secundum figuram, sed secundum simplicem, quam calor intensior et remissior infert, passionem [Bruno 1884, 109].

L'analogia tra gli animali e la Terra non è tuttavia così stringente da istituire una perfetta omologia: la capacità di sentire e le membra della Terra non devono quindi essere pensate secondo una totale similitudine con le nostre. Il *De immenso* anzi suddivide gli esseri animati in due gruppi: gli astri sono sferici e non hanno bisogno di membra perché avanzano in un mezzo che non oppone resistenza; gli altri esseri animati invece hanno bisogno di membra per potersi muovere e così procurarsi quello di cui hanno bisogno. Questa affermazione va tuttavia completata con alcune precisazioni: la sfericità degli astri non è perfetta e assoluta, ossia non comporta l'assenza di differenze tra le parti che costituiscono gli astri, differenze che implicano anche una certa irregolarità della superficie degli astri stessi: si pensi per esempio alle montagne della Terra. Nonostante questo, il grado di sfericità degli astri è sufficiente secondo Bruno per decretare che si avvicinano all'unità più degli esseri animati che invece non posseggono una figura sferica: un argomento che fin dall'antichità più remota aveva contribuito ad esaltare la perfezione degli astri proprio in virtù della loro forma geometrica [Bruno 1884, 80-92].

Anche gli astri sono però percorsi da un cambiamento perenne, la cui funzione viene spiegata altrove:

> per che essendo la materia e la sustanza delle cose incorrottibile, e dovendo quella secondo tutte le parti esser soggetto a tutte le forme, a fin che secondo tutte le parti (per quanto è capace) si fia tutto, sia tutto, se non in un medesimo tempo ed istante di eternità, al meno in diversi tempi, in varii istanti di eternità, successiva e vicissitudinalmente; per che quantumque tutta la materia sia capace di tutte le forme insieme, non però de tutte

> quelle insieme può essere capace ogni parte della materia [Bruno 1994a, 255-257].

Ogni parte della materia deve quindi assumere tutte le infinite forme di cui è capace ma, non potendolo fare in un medesimo istante, lo fa nel corso del tempo, lasciando scorrere sul suo dorso le diverse forme delle cose. Applicato alla Terra e ai corpi celesti, questo implica che uno dei loro movimenti consiste proprio in un cambiamento continuo delle parti che li compongono: quello che è acqua diventerà terra, quel che è aria diventerà fuoco, e così via. Nel *De immenso*, il meccanismo che permette l'equilibrio tra le parti di un astro è descritto in dettaglio nel caso del Sole. Sulla Terra vediamo che l'acqua evapora, ma poi ricade altrove in forma liquida; questo ciclo si perpetua senza che la materia della Terra nel suo complesso diminuisca. Allo stesso modo il movimento del Sole gli permette di attenuare l'effetto del fuoco sulle sue parti, in modo che questo possa essere continuamente alimentato. Questo comporta il fatto che nemmeno la superficie del Sole sia uniforme: essa non risplende dappertutto con la stessa potenza. Del resto, il fuoco ha bisogno dell'acqua per essere alimentato: il Sole, esattamente come gli altri corpi celesti, è un corpo composto. Bruno dedica un intero capitolo a questo tema, che è un importante corollario della sua teoria dell'uniformità dell'universo, e afferma esplicitamente che tutti gli astri sono composti e che rientrano in un unico genere. Di conseguenza sul Sole, come sulla Terra, c'è un'alternanza di regioni diverse: sulla Terra gli oceani si susseguono ai continenti; sul Sole vi sono parti che risplendono e parti invece a prevalenza acquea [Bruno 1994a, 32-42]. L'uniformità consiste quindi nel fatto che l'intero universo è costituito da una stessa materia, che gli astri sono tutti dei corpi composti, che tutti si muovono per le stesse leggi e che tutti ospitano degli abitanti. Il che tuttavia non elimina ogni tipo di differenze: alcuni astri sono più grandi, altri più piccoli; le loro distanze variano; in alcuni prevale l'acqua (pianeti) in altri il fuoco (stelle); i loro abitanti hanno diverse nature.

Bruno quindi mantiene per un certo verso un impianto telesiano nel ritenere che caldo e freddo siano le qualità fondamentali degli astri, sebbene non accetti l'opposizione netta tra una Terra fredda e un Sole caldo. Facendo degli astri dei corpi composti, Bruno individua lo scopo

del moto dei pianeti e degli astri in generale proprio nella necessità di mantenere il diverso equilibrio di caldo e freddo che li caratterizza: pianeti e soli ruotano su se stessi e intorno ad altri astri per esporre le proprie parti ai loro influssi. All'interno di ogni corpo celeste, come si è detto, si assiste a un continuo cambiamento e a una continua migrazione delle parti fredde e di quelle calde. Tutto questo è guidato da un'anima, capace di far compiere al corpo celeste i movimenti necessari alla sua conservazione. Alla base di questo meccanismo c'è infine un continuo scambio di materia. Bruno adotta infatti un'antica teoria stoica che giunge probabilmente a lui attraverso altre fonti antiche e medievali, quella degli effluvi celesti. Non si tratta della teoria aristotelica delle emanazioni terrestri, quelle che spiegano la formazione di meteore, tra cui anche le comete, che per Aristotele sono fenomeni sublunari, ma della circolazione di effluvi che avviene su distanze molto più considerevoli e che per l'appunto funzionano da vero e proprio nutrimento per i corpi celesti. Ne troviamo due esempi nel *De immenso*. Da un lato Bruno approva l'opinione di Plinio, secondo la quale gli astri si nutrono dell'umore della Terra. Dall'altro la coda delle comete viene interpretata come un effluvio che parte da esse e si disperde nello spazio. Ora, nel *De immenso* Bruno è giunto alla conclusione che le comete non solo sono dei corpi permanenti, ma anche che sono del tutto simili ai pianeti. Se quindi le comete hanno delle code che attestano un flusso in uscita di materia, lo stesso deve avvenire per gli altri pianeti, le cui code tuttavia ci rimangono invisibili.[4] La salute dei corpi celesti quindi consiste non solo nel mantenere lo specifico rapporto tra il caldo e il freddo che li contraddistingue, ma anche nel bilanciare il flusso in entrata e in uscita della materia.

Si è detto che la teoria degli effluvi celesti in Bruno ha uno sfondo stoico. Va aggiunto che alcuni passi in particolare rendono visibile il rapporto intertestuale con l'atomismo: Bruno infatti distingue tra moto delle parti di un corpo celeste (le parti tendono a ritornare al tutto a cui appartengono se separate, a meno che la distanza sia tale da rendere inefficace questa tendenza) e moto degli atomi tra un astro e un altro: quest'ultimo ha un chiaro accento lucreziano, che però si stempera all'interno di un quadro complessivo vitalista e finalistico.

[4] Tessicini 2007.

Facciamo il punto: gli astri sono esseri viventi; possiedono un'anima che ha capacità conoscitive e intellettuali e che permette loro di inserirsi armonicamente nell'universo, essenzialmente attraverso il movimento, un movimento che si svolge secondo due tipologie, lo spostamento locale e il cambiamento incessante delle parti. Il movimento locale dei corpi celesti quindi non è il prodotto della loro forma geometrica (la sfera), né della loro materia (non sono fatti di etere), e tanto meno è determinato da un impulso esterno, ma è generato da un'anima. Esso tuttavia si realizza più facilmente che in altri esseri perché gli astri sono sferici e avanzano in un mezzo che non ostacola i loro movimenti, e ciò permette loro di avere una vita superiore alla nostra. C'è poi una doppia rete fisica e metafisica che presiede alla vita degli astri e alla loro conservazione: una rete fisica fatta appunto di effluvi tra un astro e l'altro e di equilibrio tra il caldo e il freddo, il fuoco e l'acqua, sia all'interno del corpo di un astro, sia nel rapporto con altri astri. La rete metafisica deriva dalla necessità che la materia assuma tutte le forme, attuando il ciclo della vicissitudine e realizzando pienamente quella caratteristica dell'universo che consiste nell'essere l'immagine esplicata della divinità. Se da un lato Bruno esclude che ci sia una perfetta analogia tra la vita degli astri e quella degli animali [Bruno 1994a, 171], dall'altro talora insiste sulle similitudini funzionali di tipo anatomico che si possono rintracciare tra questi esseri animati, come fa in un capitolo del *De immenso*. Le piante, le pietre, la Terra sarebbero tutte dotate di vene, nervi, carne, ossa, apparato respiratorio e si potrebbe addirittura, come vuole il *De l'infinito*, paragonare le malattie degli uomini a eventi che vediamo correntemente accadere sulla Terra, come le nebbie, le piogge, la neve, i terremoti, le tempeste [Bruno 1884, 146-147 e 157-158; Bruno 1995, 215].

C'è un'altra metafora che accompagna talora la descrizione dei corpi celesti: i mondi e gli astri sarebbero i ministri dell'Eterno di cui parla la Bibbia [Bruno 1994a, 211; Bruno 1884, 7 e 274]. Ne *La Cena de le ceneri* tale metafora si inserisce in un lungo passo in cui da un lato Bruno precisa che la Bibbia è stata scritta per indicarci delle regole morali, e non come testo scientifico, dall'altro rivendica una maggiore conformità della propria filosofia col dettato biblico, rispetto a quella aristotelica. Un'attitudine che non può non ricordare quella di Galileo

nelle lettere a Castelli e a Cristina di Lorena, e di altri copernicani. Questa metafora è inoltre perfettamente coerente con l'idea che l'universo sia la vera immagine di Dio, anzi la sua unigenita natura, e che il contatto con il divino non possa mai essere mediato da qualcosa di finito, come avviene nel caso della natura umana di Cristo, ma solo da qualcosa di infinito, seppure di un'infinità diversa da quella divina [Bruno 1879, 205; Bruno 1884 50, 77, 92, 99; Bruno 1994a, 49-51].[5] C'è un passo del primo capitolo del *De immenso* in cui la polemica anticristiana e antitrinitaria emerge con particolare nettezza: Dio non si comunica in un ente finito, sia esso un uomo o un particolare cibo, ma nell'immenso spazio etereo, nella infinita natura che tutto può e tutto fa. Questa è la reggia dell'onnipotente, l'immagine onniforme che narra la sua gloria [Bruno 1879, 205-206; ma si veda anche Bruno 1884, 316]. Attraverso pagine come queste Bruno non solo mette in discussione a livello teologico i dogmi dell'incarnazione e della transustanziazione, ma ridefinisce a livello metafisico il rapporto tra Dio e mondo, mentre a livello gnoseologico indica all'uomo una precisa maniera con cui conoscere sia l'universo sia Dio. I cieli proclamano infatti la gloria di Dio, ma non ci mostrano la sua bontà o la sua saggezza, bensì la sua potenza e la sua infinità. Vera immagine di Dio, l'universo ci permette, senza oltrepassare i limiti di una conoscenza che non raggiunge mai le essenze, ma si ferma alla loro ombra, di dire qualcosa su Dio stesso, a condizione che l'uomo non cerchi di avvicinarsi a Dio attraverso un'*imitatio Christi*, ma segua il percorso del furioso eroico, ossia si unisca con Diana, la natura. L'oggetto della contemplazione e dell'amore del furioso eroico è in effetti l'immagine di Dio, la natura, mentre la divinità nella sua essenza gli rimane inaccessibile [Bruno 1999, 391-395]. La natura, poi, in quanto infinita non può mai essere raggiunta e colta una volta per tutte, ma è oggetto di una ricerca senza fine, fatta di tappe in cui il furioso è al tempo stesso soddisfatto di quanto raggiunto e insoddisfatto per quanto invece gli sfugge ancora [Bruno 1999, 35, 163-167 e 423].[6]

A livello metafisico, affermare che l'universo è la vera immagine di Dio, la sua unigenita natura, e che lo è appunto perché è infinito,

[5] Su questi temi si vedano almeno Blumenberg 1992; Scapparone 2007; Ricci 2014.
[6] Si veda Dagron 1999, 101-108.

comporta riflettere sulle caratteristiche dell'infinito divino e di quello naturale. Bruno chiarisce a questo proposito che:

> *Filoteo*. Io dico l'universo *tutto infinito*, perché non ha margine, termino, né superficie; dico l'universo non essere *totalmente infinito*, perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere, è finita, e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio *tutto infinito*, perché da sé esclude ogni termine ed ogni suo attributo è uno ed infinito; e dico Dio *totalmente infinito*, perché tutto lui è in tutto il mondo, ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinità de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur, referendosi all'infinito, possono esser chiamate *parti*) che noi possiamo comprendere in quello. [Bruno 1995, 87].

In secondo luogo, fare dell'universo la vera immagine di Dio in forza innanzitutto della sua infinità significa insistere sulla perfetta coincidenza in Dio di potenza, atto e operazione, di intelletto e volontà. Come l'universo è infinito, perché l'infinita potenza di Dio non può rimanere inattiva e oziosa e nello stesso tempo Dio non può essere invidioso, per lo stesso motivo il mondo deve essere animato:

> Mi par che detrahano alla divina bontà et all'eccellenza di questo grande animale e simulacro del primo principio, quelli che non vogliono intendere né affirmare il mondo con gli suoi membri essere animato; come Dio avesse invidia alla sua imagine, come l'architetto non amasse l'opra sua singulare; di cui dice Platone che si compiacque nell'opificio suo, per sua similitudine che remirò in quello [Bruno 1996, 125].

I contemporanei, Marin Mersenne in primo luogo, l'avevano capito perfettamente: per Bruno il rapporto che lega Dio e l'universo ha i caratteri della necessità.[7] Lo attestano inequivocabilmente i suoi scritti: «il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare; non vuol fare se non quel che fa: dumque non può fare se non quel che fa. Dumque

[7] Ricci 1990, 86-89 e 93-94; Del Prete 2000, 49-83; Seidengart 2003, 153-165: Granada 2010, 26-49.

chi nega l'effetto infinito nega la potenza infinita» [Bruno 1995, 90]. Va tuttavia notato che questo rapporto di mutua implicazione non è gerarchicamente strutturato. L'universo, pur distinto da Dio, ha una relazione paritaria con la sua causa e principio, non ne è un'immagine degradata. Basti pensare al fatto che Bruno manipola testi di Cusano sulla coincidenza degli opposti e li usa per descrivere le proprietà dell'universo [Bruno 1996, 299-307].[8] Questa migrazione degli attributi divini non ha tuttavia come effetto quello di teologizzare il mondo, ma quello di naturalizzare il divino, che perde tutti i caratteri personali che gli erano tradizionalmente attribuiti dalla teologia cristiana. Tra Dio e mondo c'è quindi un legame simmetrico tra due esseri distinti, ma indissolubilmente uniti.[9]

Non solo l'universo nel suo complesso, ma anche le sue parti possono, in maniera maggiore o minore, far trasparire la stretta relazione tra Dio e mondo. In molti luoghi delle opere di Bruno gli astri sono infatti indicati come esseri che sono particolarmente vicini a Dio (sublimi figli) o che manifestano «la infinita eccellenza e maestà del primo principio» [Bruno 1994a, 199; Bruno 1996, 109]. È per questo che il sistema aristotelico-tolemaico è inadeguato e pernicioso da un punto di vista che potremmo dire religioso: ci fornisce un'immagine completamente falsata di quella che per gli uomini è l'unica fonte di accesso alla divinità. Nel già citato passo del *De immenso* compare un ulteriore tassello: gli astri sono dei. Anche in questo caso si tratta di un elemento che è reperibile già nei dialoghi italiani: *La Cena*, il *De la causa* e il *De l'infinito* presentano la Terra e i mondi come numi [Bruno 1994a, 49-51; Bruno 1996, 109; Bruno 1995, 337]. Lo stesso tipo di appellativo ricorre anche nel *De immenso*, che talora si appoggia sull'autorità platonica.

Che senso dare a questa affermazione? Sebbene, Bruno abbia una propria, articolata teoria della magia, niente ci fa pensare che di questa disciplina apprezzasse l'astrologia, magari nella sua versione più vicina alla magia cosiddetta nera, quella che appunto mirava a evocare le intelligenze superiori, anche quelle che presiedevano ai corpi celesti. La magia bruniana, poi, esclude la presenza di una dimensione

[8] Sull'uso di Cusano si vedano Secchi 2006; Carannante 2018.
[9] Del Prete 2016.

soprannaturale, a cui il mago possa rivolgersi, proprio perché non esiste trascendenza nell'universo bruniano. In questo senso si può dire che la magia bruniana rimane nell'ambito di quella che veniva definita magia naturale, anche quando parla di demoni o di esseri superiori agli uomini: sempre di entità appartenenti alla natura si tratta.[10] Non è questo quindi il senso da dare a queste pagine e alle molte altre in cui compare questa stessa denominazione degli astri. Un passo dell'*Acrotismus* ci può aiutare. Gli astri sono esseri superiori agli uomini perché la loro vita è più felice e meno affannosa della nostra, perché nel loro ambiente non c'è nulla che opponga loro resistenza o che sia loro contrario [Bruno 1879, 180-181]. I *Centum et viginti articuli* connettono immediatamente affermazioni molto simili a questa con il moto degli astri, al tempo stesso libero e preciso, determinato e finalizzato a perpetuare la loro esistenza senza sforzo e senza che ci sia bisogno di motori esterni [Bruno 2007, 31-33]. Quindi una prima caratterizzazione della superiorità degli astri rispetto agli uomini ha a che fare con una serie di elementi che riguardano più la loro struttura fisica che le loro qualità intellettuali ed è determinata dalla loro sfericità e dal poter avere un movimento che si esplica senza sforzo e senza ostacoli.

In quanto divini, gli astri sono anche eterni, come lasciano credere sia il passo dell'*Acrotismus*, cui abbiamo fatto riferimento, sia altre affermazioni dei dialoghi italiani e del *De immenso*? Quella dell'eternità degli astri è una questione complessa che è stata oggetto a interpretazioni contrastanti. Su un dato concordano tutti: nei dialoghi italiani Bruno propende decisamente per l'eternità degli astri. In esplicita polemica con il modello meccanicista ante-litteram e anti-provvidenzialista dell'atomismo democriteo-lucreziano, già ne *La Cena de le ceneri* Bruno evoca con favore un passo del *Timeo* platonico in cui il Demiurgo dice che i mondi sono dissolubili, ma che non si dissolveranno [Bruno 1995, 49-51]. L'eternità non comporta comunque in nessun caso un'assoluta immutabilità degli astri, al contrario: sono proprio la vicissitudine di cui si è già parlato e il cambiamento continuo che assicurano l'eternità all'astro: «Onde questa terra, se è eterna e perpetua, non è tale per la consistenza di sue medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per

[10] Perrone Compagni 2006, 90-105; Bassi 2007, 383-395.

la vicissitudine de altri che diffonde et altri che gli succedono in luogo di quelli; in modo che, di medesima anima et intelligenza, il corpo sempre si va a parte a parte cangiando e rinovando» [Bruno 1995, 143-145].

Affermazioni simili si trovano anche nel *De la causa* e nel *De l'infinito*. Come Bruno chiarisce nell'*Acrotismus*, non tutto ciò che è generato deve necessariamente corrompersi perché, come per l'appunto attesta il passo platonico, una causa intrinseca (l'anima) o estrinseca (Dio) può invece conservare perpetuamente gli astri [Bruno 1879, 175-176]. La vicissitudine, il cambiamento delle parti di un astro viene accompagnato poi da un altro tipo di mutamento, che deriva dal flusso continuo di materia in uscita e in entrata, previsto dall'astronomia bruniana, come abbiamo già visto. La connessione è stabilita esplicitamente nel *De l'infinito*:

> Tutta volta essendo l'universo infinito, e gli corpi suoi tutti trasmutabili, tutti per conseguenza diffondeno sempre da sé e sempre in sé accoglieno, mandano del proprio fuora e accogliono dentro del peregrino […] per quanto appartiene alli primi corpi indivisibili, de quali originalmente è composto il tutto, è da credere che per l'immenso spacio hanno certa vicissitudine, con cui altrove influiscano, et effluiscano altrove [Bruno 1995, 143 e 261].[11]

Se sull'interpretazione di questi passi dei dialoghi italiani e dell'*Acrotismus* in merito all'eternità degli astri tutti sono d'accordo, è sul *De immenso* che i critici si dividono: da un lato c'è chi, come Felice Tocco e, più di recente, Michele Ciliberto, ritiene che questo testo segni un'evoluzione decisiva in direzione della dissolubilità dei mondi e della generalizzazione del modello democriteo-lucreziano; dall'altro c'è chi, come Miguel Ángel Granada, sostiene che nel *De immenso* Bruno non abbia cambiato la sua posizione, ma che abbia solo usato toni più possibilisti nei confronti della dissolubilità dei mondi, senza mai affermarla apoditticamente, e attribuendo la loro perennità alla

[11] Si vedano anche Bruno 1994a, 171 e Bruno 1995, 237, 257, 261. In altri luoghi della sua opera, tuttavia, Bruno sembra negare che ci sia uno scambio di particelle tra gli astri, e limita la loro interazione al reciproco temperamento di caldo e di freddo: Bruno 1884, 82, 179.

provvidenza divina, e non a una proprietà intrinseca.[12] Se si analizzano i passi del poema in cui emerge il problema dell'eternità degli astri da un lato viene confermata l'idea che ci sia un flusso di materia in uscita e in entrata da essi; dall'altro sembra evidente che in questa occasione, così come più in generale, Bruno contemperi una certa simpatia per l'atomismo e una netta preferenza per un'impostazione che preveda forme di finalismo, decisamente più compatibili con modelli filosofici di stampo platonico.

Eterni, ministri dell'altissimo, figli sublimi, gli astri sembrano intrattenere con la divinità, ossia con l'Uno, un rapporto privilegiato, pur rimanendo nel solo orizzonte che la filosofia bruniana prevede per loro, ossia quello dell'universo infinito, della natura di cui fanno parte. Cerchiamo di approfondire tuttavia il senso della loro divinità. Lo faremo cercando di rispondere ad alcune domande: esiste una gerarchia degli esseri in Bruno, e come potremmo collocare in essa gli astri-numi? Che tipo di interazione eventualmente è possibile stabilire tra le anime degli astri e quelle umane? Si può pensare a un'attività magica che le leghi? Abbiamo già visto che l'universo di Bruno non è gerarchicamente strutturato da un punto di vista fisico, e che anzi l'uniformità è un aspetto altrettanto importante dell'infinità. Possiamo aggiungere che in molti passi delle sue opere Bruno decostruisce il mito umanista della *dignitas hominis*: nel *Cantus circaeus* ad esempio l'incantesimo di Circe, che trasforma gli uomini in animali, è interpretato come il disvelamento del vero carattere di esseri che hanno delle sembianze umane, ma una natura animale. E nella *Cabala* non esita ad affermare che se l'intelletto umano fosse calato in un corpo di serpente, si comporterebbe esattamente come si comporta un serpente, e viceversa, e che le scienze e le arti non esisterebbero se non avessimo le mani. Nel *De immenso*, dopo aver insistito sull'analogia anatomica esistente tra la Terra e gli animali, sostiene che le pietre sono animate e ne approfitta per aprire una splendida discussione di stampo relativista: come possiamo affermare che la felicità di una pietra sia minore della nostra? Lo potremmo fare solo se avessimo sperimentato entrambe le condizioni, cosa che non è [Bruno 1884, 158].

[12] Tocco 1889, 230, 271, 322-323; Ciliberto 1990, 75-77 e 111-113; Granada, 2000, 261-289.

Eppure nel pensiero morale di Bruno c'è una traccia molto evidente di averroismo, che si innesta proprio su questo suo peculiare rifiuto delle gerarchie ontologiche, soprattutto per quanto riguarda la differenza tra gli uomini e gli animali: la differenza che intercorre tra chi è capace di una conoscenza intellettuale e chi ne è invece incapace è maggiore di quella che intercorre tra gli uomini e molti animali.[13] Ci può aiutare un passo molto chiaro della *Lampas triginta statuarum*: «[…] iudicant tamen sapientes hoc nomen 'hominis' aequivoce dici de heroibus et perfectis per scientias speculativas et de aliis non perfectis, sicut aequivoce dicitur de mortuo et vivo. Et forte maior differentia est inter istos, quam sit inter idiotas homines et equos et elephantes» [Bruno 1891, 180]. Rimane il fatto che se confrontiamo una specie con un'altra, la differenza di sapienza viene confermata: un dato animale può essere più sapiente di un dato uomo; un dato uomo può essere più sapiente di un dato demone, ma come specie gli uomini sono più sapienti degli animali e i demoni più sapienti degli uomini [Bruno 1884, 61-62].[14]

Non ci dobbiamo quindi stupire se in questi due testi troviamo la descrizione di scale della natura, all'interno delle quali si situano le considerazioni che ho appena illustrato.[15] Ad esempio, il commento al capitolo xiv del Libro VI del *De immenso* delinea una gerarchia degli esseri e delle loro sedi, in maniera più evidente di quanto avviene in altri passi. La sede di Dio è quindi l'universo, il cielo e lo spazio vuoto; gli dei, ossia gli astri, hanno sede nell'etere o cielo; i beati hanno sede negli astri: «Sedes ergo beatorum sunt astra: sedes deorum est aether seu caelum; astra quippe Deos secunda ratio dico. Sedes vero Dei est universum ubique totum immensum caelum, vacuum spacium cuius est plenitudo; pater lucis comprehendentis tenebras, ineffabilis» [Bruno 1884, 80].

In maniera più sistematica, nella *Lampas* vengono descritti i semplici inferiori e i quasi semplici, i misti, i composti perfetti, i cinque

[13] Granada 2002 e 2005.

[14] Bruno 1884, 61-62; ma sugli esseri che abitano l'aria e il cono d'ombra della Terra si veda tutto il capitolo xi. Bruno aveva trattato della (talora) solo presunta superiorità degli uomini sugli animali nella *Cabala* [Bruno 1994b, 92-105], e dell'animalità di molti uomini nel *Cantus circeus* [Bruno 1879, 186-193]; si veda anche *De monade* [Bruno 1884, 331-332]. Sui demoni in Bruno si veda Knox 2019.

[15] Sulla nozione di scala della natura si veda Tirinnanzi 2003, 37-51.

generi degli esseri animati, i composti imperfetti e perfetti vicini alla luce, la sostanza semplice. Queste componenti della realtà sono elencate in maniera evidente secondo una progressione. Uomini ed eroi, distinti per i motivi che abbiamo visto, si trovano tra i cinque generi degli esseri animati. Seguono i composti imperfetti vicini alla luce: sono animali divini, dotati di un'anima e di un corpo composto da un elemento semplice: tra questi Bruno inserisce le Ninfe e i Satiri, ma anche le gerarchie angeliche. Gli astri invece hanno un corpo composto, ma hanno una sostanza intellettiva e divina: come nei precedenti scritti di Bruno, gli astri sono assimilati agli dei. Questo testo ci permette tuttavia di interrogarci sui diversi tipi di esseri animati che popolano l'universo bruniano: se da una parte infatti è vero che tutto è animato per Bruno, tutto partecipa della vita infusa dall'anima del mondo, attraverso l'azione onnipervasiva dello spirito, è anche vero che non tutto partecipa allo stesso modo e con le stesse modalità.[16] Abbiamo già visto che la vita degli astri è più felice della nostra per dei motivi che derivano dalle caratteristiche del loro corpo e dell'ambiente in cui si muovono, in piena coerenza con quanto del resto Bruno dice degli animali in senso proprio, dell'uomo in generale e della mano in particolare. Ma gli astri sono superiori all'uomo e ad altri esseri animati anche perché sono eterni non secondo la specie, ma come individui, seppure non in base alle loro semplici potenzialità e capacità, ma per un intervento esterno da parte del primo principio. In base al passo della *Lampas* cui ho fatto riferimento poco fa, possiamo dire che il tipo di sostanza che anima gli astri è diverso da quello che anima non tanto gli eroi, quanto gli uomini in generale, perché viene definita come una sostanza intellettuale e divina. Un brano del *De vinculis* ci permette tuttavia di aggiungere un particolare: gli astri sarebbero detti 'animali' per analogia, come lo si dice delle sfere e del mondo nel suo complesso, che hanno un'anima assistente o motrice, e non un'anima «inexistentem et actuantem et animantem». Qui Bruno fa riferimento alla distinzione tradizionale tra anima informante (quella umana) e anima assistente, quella delle sfere celesti, in cui l'intelletto angelico agisce come motore,

[16] Nel *De la causa* Bruno aveva chiaramente distinto tra ciò che ha anima e ciò che è animato, tra avere l'anima e la vita secondo la sostanza, e averla secondo l'atto e l'operazione [Bruno 1996, 133-137].

ma non ha bisogno del corpo per svolgere la sua attività intellettuale: presta un servizio, potremmo dire, che non è indispensabile alla sua vera natura, a differenza di quanto avviene nel rapporto tra anima e corpo nel caso dell'uomo. Ci si può interrogare sulla pertinenza di questa riappropriazione di concetti scolastici da parte di Bruno, perché nel suo universo non esistono intelletti separati e, soprattutto, perché tale distinzione non sembra presente in nessun altro luogo della sua opera. Ma possiamo usarla almeno nella misura in cui ci permette di immaginare una vita degli astri meno influenzata dai bisogni del corpo e più dedita ad attività intellettuali.

C'è un altro elemento di questo riferimento alla Scolastica che ci può essere utile. Nella tradizione aristotelica più vicina ai testi originali, gli intelletti che muovono le sfere non hanno caratteristiche personali: sono appunto dei motori, o per lo meno questo è quello che noi sappiamo di loro. L'identificazione con le gerarchie angeliche ha perturbato questo quadro e ha aperto la strada a quella che per esempio in Agrippa si chiama magia celeste. Ora, da questo punto di vista la posizione di Bruno sembra più vicina a quella dell'aristotelismo più ortodosso e meno influenzato dalla contaminazione col cristianesimo: le anime degli astri sicuramente sentono e hanno capacità intellettive, oltre che motrici, e comunicano, come ci viene detto più volte, ma non sono descritte come delle entità personali, a cui possiamo rivolgerci per avere aiuto o che possiamo cercare di far agire in nostro favore. Non sembrano quindi avere i caratteri antropomorfi degli angeli, in linea del resto con la convinzione bruniana che l'anima ha funzioni e capacità diverse in relazione al corpo che possiede: corpo diverso, funzioni e capacità diverse. E indubbiamente gli astri hanno un corpo diverso dal nostro.

Non che esseri superiori all'uomo e potenzialmente antropomorfi non esistano in assoluto negli scritti di Bruno: nel passo della *Lampas* già evocato, la classificazione degli esseri animati comprende, intermedi tra gli uomini/eroi e gli astri, anche Ninfe, Satiri e Angeli. Anche al di fuori della opere magiche esistono passi in cui Bruno parla, e anche abbastanza diffusamente, di demoni. Lo fa per esempio nel *De immenso*, nell'ambito di una discussione più ampia sugli abitanti dei corpi celesti e in generale dell'universo, e lo fa sulla scorta di testi classici su questo

tema, come Psello. A differenza che nella tradizione neoplatonica, anche rinascimentale, Bruno sembra però indenne dalla tentazione di attivare forme di magia demonica: la presenza dei demoni quindi è più che altro funzionale ad attestare l'idea che tutto l'universo sia animato e che diverse forme di abitanti, anche lontane da quello che possiamo immaginare, popolino le sue parti, in un'ottica che esalta l'uniformità dell'universo infinito e al tempo stesso ridimensiona con decisione ogni tentativo di dare dignità filosofica a convinzioni antropocentriche.[17] Già nel *Sigillus*, e poi anche nelle opere magiche, Bruno in effetti manifesta un certo disprezzo per chi, invece di potenziare le proprie capacità intellettive, si procura stati psicofisici che a suo avviso favoriscono una congiunzione con degli spiriti superiori.[18] Tale unione infatti non esalta le capacità umane, ma al contrario le rende strumenti nelle mani di altri esseri. La critica di Bruno, in questi passi, colpisce non solo le forme di magia nera, ma anche alcune pratiche religiose, con uno scherno davvero molto graffiante.

Analizzare la vita degli astri ci ha dunque permesso di portare alla luce diversi aspetti del modo in cui Bruno riconcettualizza la nozione di mondo. Gli astri sono capaci di muoversi grazie a un principio interno, che governa anche i cambiamenti che interessano la loro composizione, all'interno di un universo che ha abbandonato le categorie fondanti della fisica e dell'astronomia aristotelico-tolemaica. Essi sono però anche una via di accesso privilegiata alla conoscenza del vero rapporto che lega Dio e l'universo, e quindi alla conoscenza di Dio stesso. Profondamente ostile al cristianesimo, in particolare nelle versioni paolina e riformata, Bruno infatti concepisce Dio e il mondo come un'endiadi inscindibile, in cui l'inarrivabile ineffabilità del primo non può mai separarsi dalla sua esplicazione nell'universo infinito e in cui è solo e unicamente quest'ultimo a potersi proporre come mediazione con l'infinità divina. Al suo interno, la multiforme natura dell'uomo, capace di innalzarsi a un'esistenza superiore, quella eroica, ma anche di abbassarsi fino a una vita bestiale, trova una collocazione che ne esalta le potenzialità, senza mai cedere alla tentazione dell'antropocentrismo.

---

[17] Si veda Tirinnanzi 2007, 397-416; Mertens 2018 sottolinea giustamente la presenza dei demoni nella magia bruniana, ma forse sottovaluta la trasformazione di questi esseri nel quadro di un universo infinito e privo di trascendenza.

[18] Scapparone 2002, 263-285; Gisondi 2020, 89-100.

Bibliografia

Bassi, S. [2007], Metamorfosi della magia di Giordano Bruno, in: F. Meroi e E. Scapparone (eds.), *La magia nell'Europa moderna. Tradizioni e mutamenti*. Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), Firenze, Olschki, 383-395.

Blumenberg, H. [1992], *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti.

Bruno, G. [1879], *Opera latine conscripta*, ed. F. Fiorentino, vol. I,1, Neapoli, Morano.

Bruno, G. [1884], *Opera latine conscripta*, ed. F. Fiorentino, vol. I,2, Neapoli, Morano.

Bruno, G. [1891], *Opera latine conscripta*, ed. F. Tocco, H. Vitelli, vol. III, Florentiae, Le Monnier.

Bruno, G. [1994a], *Le Souper des cendres*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de G. Aquilecchia, préface de A. Ophir, traduction de Y. Hersant, in: *Œuvres complètes*, dir. par Y. Hersant, N. Ordine, vol. II, Paris, Les Belles Lettres.

Bruno G. [1994b], *Cabale du cheval pégaséen*, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes par N. Badaloni, traduction de T. Dagron, in: *Œuvres complètes*, dir. par Y. Hersant, N. Ordine, vol. VI, Paris, Les Belles Lettres.

Bruno, G. [1995], *De l'infini, de l'univers et des mondes*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de J. Seidengart, introduction de M.A. Granada, traduction de J.-P. Cavaillé, in: *Œuvres complètes*, dir. par Y. Hersant, N. Ordine, vol. IV, Paris, Les Belles Lettres.

Bruno, G. [1996], *De la cause, du principe et de l'un*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de G. Aquilecchia, introduction de M. Ciliberto, traduction de L. Hersant, in: *Œuvres complètes*, dir. par Y. Hersant, N. Ordine, vol. III, Paris, Les Belles Lettres.

Bruno, G. [1999], *Des fureurs héroïques*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction et notes de M.A. Granada, traduction de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, in: *Œuvres complètes*, dir. par Y. Hersant, N. Ordine, vol. VII, Paris, Les Belles Lettres.

Bruno, G. [2007], *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici*, a cura di E. Canone, Pisa/Roma, Fabrizio Serra.

Canone, E. [2003], *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa/Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

Carannante, S. [2018], *Unigenita natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Ciliberto, M. [1990], *Giordano Bruno*, Roma/Bari, Laterza.

Dagron, T. [1999], *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin.

Del Prete, A. [2000], Réfuter et traduire: Marin Mersenne et la cosmologie de Giordano Bruno, in: A. Mothu (ed.), *Révolution scientifique et libertinage*, Turnhout, Brepols, 49-83.

Del Prete, A. [2016], La relation entre Dieu et l'univers chez Giordano Bruno, in: T. Berns e A. Del Prete (eds.), *Giordano Bruno, une philosophie des liens et de la relation*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 19-34

Giovannozzi, D. [2006], Spiritus mundus quidam. *Il concetto di spirito nell'opera di Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Gisondi, G. [2020], *«Profonda magia». Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

Granada, M.A. [2000], «Voi siete dissolubili ma non vi dissolverete». Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno, in: *Paradigmi* 18, 261-289.

Granada, M.A. [2002], *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder.

Granada, M.A. [2005], *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder.

Granada, M.A. [2010], Mersenne's Critique of Giordano Bruno's Conception of Relation between God and Universe. A Reappraisal, in: *Perspectives on science* 18, 26-49.

Knox, D. [2019], Giordano Bruno, in: *Stanford Encyclopedia of*

Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/bruno/ (ultima verifica: 07.07.2022)

Mertens, M. [2018], *Magic and Memory in Giordano Bruno. The Art of a Heroic Spirit*, Leiden/Boston, Brill.

Perrone Compagni, V. [2006], Magia, in: E. Canone e G. Ernst (eds.) *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, vol. I, Pisa/Roma, Istituti Editoriali Poligrafici e Internazionali, 90-105.

Ricci, S. [1990], *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Firenze, Le Lettere.

Ricci, S. [2014], Un capo senza seguaci e seguaci senza un capo. La solitudine del Nazareno e la socievolezza del cristianesimo in Giordano Bruno, in: A. Del Prete e S. Ricci (eds.), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Firenze, Le Lettere, 147-168.

Scapparone, E. [2002], 'Raptus' e 'contractio' tra Ficino e Bruno, in: E. Canone (ed.), *Letture bruniane I e II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Pisa/Roma, Fabrizio Serra, 263-285.

Scapparone, E. [2007], *Efficacissimus Dei filius*. Sul Cristo mago di Bruno, in: F. Meroi e E. Scapparone (eds.), *La magia nell'Europa moderna. Tradizioni e mutamenti*. Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), Firenze, Olschki, 417-444.

Secchi, P. [2006], «*Del mar più che del ciel amante». Bruno e Cusano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.

Seidengart, J. [2003], Marin Mersenne lecteur et critique de l'infinitisme de Bruno, in: T. Dagron e H. Védrine (eds.), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 153-165.

Tessicini, D. [2007], *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa/Roma, Fabrizio Serra.

Tirinnanzi, N. [2003], Materia prima e scala della natura: dalla *Lampas triginta statuarum* alle opere magiche, in: N. Pirillo (ed.), *Autobiografia e filosofia: l'esperienza di Giordano Bruno*. Atti del convegno di Trento, 18-20 maggio 2000, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 37-51.

Tirinnanzi, N. [2007], Eroi e demoni tra Ficino e Bruno, in: F. Meroi e E. Scapparone (eds.), *La magia nell'Europa moderna. Tradizioni*

e mutamenti. Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), Firenze, Olschki, 397-416.

Tocco, F. [1889], *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Le Monnier.

The Godly Life of the Stars. Cosmology and Physics in Giordano Bruno

Keywords

infinite universe; infinite worlds; stars; planets; astrobiology

Abstract

The aim of this paper is to investigate Bruno's astrobiology. The life of the stars can help us to highlight the characteristics of the infinite universe and to determine what relationship it has with God. Deeply hostile to Christianity, Bruno in fact holds that God and the world are inseparable. The ineffability of divinity can never be separated from its explication in the infinite universe. Human beings can find their place among the infinite worlds, if they are able to understand that the universe is the unique nature, the true intermediary with God. Bruno enhances the capacities of the frenzied hero, without ever yielding to the temptation of anthropocentrism.

Antonella Del Prete
Università della Tuscia, Italy
E-mail: a.delprete@unitus.it

Sean Gaston

THE CONCEPT OF WORLD AND THE AMERICAN REVOLUTION

Table of Contents: *1. The circle of the great world; 2. The geo-ideal world; 3. The new world; 4. Continental minds; 5. Constituting a world; 6. A written world and a world-quake.*

1. The circle of the great world

In *Tristram Shandy* (1759), Laurence Sterne observed that the «word *world*» can refer both to «a small circle […] of four *English* miles diameter» and to «the circle of the great world» [Sterne 2003, 12]. Even in the eighteenth century, it was recognised that the concept of world is flexible, ambiguous and diverse. In this essay, I would like to examine the problem of the relation between concepts of world and politics. I will be focusing on the American Revolution (1765-1791).[1] After the events of 6 January 2021 – an event that is still reverberating in 2022 – it is urgent to think once again about the origins, the possibilities and the limitations of American democracy. I should add that this essay is very much an experiment, as it attempts the difficult association of a concept in the long history of philosophy with a single historical political event. The limits such an experiment places on both philosophy and history are obvious [Gaston 2019]. At the same time, such an experiment allows us to ask the following question: what happens when a concept of world is «put to work» in the name of politics?

It often appears that world is indispensable for thinking about politics. Why is this the case? Why does politics *need* concepts of world? Can there be a politics without world? Hannah Arendt uses world to

[1] As only a visitor to the American Revolution, I am grateful for the wide and wise advice of Andrew Beaumont. I would also like to thank Peter Otto for his generous support.

defend and delineate political participation. In her view, those who are political «have» world, and those who are apolitical are «worldless» [Arendt 1994a, 17]. However, as Derrida suggests in his readings of Heidegger's conventional and disturbing distinctions between human, animal and stone, any kind of philosophy that demarcates access to world – even with the best of democratic or social motives – also opens the possibility of the refusal of world [Derrida 1989, 47-72; 2008, 141-160; 2011, 113-118, 263-267].

In the history of philosophy, the concept of world has traditionally been taken as a self-evident container, framework, domain, sphere or region [Gaston 2013]. It is often used to support clear-cut discriminations or boundaries, such as the «intelligible world» and the «sensible world». One could therefore say that world provides politics with the necessary concept of discrete spheres and self-evident boundaries. It was in the 1780s that the concept of world itself first became an explicit problem. In the *Critique of Pure Reason* (1781), Kant argued that like the self or God, «world» was an old metaphysical concept in need of rigorous new critique [Kant 1997, A 334-335/B 391-392, A 405-567/B 432-595].

For Kant, we must move beyond the notion of the metaphysical world, which treats world as a timeless essence and ordered whole. The world is not simply given. Pure reason erroneously assumes that it can access a world-like «absolute totality» [Kant 1997, A 506/B 534]. Because we cannot experience the world as a whole – since there is no vantage point from which we can step back and see the Earth in its entirety – we must rely on a *regulative world*, which allows us to form our own limited, rational and systematic *idea* of the world as a whole [Gaston 2013, 1-28]. We can therefore act *as if* we can grasp the world *as a whole* [Kant 1997, A 616-20/B 644-648, A 670-688/B 698-716]. Kant opens a new philosophy of world, not least of world as a necessary fiction. For Derrida, this fiction associates world with the possibility of the uncontained [Derrida 2002a, 208-215, 233-235; 2005, 119-123, 133-134]. The second edition of the *Critique of Pure Reason* was published in 1787, the same year that the remarkable constitutional debates began in America. While it is unlikely that any of the participants were reading Kant, there is an echo or ripple between the Kantian critique of world and the startling new political world created by the American Revolution.

If there cannot be a politics without world, and world is no longer an idealised discrete Aristotelian container – which holds everything without itself ever being touched – one can act *as if* political events can shape or reinvent world [Aristotle 1996, 208b5-10; 210b33-39; 212a5]. This opens the promise of finding a structure for making a «new» world. The danger is that the vagaries of «politics» becomes the ground of «world», both limiting it and perpetually destabilising it. At the same time, as Derrida argues, once we treat «world» as a concept with a history, as a construction rather than a timeless whole, then political concepts of world can be deconstructed. The circle can be broken.

2. The geo-ideal world

In his compendious and idiosyncratic *Dictionary of the English Language* (1755), Samuel Johnson captured the range of eighteenth-century concepts of world [Johnson 1755, 2298]. Most definitions reflect the Christian distinction between things that are «in this world» and the promise or threat of the «world to come». However, «world» is also firmly profane, encompassing the temporal activities of «a secular life», «a publick life» and the general «manners of men». In the eighteenth century, «world» is already associated with the public domain and the sphere of politics.

The versatility of the concept of «world» means that one has to take care with its different meanings in different contexts, often in the same document. If we take the example of *The Declaration of Independence* (1776), «world» has a remarkable variety of meanings. Already, «world» registers variety and a world-like variation [Gaston 2017]. «The history of the present King of Great Britain», Thomas Jefferson observes, «is a history of repeated injuries and usurpations, all having in direct object the establishment of an absolute tyranny over these states. To prove this, let facts be submitted to a candid world» [Jefferson 1984, 19-24]. This «candid world» is both a geographical place (most likely France) and an ideal political perspective and disinterested vantage point. World is a geography *and* an ideality. This is what happens to «world», or what «world» can do, in the midst of political writing.

The final draft of the *Declaration* also includes a reference, not

written by Jefferson, «to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions» [Jefferson 1984, 23]. The theological is never far from the political, but Jefferson was clearly interested in the secular ability of «world» to refer at once to a real place and to an ideal place that can offer a world-like vantage point. He goes on to charge Great Britain with having cut «off our trade with all parts of the world». It is not «world» as the ultimate moral index (God) but as open access to all economic trade routes (the globe) that Jefferson evokes in the name of political independence and republican government.

Since at least Montesquieu's *The Spirit of the Laws* (1748), the question of geography was seen as inherently political [Montesquieu 1989]. But one can see the legacy of Jefferson's evocation of a new and «independent» American world. After the revolutionary war (1775-1783) had been fought and won, an «American» world is apparent in the differences between Alexander Hamilton and James Madison in *The Federalist Papers* (1787-1788). Hamilton argues that «the world may politically, as well as geographically, be divided» [Hamilton *et al*. 2008, 60]. Despite their well-known differences, Hamilton is echoing Jefferson's «candid world», suggesting that this new American world is both a geographical and ideal political sphere. The ideality or idealisation here is the acceptance of a non-geographical political division as having the stature of a real geographical division. In the aftermath of the American War of Independence, the political division of the «world» has created a «new» kind of world. Madison reinforces this sense of the political world as *geo-ideal* when he insists that the geographical terrain of the thirteen States of America is ideally suited to republican government [Hamilton *et al*. 2008, 68-9].

3. The new world

The very idea that a world can be *new* captures this liberating but unsettling re-grounding of world in the name of politics. Arendt herself was clear about the status of the «new world» of the American Revolution, observing in 1954, «a new world was being born because a new body politic had come into existence» [Arendt 1994b, 410]. For Arendt, the «body politic» is the self-evident possibility and limit of a

«new world». Politics and its institutions embody or give body to this «new world». Politics becomes the body of the world. One can certainly understand this institutional view; but it also relies on the metaphysical conceit of embodiment. If we take Jefferson, Hamilton and Madison as our guides, something more complex is taking place: the American Revolution gives world both a new body and an ideality that exceeds this body.

The Americas had, of course, long been called the «New World». The claim to a «new» world was part of the conditions that gave rise to the revolution rather than a product of the revolution. As David Hume noted long before the revolution, even England itself had once been «a new world» for the invading Romans. The Romans had claimed dominion, Hume drily observes, «without seeking any more justifiable reasons of hostility than were employed by the late Europeans in subjecting the Africans and Americans» [Hume 1983, I: 6-8]. The concept of the «new world» was a legacy of the Colonies and easily incorporated into the heightened political events of the 1770s. The dream of a new world during the revolution is of an ideality that will alter a world-like geography. The American astronomer David Rittenhouse wished in 1775 «that nature would raise her everlasting bars between the new and old world» [quoted in Wood 1998, 113].

By the early 1780s, after the victory over the British but before the formation of the structures of government, the sense of geographical separation becomes the possibility of a world-like political separation. Thomas Pownall, the former governor of Massachusetts, reflects in 1783 that the former Colonies are truly «a chosen people, in a New World, separate and removed far from the regions and wretched Politics of the old one» [quoted in Wood 1998, 101]. One cannot untangle the geographical creation of the «new» politics from the political creation of a «new» geography. For Pownall, the American Revolution has unequivocally created a new world, *as if* there has been both a geographical and a political transformation. One could call this a regulative world in the Kantian sense. In the formative constitutional debates of 1787-1788, the participants will act *as if* they can grasp this new geo-ideal world *as a whole*. And yet, as Derrida suggests, the reliance on a quasi-fiction also exposes this new world to the uncontained.

In the first histories of the revolution, the absolute difference between the «old» and the «new» world also becomes the ideal geo-political trope of expansion. This new geo-ideal world can only grow. In his *The History of the American Revolution* (1789), David Ramsay refers to the political creation of an independent entity by «the patriots of the new world» and to «a new world to the west» that is waiting to be cultivated [Ramsay 1990, I: 3, II: 416]. Mercy Otis Warren, in her *History of The Rise, Progress, and Termination of the American Revolution* (1805), suggests that what was once «the New World» is already becoming, post bellum, the promise of «the western world» [Warren 1989, I: 6, 15]. As a historiographical object, the new American world is at once a distinct, defined and separate region *and* an open-ended, boundless and excessive claim to the world of the West [Wood 2009; Chernow, 2010, 18-23, 31-8].

4. Continental minds

This geographical claim, which is already more than a geography, marks the «origins» of the American political world. It is not bounded or geographically fixed at the outset, as the thirteen colonies huddle on the shores of a great continental land mass. And this word *continental* becomes prominent in the fragile and convulsive politics of the revolution. One of the distinctive aspects of the reformulation of the world and politics in revolutionary America is the politics of distance. As Trevor Burnard has noted, the Seven Years' War (1756-1763), which saw England claim an extended empire at the expense of the French, was «the first global war», and, most importantly, the origin of the attempt «to think globally about history and to think historically about the globe» [Burnard 2009, 112; Armitage 2013, 38]. In this sense, a certain kind of «globalisation» precedes the American Revolution and the «world» that it creates.

After their victories over the French in 1759 and the gaining a new empire, the British had a problem with distance. As Edmund Burke perceptively observed in 1775, Britain is now burdened with an «extensive and detached empire» [Burke 1993, 227]. The attenuations of distance have shaped this political «world» of empire: it is both

extensive *and* detached, extending *and* detaching. This also describes the problems within the American «world» during the revolution, not least in relation to the differences between the thirteen colonies, the split between those who supported the «mother country» and those who supported the revolution, and the attempts to organise a unified campaign for independence: it is a world that is at once *extending* and *detaching*. This world is the origin of the American world.

One can see the ideological response to this problem in Thomas Paine's famous pamphlet *Common Sense*. After the fighting between the English and the Americans starts in the spring of 1775, Paine insists that America is a «*new* world» because it is a haven for «lovers of civil and religious liberty» and demands a new scale of political thought for its distinctive and far-seeing «continental minds» [Paine 1987, 114, 81, 82]. What is a «continental» mind? How can one have a mind that has the size and sweep of a continent? It is hard not to think here of *Tristram Shandy* and of the unavoidably disproportionate world that is both «a small circle» and «the circle of the great world». At the start of a political revolution to create a «*new* world», this world already has to contend with the promise and threat of a mind that can be *continental*: it is a mind with a new vaulting perspective, a vast, excess sweep across an undiscovered country – a mind that both extends and detaches.

The «First Continental Congress», held in September 1774, had used «Continental» as a judicious term to allow the thirteen separate colonies to gather together while remaining independent. The Constitution itself would later be described as «the Chef d'oeuvre of continental Wisdom» [quoted in Bailyn 1993, I: 48]. It is here that we get an intimation of a distinctive American concept of world, which still haunts the country today. As much as Paine may praise its unique «continental minds», how can one have a political *world* that is at once united and separate, gathered together and independent?

5. Constituting a world

Madison argues in *Federalist* No. 51 that a new kind of «practicable sphere» is required for a United States that can contain a «multiplicity of interests» – ranging from those of the majority to the minority and

from the individual states to the federal government – and extend both politically and geographically [Hamilton *et al*. 2008, 259]. This is what the constitutional debates and the Constitution should do: they must *create* a new world. The constitutional process of 1787-1788 can be seen as an attempt to make a geo-ideal world a *political* reality. How does one *make* a political world? By 1802, in the midst of the vicious conflicts between the Federalists and Republicans, Hamilton certainly felt that such a world had been created, ruefully referring to the unstable and contentious new world created by the Constitution as the «American world» [Hamilton 2001, 986].

This constituted world is remarkable. For all its quasi-aristocratic origins, it is something like a democratic «world» in its very constitution, in the attempt to map out, at last, the four corners of the world *in the name of politics*. But it has remained difficult for historians to capture this revolutionary world. In *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967), Bernard Bailyn describes the gradual transformation of the political ideas of the American colonists in the following terms: «They found a new world of political thought as they struggled to work out the implications of their beliefs in the years before Independence. It was a new world not easily possessed; often they withdrew in some confusion to more familiar ground. But they touched its boundaries, and, at certain points, probed its interior» [Bailyn 1992, 161]. Bailyn gives this «new world» a rich metaphorical presence: it constitutes a distinctive «ground», has its own clearly defined «boundaries», and possesses an elusive «interior» that can be glimpsed only from afar. For Bailyn, this almost tangible «world» is the «new world of political thought».

How does a «new a world of political thought» constitute a world? Thinking makes it so, as Hamlet believed. This is a common assumption in political historiography. However, in *The Radicalism of the American Revolution* (1993), Gordon Wood, the one-time student of Bailyn, moves away from discussing seventeenth- and eighteenth-century political theory, arguing that Colonial America should be seen through the empirical study of a series of «little worlds» governed by family, patronage and dependence [Wood 1993, 63, 57-77]. Wood implies that in pre-revolutionary America, «world» described a

personal sense of community, while in post-revolutionary society, «world» registers a vibrant, impersonal and chaotic popular democracy [Wood 1993, 305-325]. Despite Wood's rejection of political theory to account for the revolution, the ghosts of *Gemeinschaft* and *Gesellschaft* are apparent in these concepts of world. While Wood's analysis of «the republicanization of monarchy» during the revolution vividly shows the conceptual cross-border complexity of the political transformation at the time, he argues that the trajectory of the revolution can be measured in a discernible shift from a «monarchical world» to a recognisably «democratic world» [Wood 1993, 82-96]. But can we really describe something as complex as a revolution as the change simply from one «world» to another «world»?

At the start of *The Barbarous Years* (2012), Bailyn himself dramatically conjures the seventeenth-century «world» of the North American Indians as a «multitudinous», «diverse world – polylingual, polyethnic, regionally disparate in political and social structure, and economically multiform» [Bailyn 2012, 3, 22]. The Indians live in «a crowded, delicately balanced, and perilous world» shaped by «inexact but effective territorial parameters» [Bailyn 2012, 5, 9, 14]. It is «a fluid world, a world in motion» [Bailyn 2012, 28]. Bailyn uses this last vivid phrase in a number of works [Bailyn 1986, 7-8, 20]. In *Atlantic History: Concepts and Contours* (2005), he remarks: «Atlantic history is the story of a world in motion. Its dominant characteristics shifted repeatedly» [Bailyn 2005, 61]. The «task» of the historian, he concludes, is to describe «the phasing of the development of this world, its motion and dynamics – to grasp its history as process» [61].

In contrast to Wood's reliably static concepts of world, Bailyn's later work gives us a reliably mobile concept of world. But do these historiographical strategies, which mirror each other, make any difference when it comes to the problem of constituting a world? Can political philosophy do any better? I have attempted to address this question in a forthcoming essay, «Arendt and World as "space for politics" » [Gaston forthcoming]. I will offer some brief comments here from this essay, as it examines the «theoretical» problem of constituting a political world and gives some context to Arendt's later account of the American Revolution.

In her early work, Arendt follows a common gesture in the history of philosophy: world functions as both a general framework of *possibility* and as a particular *object* in this framework. This *double duty* of world is never questioned. Arendt only begins to think about the problem of world itself in *The Origins of Totalitarianism* (1951). As evidence of a world under threat, totalitarian political thought in the twentieth century does not constitute worlds, but «underworlds», fictitious and phantom worlds. For Arendt, a political world can only be constituted *as* a world when it is an open, public and light-giving space for politics. Most notably, Arendt argues that there cannot be a *total world* in her searing history of totalitarianism. A totalitarian world – and the political concept of world as a totality – is always a «fictious world» [Arendt 2017, 546].

If a political «world» cannot be constituted as a tangible totality – even when the Nazi's controlled much of Europe, there were other political worlds found on the globe – Arendt attempts to chart the constitution of a viable political world in *The Human Condition* (1958). But her call for world-building in the name of the best of politics is fraught with metaphysical limits, as if one can put aside various «theoretical» problems in the name of political «practice». To constitute a political world, she argues, it is necessary at the outset to separate the artificial from the natural, the human from the animal and life from death. This exclusively natural, human and living political world already seems like a refined ideality, like an ideal discrete domain or limited sphere. To maintain this ideal sphere, Arendt can only fall back on the unacknowledged double duty of world: work and action create this political world only because they are already part of the general framework of «worldliness». As we have seen, for Arendt to be without world is to be without the political.

For Arendt, a political world is only made when «public» action creates a «public» domain. In these terms, a *public* realm can only be a *world*. But why cannot a «private» realm also be world-like? Arendt insists that a constituted political world is only formed in «the constant presence of others» [Arendt 1998, 23]. Is this political world then diminished or de-constituted if there is anything less than a «constant presence of others»? If I am alone, do I not have access to the political

world? If politics only happens in the public domain, are there no politics in the home? If I am not only extended but also detached, is there still a political world? For Arendt, political worlds are only made in the purity of an *untouchable* public realm that is separated both from the «private sphere» and from «mass society». But one could argue that the hybrids and double binds found in these other «domains» already constitute the possibility of the «political» world as an uncontained public realm.

One can applaud Arendt's clear-eyed notion of a political world that is fabricated in «common», even if this commonality is based on a narrow definition of «sameness in diversity» [Arendt 1998, 52, 57-58]. Because this political world is «the same object» for one and all, it also has the status of a quasi-totality [57-58]. And Arendt's very understandable evocation of an ideal political world of permanence and durability belies her own account of its profound vulnerability in the first half of the twentieth century [Arendt 1998, 94, 101, 135-137, 167-168]. The political world can only be made with others, but for Arendt it must also be fortified with a unique concept of *space*: the space of the political world both gathers together *and* separates [Arendt 1998, 52]. But this gathering-separating world also marks a profound rationalization of space: it always gives us a bit of space. Arendt says that without this special kind of space, we could not avoid «falling over each other» [Arendt 1998, 52]. But isn't this what world does, and especially a «democratic» world? Are we not always, gloriously, annoyingly, «falling over each other»?

6. A written world and a world-quake

In his influential *Two Treatise of Government* (1690), John Locke had disdainfully spoken of Robert Filmer's view that «a strange kind of domineering Phantom, called the *Fatherhood* […] kept the World in order» [Locke 1988, 142, 145]. Locke easily rejects Filmer's claim that Adam, and all subsequent patriarchs and monarchs, have enjoyed «Unlimited, and Unlimitable Power». But he also displays a good empiricist's scepticism towards a mere idea or «Phantom» that can keep a «World in order» [Locke 1988, 148]. As Jack Rakove remarks in *Original Meanings: Politics and Ideas in the Making of the Constitution*, «I

firmly believe that the framers and many of the ratifiers were themselves decidedly empirical in their approach to politics» [Rakove 1997, xv]. But empiricism, of course, has its own idealities and idealisations [Gaston 2022]. No doubt, the framers of the Constitution would argue that it is not the «phantoms» of political theory but the writing down and enforcing of the rule of law that forms a political world. The American «world» is written down in statutes and amendments: it is *constituted* as a set of instituted laws. For Arendt, as a «written document», the American Constitution is «an endurable objective thing» [Arendt 2006, 148]. But can a world be «an endurable objective thing»? Arendt insists that the American Constitution is «a tangible worldly entity» [148]. At the very least, a *written world* becomes a hermeneutical problem: it is not only a set of established institutions, it is also a world to be interpreted [Ricoeur 1974].

It is the interpretation of this written world that ultimately protected America against the events of 6 January 2021, because it also embraces a *divided sovereignty*. Bailyn argues that eighteenth-century American political thought forms a distinctive group of new ideas on «representation and consent», «constitution and rights» and «sovereignty». The most radical idea in the revolution is the recognition that sovereignty is not indivisible, and can be devolved, divided and shared out amongst a number of institutions [Bailyn 1992, 205-206, 216, 224, 228]. This idea progressed from an empowered colony in relation to the mother country to the federal model of the independent states of America, to the United States of America governed by the distributed sovereign powers of an elected president, two representative bodies, the judiciary and the state governments. For Arendt, the ideal gathering-separating space of politics is found in Madison's vision of the «federal principle» in the Constitution [Arendt 2006, 160-161].

But there is also a different kind of «world» at work in the revolution. In the constitutional debates of 1787-1788, Tenche Coxe speaks with enthusiasm of the new dispensation of religion in independent America, with its «numberless, unconnected, disunited corporations, wherein the principle of perfect equality universally prevails» [quoted in Bailyn 1993, I: 22]. This suggests an unprecedented dissemination of world as the customary political container of theology. In March 1770, when

John Adams was defending the British soldiers that had opened fire on a volatile Boston crowd, he offers an elaborate but compelling metaphorical use of the concept of world. «There are», he observes, «church-quakes and state-quakes, in the moral and political world, as well as earthquakes, storms and tempests in the physical» [Adams 1977, I: 246]. Incidentally, Adams also later visited William Herschel, who had discovered a new world, Uranus, in 1781. There were many new worlds in the 1780s! As Richard Holmes observes, the 1780s also saw the start of a cosmological revolution when «the very terms "world", "heaven" and "universe" began to change their meanings» [Holmes 2009, 106, 166-167, 205].

Tenche Coxe describes what we might call a quasi-regulated *church-quake*: «unconnected, disunited» churches can co-exist in universal equality. The constitutional debates themselves – these detailed, tumultuous and myriad year-long public discussions between Federalists and Anti-Federalists on the ratification of the Constitution – can be described as a *world-quake*. Their aim was nothing less than the creation of a regulated world that was also a written world. The constitutional debates enjoin us to act *as if* we can grasp this political world as a whole. This regulated world is capacious enough to contain the dynamic mobility of a federal, distributed and divided sovereignty.

In *On Revolution* (1963), Arendt argues that the American Revolution had little influence on the subsequent revolutions in Europe. The American «world» was not seen as sufficiently revolutionary precisely because its «body politic» was founded on a divided sovereignty [Arendt 2006, 14, 144]. As Arendt observes, «it was the French and not the American Revolution that set the world on fire» [Arendt 2006, 45]. But if one treats the events in America as a world-quake for the concept of world itself, it is this very lack of an indivisible *sovereign world* that makes the American republic a «practicable» sphere, in contrast to the violent failed revolutions of France and Russia. It is a world without a sovereign concept of world, and therefore cannot «set the world on fire». At the same time, as Arendt reminds us, this world-quake still maintained its terrible geographies of slavery [Arendt 2006, 60-61].

As we have seen, Arendt describes the virtues of the American Revolution in terms of the ideal space *for* politics. It is a world wary

of simple «unanimity» because there must be «an exchange of opinion between equals» [Arendt 2006, 83]. But she also identifies its limitations, arguing that Jefferson's evocation in the *Declaration* of a «pursuit of happiness» that confuses «private welfare» and «public happiness» has contributed to the «ambiguous» social legacy of the revolution [Arendt 2006, 119, 123, 126-127]. And the profound limits of the Constitution are apparent: it provides «a public space» for «the representatives of the people» but not for «the people themselves» [Arendt 2006, 230, 245].

Most strikingly, from the perspective of later violent popular social revolutions, often prompted by general abject human suffering, Arendt argues that «the American Revolution was achieved in a kind of ivory tower» [Arendt 2006, 85]. Untested by «compassion», she argues, its revolution creates an unduly rational world that risks «a certain weightlessness» [85]. Can one speak of the unbearable lightness of the American Revolution? At the very least, it is notable that Arendt suggests that the American Revolution can still be contained in a world-like «ivory tower». For Arendt, there has been no revolution in the concept of world itself in America. And yet, the ultimate political worlds of the French, Russian and Chinese Revolutions hardly changed the sovereign concept of world.

However, as Arendt justly remarks, what distinguished the American revolutionaries was their commitment to «the establishment of lasting institutions» [Arendt 2006, 82]. They are a generation of founders. And she insists that «the act of constituting» itself must not be forgotten [Arendt 2006, 196]. It is the constitutional debates that create the Constitution: they are the possibility of this new political world. The final terse written document cannot be detached from this endless recorded polemic, which is preserved in nearly two thousand pages of testimony. As Jack Rakove significantly observes, the debate itself «could never be brought to a single focus or confined to any single forum» [Rakove 1997, 133-134]. Arendt certainly appreciates this, noting that the Americans «enjoyed the discussions, the deliberations, and the making of decisions» [Arendt 2006, 110]. For the revolutionary generation, she observes, «public freedom consisted in having a share in public business» [110]. It is this loquacious «public business» that forms the Constitution. The debates are the possibility of the written

world. And the debates themselves – so extended, so detached – become a world-quake.

Bailyn states that it was the Constitution that finally created a new «public world» in America [Bailyn 2003, 120; Paine 1987, 109]. As part of the undelivered fragments of his first inaugural address in April 1789, Washington himself first refers to «the civil institutions of the American world», suggesting that it was only in the wake of the Constitution that one could confidently describe America *as* a «world» [Washington 1987, II; 171]. It is evident, as Rakove argues, that the constitutional process «created a national polity» [Rakove 1997, xiii]. This is the «body politic» that Arendt celebrates. But this contained body was also created by the uncontained debates, which «could never be brought to a single focus or confined to any single forum».

The constitutional debate was fought, in broad terms, over how a new necessary unity could avoid returning to an old form of «despotism» [Bailyn 1993, I: 59]. Between the states and the federal government, the written constitution would inaugurate an immediate and incessant tension between powers «given» and «reserved» and the unending search for the propriety of reserved rights [Bailyn 1993, I: 64, 66]. The debate for ratification would itself produce the supplement of the Bill of Rights in 1789, which was ratified in 1791, five years after constitutional debates had begun [Rakove 1997, 288-338]. And the amendments to the Constitution continue to this day. It is a written document that keeps being written. Can we describe this open-ended work as a constituting *world*?

The debates started an interminable «process of interpretation» of Talmudic proportions [Rakove 1997, 149]. The politics of original meanings, and of an increasingly fundamentalist «originalism», dominates much of contemporary American politics in the attempt to close down and secure this open-ended history at its apparently stable point of origin [Rakove 1997, 339-368]. Some of this anxiety no doubt informed the events of 6 January 2021. Can one have a political concept of world that is at once *contained* and *uncontained*? This is perhaps the best and most challenging legacy of the concept of world formed by the American Revolution.

In *Federalist* No. 9 Hamilton had called for «a strict and indissoluble

union». Madison responded in *Federalist* No. 10 with the call for «a well-constructed Union» [Hamilton *et al*. 2008, 44, 48]. To what extent can a constituted world ever be unified? Can a constituted world be «indissoluble»? Can a «well-constructed», but not «indissoluble» world, still be a world? Thus formed, the political world of the American Revolution has become a series of structural problems that continuously put the concept of world in question. Madison's notion of federalism, as expressed in *Federalist* no. 39, is a complex and incessant interweaving between the federal and the national that already suggests a political model that exceeds the traditional boundaries of the political world as a discreet and sovereign container [Hamilton *et al*. 2008, 187-193].

The origins of the conflict over state rights versus the rights and duties of federal government presents a metaphysical problem: empirically, the states preceded the federal government, but ideally the federal configuration is the proper origin of the United States of America. This lends itself to a Derridean question about the need for the fiction of pure precedence and untouchable origin at the point of foundation. The foundation, Derrida insisted, cannot be separated from its founding [Derrida 2002b, 46-54; 2002c, 241-252; see also Arendt 2006, 196-197]. The constituted world of America is the history of an impure, intertwined and polemical mixture of the rights and claims of both the states and the federal government [Rakove 1997, 163-168].

As Madison recognised in *Federalist* No. 37, the process of ratification was already producing «deviations» from an ideal «artificial structure and regular symmetry» [Hamilton *et al*. 2008, 179]. He illustrates this by noting that neither «the faculties of the mind» nor «the boundaries between the great kingdoms of nature» have «yet been distinguished and defined with satisfactory precision» [176-77]. Politics and the «science of government» must therefore confront the insufficiency and uncertainty of its efforts «to discriminate and define» the legislative, the executive and the judiciary [177]. There are «indeterminate limits» at every turn [177].

For Madison, the birth of the «practicable sphere» was neither moderate nor disinterested [Hamilton *et al*. 2008, 174]. If there is to be something like an «American world», he argued, it needs to be a world that can bear the weight and stress of the divisions between the states

and federal institutions, the large and small states and the northern and southern states [Rakove 1997, 57-93]. It remained to be seen whether such a world was possible. It was already a world on its way to civil war and to the uncivil war of American politics in our own time. And yet, after the events of 6 January 2021, the American world endures; it is tenacious and chaotic, bitter and hopeful, and its legacy is the perpetual and noble discomfort of a political world that is always more and less than a «world».

Works cited

Adams, J. [1977], *Papers of John Adams*, ed. R.J. Taylor, M.-J. Kline and G.L. Lint. Cambridge, Belknap.

Arendt, H. [1994a], What remains? The language remains: A conversation with Günter Gaus, in: H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1945: Formation, Exile and Totalitarianism*, ed. and intro. J. Kohn, transl. J. Stambaugh, New York, Shocken, 1-23.

Arendt, H. [1994b], Dream and nightmare, in: H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, ed. J. Kohn, transl. J. Stambaugh, New York, Schoken Books, 409-417.

Arendt, H. [1998], *The Human Condition*, intro. M. Canovan, 2nd edn., Chicago, University of Chicago Press.

Arendt, H. [2006], *On Revolution*, intro. J. Schell, London, Penguin.

Arendt, H. [2017], *The Origins of Totalitarianism*, London, Penguin.

Aristotle, [1996], *Physics*, transl. R. Waterfield, intro. D. Bostock, Oxford, Oxford University Press.

Armitage, D. [2013], *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bailyn, B. [1986], *The Peopling of British America: An Introduction*, New York, Knopf.

Bailyn, B. [1992]. *The Ideological Origins of the American Revolution*, 2nd edn., Cambridge (MA), Belknap Press.

Bailyn, B. (ed.) [1993], *The Debate on the Constitution*, 2 vols, New York, Penguin Random House.

Bailyn, B. [2003], *To Begin the World Anew: The Genius and Ambiguities of the American Founders*, New York, Vintage.

Bailyn, B. [2005], *Atlantic History: Concepts and Contours*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Bailyn, B. [2012], *The Barbarous Years: The Peopling of British North America: The Conflict of Civilizations, 1600-1675*, New York, Vintage.

Burke, E. [1993], Conciliation with America, in: E. Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. I. Harris, Cambridge, Cambridge University Press, 206-269.

Burnard, T. [2009], The British Atlantic, in: J.P. Greene, P.D. Morgan (eds.), *Atlantic History: A Critical Reappraisal*. Oxford, Oxford University Press, 111-136.

Chernow, R. [2010], *Washington: A Life*, New York, Penguin.

Derrida, J. [1989], *Of Spirit: Heidegger and the Question*, transl. G. Bennington and R. Bowlby, Chicago, University of Chicago Press.

Derrida, J. [2002a], The university without condition, in: J. Derrida, *Without Alibi*, ed. intro. and transl. Peggy Kamuf, Stanford, Stanford University Press, 202-237.

Derrida, J. [2002b], Declarations of independence, in: J. Derrida, *Negotiations: interventions and interviews, 1971-2001*, ed. and intro. E. Rottenberg, transl. T. Keenan and T. Pepper, Stanford, Stanford University Press, 46-54.

Derrida, J. [2002c], Force of law: the «mystical foundations of authority», in: J. Derrida, *Acts of Religion*, ed., intro. and transl. G. Anidjar, London, Routledge, 228-298.

Derrida, J. [2005], The «world» of the enlightenment to come, in: J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, transl. P.-A. Brault and M. Naas, Stanford, Stanford University Press, 115-159.

Derrida, J. [2008], *The Animal That Therefore I Am*, ed. M.-L. Mallet, transl. D. Wills, New York, Fordham University Press.

Derrida, J. [2011], *The Beast and the Sovereign*, *volume 2*, transl. G.

Bennington, ed. M. Lisse, M.-L. Mallet, and G. Michaud, Chicago, University of Chicago Press.

Gaston, S. [2013], *The Concept of World from Kant to Derrida*. London, Rowman & Littlefield.

Gaston, S. [2017], Immersion: harmony, variety, and fragmentation, in: M. Sá Cavalcante Schuback, S. Lindberg (eds.), *The End of the World: Contemporary Philosophy and Art*, London, Rowman & Littlefield, 271-286.

Gaston, S. [2019], *Jacques Derrida and the Challenge of History*, London, Rowman & Littlefield.

Gaston, S. [2022], Condillac and Derrida: Perception, the Human and Empiricism, in: *Research in Phenomenology* 52, 1-22.

Gaston, S. [forthcoming], Arendt and world as «space for politics».

Hamilton, A. [2001], *Alexander Hamilton: Writings*, ed. J.B. Freeman, New York, Library of America.

Hamilton, A., Madison J., Jay, J. [2008], *The Federalist Papers*, ed. and intro. L. Goldman, Oxford, Oxford University Press.

Holmes, R. [2009], *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science*, London, Harper.

Hume, D. [1983], *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, fore. W.B. Todd, 6 vols, Indianapolis, Liberty Classics.

Jefferson, T. [1984], The Declaration of independence, in: *Thomas Jefferson: Writings*, ed. M.D. Peterson, New York, Library of America, 19-24.

Johnson, S. [1755], *A Dictionary of the English Language*, London, https://johnsonsdictionaryonline.com (accessed 15 October 2021)

Kant, I. [1997], *Critique of Pure Reason*, transl. and ed. P. Guyer and A.W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press.

Locke, J. [1988], *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press.

Montesquieu, Baron de. [1989], *The Spirit of the Laws*, transl. and ed. A.M. Cohler, B.C. Miller and H.S. Stone. Cambridge, Cambridge University Press.

Paine, T. [1987], Common sense, in: *The Thomas Paine Reader*, ed. M. Foot and I. Kramnick, London, Penguin, 65-115.

Rakove, J.N. [1997], *Original Meanings: Politics and Ideas in the Making of the Constitution*, New York, Vintage.

Ramsay, D. [1990], *The History of the American Revolution* (1789), ed. L.H. Cohen, 2 vols, Indianapolis, Liberty Fund.

Ricoeur, P. [1974], *The Conflict of Interpretations*, ed. D. Ihde, transl. W. Domingo, K. McLaughlin and P. McCormick, Evanston, Northwestern University Press.

Sterne, L. [2003], *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, ed. M. and J. New, intro. C. Ricks, London, Penguin.

Warren, M.O. [1989], *History of The Rise, Progress, and Termination of the American Revolution: Interspersed with Biographical, Political and Moral Observations*, ed. L.H. Cohen, 2 vols, Indianapolis, Liberty Fund.

Washington, G. [1987], *The Papers of George Washington: Presidential Series, April-June 1789*, ed. W.W. Abbot, Charlottesville, The University of Virginia Press.

Wood, G.S. [1993], *The Radicalism of the American Revolution*, New York, Vintage.

Wood, G.S. [1998], *The Creation of the American Republic, 1776*-1787, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Wood, P. [2009], From atlantic history to a continental approach, in: J.P. Greene, P.D. Morgan (eds.), *Atlantic History: A Critical Reappraisal*, Oxford, Oxford University Press, 279-298.

Keywords

concepts of world; world and politics; Kant; Arendt; Derrida; the American Revolution; the American Constitution

Abstract

What happens to the concept of world when it is ‘put to work’ in a political event that attempts to *constitute* a new world? This article uses the American Revolution

(1765-1791) to examine the relation between concepts of world and politics. Evoking Kant, whose writings were contemporary with the events in America, and touching on Arendt and Derrida, this essay suggests that the American Revolution relies on a concept of world that is at once geographical and ideal, limited and excessive. The variation of meanings of world in the midst of these political events, especially in the year-long constitutional debates, suggest that the attempt to create a new kind of political world also transformed the traditional concept of world itself. This is not only due to the divided sovereignty that distinguished the new republic; it is also the creation of a political structure that is always more and less than a world.

Sean Gaston
University of Melbourne
E-mail: gastons@unimelb.edu.au

PARTE II
PROSPETTIVE CONTEMPORANEE

Giulia Schettino

THE CHALLENGE OF RELATIVISTIC COSMOLOGY TO DESCRIBE THE UNIVERSE

Table of Contents: *1. Introduction; 2. Relativistic cosmology; 2.1. Classical tests of relativity in the solar system; 2.2. The ΛCDM model and its challenges; 3. Relativity at a crossroad; 3.1. Extensions of relativity; 3.2. Alternative theories of gravitation; 3.3. An example: interpreting the rotation curve of spiral galaxies; 4. Final remarks.*

1. Introduction

The search for a theory capable of describing the origin, the evolution and the structure of the universe is a long-standing issue in astrophysics. Numerous challenges are still open today. Indeed, despite the availability of ever more accurate cosmological observations, a comprehensive theory that suitably frames all our knowledge about the universe has not been entirely developed thus far.

Astrophysical and cosmological phenomena are driven by gravitation. Hence, the final aim of cosmology is to develop a suitable theory of gravitation. The typical spatial, temporal and energetic scales of astrophysics and cosmology span many orders of magnitude. Consider, for instance, the orbital motion of a satellite around the Earth, of a planet around the Sun, of a star around the galactic center, of a galaxy cluster evolving through the expanding universe: in each case we are dealing with gravity-driven phenomena, but they take place at very different scales, that is, they belong to different *gravitational regimes*. The generally adopted approach in cosmological investigations entails to focus on a given gravitational regime, framing it in an optimized (sometimes *ad-hoc*) theoretical framework, imposing more or less tight specific assumptions. Indeed, it should be noted that, independently of the specific theoretical framework, the equations describing the dynamics of complex astrophysical systems cannot be solved analytically in most

cases, demanding a numerical and therefore approximated solution. This implies the adoption of a number of assumptions and simplifications of the original problem, in order to facilitate the solution and reduce the computing time. Such a *focused* approach allows to reach a very good agreement between theory and observations at that given gravitational regime, but it is typically problematic to extrapolate the same theoretical framework to other gravitational regimes. Thus, different gravitational regimes are described at best by different – and, as we shall see, even conflicting – theoretical frameworks.

The main challenges of cosmology arise from the inaccessibility of the phenomena and processes under study and from the impossibility to reproduce them in a laboratory, making the extensive use of simulations mandatory. Simulations are a powerful tool to investigate cosmological phenomena. In fact, usually theoretical models[1] can be compared with observations, more precisely, with *data models*,[2] only by means of *computer simulations*.[3] This comparison allows to identify, in principle, whether models are plausible or should be discarded.[4] A typical situation that can arise is the following. Consider the issue of checking the suitability of a model describing the evolution of the primordial universe, that is, a set of processes which cannot be directly accessed by experiment. After selecting a given theoretical model describing the initial phases of the universe, a simulation based on the model allows to compute the observational effects that the model would forecast for the today universe. The simulation output can then be directly compared with the actually observed data as a check for the reliability of the model.

---

[1] By theoretical model I mean a non-concrete interpreted structure, characterizing the phenomenon under study in terms of parameters [Weisberg 2013, chap. 3].

[2] Data models, or data sets, are the result of the processing of the so-called *raw data* by means of suitable algorithms. There is a wide philosophical literature on data models and their role in scientific modeling [cf., e.g., Suppes 1962; Leonelli 2019; Bokulich 2020; Bokulich and Parker 2021].

[3] A computational system is said to simulate a theoretical model if it can be characterized in terms of parameters, whose values depend one from the other according to the relations which characterize the theoretical model [Datteri and Schiaffonati 2019, 119-120].

[4] For a detailed analysis of modeling practices in astrophysics and cosmology see, e.g., Castellani & Schettino [2022].

While observations should in principle allow to discriminate between models, it can actually be found that two different, eventually conflicting, theoretical models could both be able to provide a fitting description of the same cosmological phenomenon or process. Such a situation is usually called *under-determination problem*, simply meaning that observations do not allow to clearly discriminate between different theoretical scenarios [cf., e.g., Butterfield 2014; Stanford 2021]. This is a pressing topic in the contemporary debate in philosophy of cosmology. Much of the scientific community is confident that the under-determination problem in cosmology, being an issue related to the present-day experimental and technological limitations, could, at least partially, be solved in the future. A more philosophical perspective raises the question whether, alternatively, the under-determination problem enlightens a more general issue concerning the validity and reliability of the physical principles and methodologies adopted for cosmological investigation.[5]

With the aim of providing a general framework for the present debate in cosmology and its implications in philosophy of cosmology, this paper reviews the cornerstones of relativistic cosmology, pointing out their merit and shortcomings, and describes the main alternative theoretical proposals which should frame our knowledge of the universe. The paper ends with some considerations on how philosophy of cosmology can contribute to the cosmological investigations.

2. Relativistic cosmology

At present, the best available theory of gravitation is the theory of general relativity, proposed by Albert Einstein in 1916, which imposes a completely different view of gravitation with respect to the past. Newton's theory of gravitation, the theory embraced up to the beginning of XXth century, describes gravity as a force produced by a mass, with a strength decreasing as the inverse of the square distance, affecting the motion of the surrounding bodies and acting instantaneously.

[5] A general discussion on the issues faced by philosophy of cosmology can be found, e.g., in Smeenk [2013]; Ellis [2017].

This viewpoint is in keeping with our common sense. Fully breaking with tradition, Einstein proposed an original interpretation of gravity: gravitational phenomena are the result of the geometrical properties of a four-dimensional spacetime, that is, gravity should be intended as the geometry of spacetime [Einstein 1916]. In general relativity, the presence of a mass ensures that spacetime, otherwise flat, curves, affecting consequently the trajectories of the surrounding bodies. The change of the spacetime geometry due to the presence of a mass can be seen as its gravitational effect on the other bodies.

The theory of general relativity, apparently conflicting with our common sense, was quickly accepted thanks to an impressive series of experimental confirmations. Already before 1920, Einstein himself computed two renowned predictions of the theory, confirmed by observations shortly afterwards. They are generally referred to as *classical tests of general relativity in the solar system*: (1) the measurement of the deflection of light due to a massive body; (2) the measurement of the advance of the perihelion of Mercury. These two remarkable predictions of the theory are still confirmed nowadays with the advent of increasingly precise astronomical observations. After these initial experimental successes, no further astronomical tests of the theory have been performed between the 1920s and the beginning of the 1960s. This long period of stagnation was mainly due to the limits of the experimental and technological capabilities of that epoch. Later, with the discovery of quasars (1963), pulsars (1967) and cosmic microwave background (1964), the interest in experimental gravitation started to grow again and has recently received a further considerable push by the development of precise cosmology.[6]

The huge success of general relativity in accounting for astrophysical phenomena at *approachable* scales (in particular, at the solar system scale) stimulated a natural trend to extrapolate the theory to less accessible scales, that is, to cosmological (galactic and extra-galactic) scales. These attempts led up to the development of the standard model of cosmology, known as ΛCDM model (see Section 2.2), which accounts for galactic and extra-galactic dynamics on the basis of general relativity at the

[6] Consider, for example, the recent detection of gravitational waves, already predicted by Einstein's general relativity.

expenses of postulating the existence of the new physics of the so-called *dark sector* (dark matter and dark energy). The challenges of framing our knowledge of the universe and its evolution within the framework of general relativity has fostered the proposal of a number of alternative theories of gravitation. From an experimental point of view, this trend led to an extended attempt to find direct and indirect independent evidences to confirm or confute general relativity and its competing theories.

The reasons leading to bring into question, at least partially, the validity of general relativity arise from two different arguments. In the first instance, the incompleteness of general relativity in its classical formulation is generally recognized. Indeed, this fact is mainly motivated by its inconsistency with the other noteworthy physical theory formulated in the last century, that is, quantum mechanics (for a discussion on this topic see, e.g., Wigner 1997; Padmanabhan 2002). Beside the theoretical problem of the formulation of a unified physical theory capable of accounting for all the fundamental interactions (usually referred as the *theory of everything*), general relativity has to face a more phenomenological challenge, which has become one of the hot topics in astrophysics and particle physics: the universe is assumed to be permeated by a large amount of dark matter and dark energy in order to match theory and observations, but these dark components have not been directly detected yet. As a consequence, a number of alternative theories have been developed, with the purpose of accounting for the available cosmological observations without resorting to a dark sector. In the following, we shall overlook the issues related to quantum gravity, focusing instead on the challenges of general relativity as the theory of gravitation at large and very large scales, where quantum phenomena can be completely neglected.

2.1. Classical tests of relativity in the solar system

In the following, we shall briefly describe the two classical tests of relativity, i.e., the measurements of the deflection of light and of the advance of the perihelion of Mercury. In these cases, we are dealing with two predictions of the theory which have been already confirmed a few years after 1916.

In the first case, let us consider a photon approaching the Sun from a great distance. General relativity envisages that the presence of the Sun curves the surrounding spacetime in such a way that the path of a passing-by photon is deviated from the straight line (that it would follow otherwise). Writing the relativistic equation of motion of the photon, it is possible to calculate the deflection angle between the actual path of the photon and the straight path. The deflection angle is a function of different quantities and, in particular, it depends on the mass of the Sun and on the impact parameter, that is, the minimal distance between the photon and the Sun.[7] Then, the theoretical prediction for the solar deflection can be checked against the observed deflection, which can be obtained for a given star by comparing its apparent position in proximity of the Sun during an eclipse (epoch of maximum deflection) with the position measured six months earlier, when the apparent position of the star is very far from the Sun and is not affected by any deflection. In 1919 Eddington observed the deflection phenomenon for the first time and, although at that time the measurement precision was limited, he confirmed the theoretical prediction with an accuracy around 30%. The observed deflection could not be explained otherwise by Newtonian theory [cf., e.g., Will 2015]. By means of more recent experiments employing different observational techniques, and, in particular, with the advent of radio interferometry, it has become possible to measure the deflection of light at the level of one part in 10-4.[8]

The second test concerns the estimate of the advance of Mercury's perihelion. In 1882 Newcomb computed a discrepancy of 43 arcseconds per century between the observed precession of the planet and the one computed from Newtonian theory. In general, due to the perturbative effect of the other bodies, the node line of a planet orbiting around the Sun undergoes a precession by an angle $\Delta\omega$ at every revolution, that is, its orbit deviates from a closed ellipse by an angle $\Delta\omega$. This effect occurs for each planet of the solar system, but it is particularly pronounced in the case of Mercury, the nearest planet to the Sun. General relativity

[7] The mathematical details can be found in most textbooks on general relativity [cf., e.g., Weinberg 1972, 188-194].

[8] Cf., e.g., Will 2014, 42-44, for a review of the results concerning deflection from 1919 to present.

accounts exactly for the observed discrepancy of 43 arcseconds per century. Recent measurements confirm this prediction with an accuracy better than one part in 10^{-4}.[9]

2.2. The ΛCDM model and its challenges

In general relativity, the geometrical properties of spacetime (in particular, its curvature) are linked to the density of matter and energy through the Einstein field equation, a system of ten non-linear coupled equations.[10]

Starting from the field equation, in 1922 Friedman derived for the first time two equations, known as Friedman equations, which govern the evolution of the universe, providing also an estimate of the global expansion rate. In this framework, it turns out that the universe can be only expanding or contracting, while the possibility of a static universe is discarded by the theory. In particular, for a universe dominated by ordinary (that is, baryonic) matter, the equations inexorably forecast a decelerated expansion of the universe. Contrarily, at the end of last century it has been experimentally confirmed that the present universe undergoes a phase of accelerated expansion. Hence, this finding cannot be properly accounted for in a relativistic framework as long as the universe is assumed to be composed totally or mainly of ordinary matter.[11]

Actually, the challenge of cosmology as the science of the universe as a whole is that of providing a consistent portrait of the universe on very large scales (that is, on inaccessible scales) which should at the same time be consistent with all the hints suggested by observations. The best description of all we presently know about the universe is provided by the standard model of cosmology, also known as the ΛCDM

[9] A review of the main recent results can be found in, e.g., Will 2014, 46-47.

[10] This system can be solved analytically only in very special cases, while it is necessary to resort to numerical methods in the general case, allowing only for approximate solutions.

[11] The main observational confirmation of the accelerated expansion of the present-day universe has been provided at the end of last century by means of the observation and comparison of the luminosity emitted by high redshift type Ia supernovae.

(Λ Cold Dark Matter) model, first proposed by Ostriker and Steindhardt in 1995. The main assumptions of the model are the following [cf., e.g., Perivolaropoulos & Skara 2021, 2-5]:

- gravitational interactions at cosmological scales are described by general relativity;
- the so-called cosmological principle holds: on average the universe is homogeneous and isotropic, as long as large enough scales are considered, that is, scales larger than 100 Mpc;[12]
- the universe is made up of three distinct components: (1) radiation (photons and neutrinos); (2) matter, in the form of ordinary (i.e., baryonic) matter and of non-relativistic (i.e., cold) dark matter; (3) dark energy, an exotic form of energy described by an unusual state equation,[13] which is responsible of the accelerated expansion of the universe and whose behavior can be equivalently described in terms of a cosmological constant, Λ;
- the general spacetime metric is described by the flat Friedman-Robertson-Walker (FRW) metric;
- to explain the present state of the universe, a primordial, very short phase of rapidly accelerated expansion is assumed, known as inflation epoch.

The ΛCDM model accounts, in particular, for two intriguing observational challenges: the issue of the accelerated expansion of the present universe and the so-called «problem of the missing mass». The first issue is figured out by assuming that the main part (about 70%) of the matter-energy density content of the universe is made of dark energy. The second issue concerns the observational fact that the total mass content interacting gravitationally in the universe turns out to be significantly greater than the total content of observed luminous (i.e., ordinary) matter. The ΛCDM model accounts for this issue by assuming that the remaining 30% of matter-energy density content of the universe is made of matter, whereof 25% is in the form of cold dark matter and the remaining 5% in the form of baryonic matter.

[12] 1 parsec (pc) roughly corresponds to $3.09 \cdot 10^{13}$ km.

[13] For dark energy it holds that $\rho \sim -P$, where ρ and P are dark energy density and pressure, respectively.

One of the main strengths of the ΛCDM account is its relatively simple formulation, since it is the simplest model obeying the Freedman equations beside showing a great predictive power. Indeed, most of the observed properties of the universe at extra-galactic scales are accurately explained by the model, including: the distribution of large scales structures, the spectrum and the statistical properties of the cosmic microwave background, the observed abundances of light nuclei (Hydrogen, Helium, …).[14]

Furthermore, the ΛCDM model sets off at the confluence between astrophysics and particle physics; indeed, it would be the properties of dark matter particles that determine the fundamental properties of the structures in the universe. This fact fostered a strong interest in the searching of direct evidences of dark matter particles, supported by dedicated experiments at particle colliders.[15]

3. Relativity at a crossroad

Although the ΛCDM model has reached an outstanding experimental success, giving at present the best available description of the dynamics at cosmological scales, it exhibits anyway a number of drawbacks, continuously pressing with the advent of increasingly accurate cosmological observations. The drawbacks of ΛCDM are essentially twofold:

- Drawbacks of theoretical nature: the model assumes that the most part of the universe consists, in fact, of a dark sector, made by dark matter and dark energy. These two components are introduced in order to tune theory (that is, general relativity) with observations, while their properties and their direct detection are still under examination.
- Drawbacks of phenomenological nature: while the ΛCDM model accurately reproduces the extra-galactic dynamics, that is,

[14] For a comprehensive review of the ΛCDM successes see, e.g., Bambi & Dolgov 2016; Ferreira 2019, 24-35; Ishak 2019, 20-38.

[15] A review on the state-of-the-art search for dark matter particles can be found, e.g., in Schumann 2019.

> dynamics at the level of galaxy clusters and beyond, giving a convincing picture of the evolution of the universe, the comparison between theory and observations becomes more problematic at the so-called intermediate scales, that is, when considering the dynamics within a single galaxy.

This situation has made room for intense debates and speculations, resulting in a number of alternative proposals to the ΛCDM model. One of the key points of the debate concerns, in particular, the issue of the legitimacy to extrapolate the theory of general relativity to inaccessible scales and, thus, to adopt it as the theory of the universe as a whole.

As it will be shown shortly, in questioning the adoption of general relativity two different paths can be followed. One possibility is to modify and/or extend the ΛCDM model to account for puzzling observational evidences, still accepting the main ΛCDM assumptions and thus remaining within a relativistic framework. The other possibility is to abandon general relativity in its entirety to formulate a new theory of gravitation, based on different physical principles. The first approach is, thus, aimed at overcoming the phenomenological drawbacks of the ΛCDM model, though accepting its overall description of the universe, in particular the existence of a dark sector. The second approach, instead, seeks to overcome the phenomenological drawbacks as a consequence of a radical review of the theory, that is, with the attempt to overcome its theoretical drawbacks as well.

Independently of the selected approach, an adequate theory of gravitation, being it a revision of general relativity or a totally competing proposal, needs to be compliant with the following conditions [cf., e.g., Capozziello & De Laurentis 2011, 7]:

- it must reproduce the Newtonian dynamics in the low-energy regime;
- it must pass the classical solar system tests, with a level of accuracy at least comparable with general relativity;
- it must account for the observed behavior of galaxies;
- it must be able to reproduce the dynamics of large structures

and the main cosmological observations (as the expansion rate of the universe and the observed abundances of elements).

The main alternative proposals to the ΛCDM model will be briefly reviewed in Sections 3.1 and 3.2. Then, in Section 3.3, we shall consider an illustrative case: how a very well known issue, that of explaining the observed rotation curves of spiral galaxies, can be framed within these different descriptions of gravitation.[16]

3.1. Extensions of relativity

A possible approach to overcome some of the drawbacks of the ΛCDM model is to extend the theory of general relativity, which is at the base of the model. In this case, we deal with what are usually called *extended theories of gravity*. General relativity can be modified in two ways. The first possibility is to explicitly change the structure of the Einstein field equation. An example is the case of teleparallel gravity, where spacetime curvature is replaced by spacetime torsion (inhibited in general relativity) as the mechanism by which geometric deformation produces gravitational interaction [cf., e.g., Bahamonde *et al.* 2021].

Another possibility is to preserve the formal structure of the Einstein field equation, i.e., that of the Friedman equations, and rather modify:

a) the content of the right-hand side of the field equation, in order to embed further contributions to the matter-energy density tensor;
b) or the content of the metric tensor at the left-hand side of the field equation, including additional scalar or tensor fields other than the metric itself.

Examples are scalar-tensor theories, where the metric tensor is reformulated in order to include the effects of an additional scalar field as well [cf., e.g., Fujii & Maeda 2003], and vector-tensor theories, where

[16] Note that, from a historical perspective, the systematic observations of the rotation curves of galaxies have been one of the main evidences that led to the formulation of dark matter.

the additional dynamical field is a time-like quadrivector. The most known formulation of scalar-tensor theories is the Brans-Dicke theory, proposed in 1961 [Brans & Dicke 1961]. An example of vector-tensor theories is the Einstein-Aether theory [cf., e.g., Jacobson 2008].

Independently of the adopted approach, each extended theory aims at reproducing at the same level of accuracy the processes that the ΛCDM model already adequately explains and at improving the performances of the model for the aspects where ΛCDM is inadequate.

3.2. Alternative theories of gravitation

To overcome the theoretical and phenomenological drawbacks of the ΛCDM model, a different approach can be followed by rejecting relativistic cosmology in favor of an alternative theory of gravitation capable of explaining the structure and evolution of the universe resorting to different physical principles. Of course, due to the outstanding experimental success of relativistic cosmology, only a limited part of the scientific community has faced with this approach. A suitable alternative theory of gravitation, capable of achieving the same predictive success of relativity at different scales, has not been formulated yet. Indeed, a comprehensive theory of gravitation needs to account simultaneously for the observable present-day universe but also to provide a convincing picture of its origin and evolution over time. Most of the attempts proposed up to now are mainly focused on reproducing phenomenologically the observations that relativistic cosmology struggles to frame properly.

The most successful alternative to general relativity is represented by MOND (MOdified Newtonian Dynamics) theory, first introduced by Milgrom in 1983 to account for the phenomenology of galaxies [Milgrom 1983]. In general, within a single galaxy, the motion of stars around the galactic bulk is slow and the weak-field quasi-static limit can be adopted.[17] By applying Newtonian mechanics, it can be deduced that

[17] This means that it is not necessary to resort to a relativistic description of the dynamics, since the velocities coming into play are significantly lower than the speed of light and the spacetime can be considered locally flat.

the total mass content of a galaxy, obeying to the Newton's universal law of gravity, cannot be limited to the observed ordinary matter alone (otherwise theory's predictions would disagree with observations). The ΛCDM model and its extensions solve this issue by assuming that a significant dark matter content should be added, with a distribution extending well beyond the visible boundaries of individual galaxies (see also next section).

The basic idea of MOND theory is that the apparent discrepancy between visible matter and gravitational matter can be explained, in fact, as the result of the break of Newton's gravitational law at the level of galaxies rather than by postulating a new kind of matter. By introducing a new universal constant, the scale-acceleration $a_0=10^{-8}$ cm/s^2, MOND theory predicts that for accelerations much greater than a_0 Newton's law holds, that is, the true gravitational acceleration g equals the Newtonian one, g_N, while in the opposite case (called MOND regime) the gravitational law is suitably modified, the true gravitational acceleration being $g = (g_N\, a_0)½$. This behavior is summarized by the empirical Milgrom's law [cf., e.g., Milgrom 1983]. Within the MOND framework, different models can be formulated, depending on the kind of modification adopted for the gravitational law: examples are the Bekenstein-Milgrom MOND [Bekenstein & Milgrom 1984] or the QUMOND theory [Milgrom 2010].

Although these theories provide very accurate predictions of galactic dynamics, they are based on a physical law (i.e., Milgrom's law) which is purely heuristic, that is, it cannot be derived by any universal principle. As a consequence, these proposals are basically toy models.[18] Although typical accelerations in the solar system can be significantly higher than a_0, MOND should produce detectable effects also at the solar system level. Hence, it could be possible, in principle, to test MOND-based theories also by means of solar system observations. There have been made some attempts in this sense, with the aim of identifying possible observational evidences in favor of the MOND approach [cf., e.g., Magueijo & Bekenstein 1983; Iorio 2008; Blanchet & Novak 2011].

Note that the MOND framework and the ΛCDM framework reach

[18] A general discussion on this topic can be found, e.g., in Famaey & McGaugh 2012, 42-43.

their most predictive success at different gravitational regimes, at galactic scales and at extra-galactic scales, respectively. This fact has driven the development of hybrid models to frame the best of the two theories in a common theoretical scenario. These attempts are generally referred to as *relativistic MOND*: MOND, thus, becomes an extension of relativistic cosmology and its approximation in the weak-field limit [cf., e.g., Famaey & McGaugh 2012, 87-99]. Some examples are the scalar-tensor k-essence theories [cf., e.g., Armendariz-Picon *et al.* 2001] and the TeVeS (Tensor-Vector-Scalar) theory [Bekenstein 2004].

3.3. An example: interpreting the rotation curve of spiral galaxies

The observational fact that there is a discrepancy between luminous (i.e., observable) and dynamical (i.e., gravitational) mass of cosmological objects is known since the 1930s, with the observations made by Zwicky, Oort and Babcok.[19] The main observational evidence of the discrepancy was obtained later on, starting from the 1970s, by the systematic study of the rotation curves of spiral galaxies [Freeman 1970]. The rotation curve measures the rotational velocity of the matter content of a galaxy as a function of the distance from the galactic bulk and it is typically deduced from radio spectroscopical observations.[20]

From the virial theorem a simple expression for the rotational velocity as a function of the change of the distance r from the galactic bulk can be derived as

$$v_{rot} = \sqrt{\frac{GM(r)}{r}},$$

[19] An historical perspective on the discovery of dark matter can be found in van der Bergh 1999.

[20] Rotation curves are mainly deduced by the analysis of the profile of the 21-cm line of neutral Hydrogen (HI – 21 cm). In fact, the Doppler shift of the central wavelength of the line emitted by this element depends on the relative velocity of the emitting cloud with respect to the observer. Due to the abundance of Hydrogen in the universe, the Doppler shift of the HI – 21 cm emission line can be easily observed in the regions surrounding the edges of a visible galaxy. This is the most effective method to derive the rotational velocity of matter.

where $M(r)$ is the matter content within a disk of radius r and G is the gravitational constant. It follows that the rotational velocity should initially increase with the distance, as the matter content increases, and then it should decrease with the inverse of the squared distance, for values of r beyond the visible edges of the galaxy. What actually happens is that the rotational velocity, instead of decreasing, remains flat well beyond the visible edges of the galaxy and this is a common feature of spiral galaxies.[21]

There are two, not mutually exclusive, ways to account for the observed discrepancy: either there is a significant quantity of matter that is not luminous but gravitationally interacting, or the gravitational law needs to be revised when considering the slow motion of bodies within a single galaxy. The ΛCDM model and its extensions embrace the first option. The equation for the rotational velocity shows that a constant, or flat, rotational velocity implies that the mass content within r, that is, $M(r)$, is proportional to r itself. Accordingly, each galaxy is surrounded by dark matter, with mass density proportional to r^{-2}.[22] In principle, dark matter can arrange in different ways inside and/or around galaxies [cf., e.g., Van Albada & Sancisi 1986]. The ΛCDM model assumes that dark matter arranges along a halo extending far beyond the visible edge of galaxies: dark matter is located in an extended spherical shell, well separated by the internal bulge of baryonic matter. Other possible models can assume different distributions of matter: for example, ordinary and dark matter can coexist within a common disk of matter, which becomes progressively darker as drifting apart the galactic bulge. Anyway, a common drawback of any attempt to model dark matter distribution lies in some level of inconsistency with observations, frequently resulting in the addition of *ad-hoc* constraints [cf., e.g., Sanders 1990].

Alternatively, we have seen that the observed mass discrepancy in

[21] Systematic observations of rotation curves have been made on extended sets of galaxies, both spiral and not, and such behavior has been observed routinely [cf., e.g., Bergström 2000; Sofue 2017].

[22] If the mass content within a distance r, $M(r)$, is proportional to r, i.e., $M(r) \propto r$, since the mass density ρ is defined as $\rho = M / V$ (with V the volume), it follows that for a spherical shell with radius r (such that $V = 4/3\pi r^3$) it holds that $\rho(r) \propto r^{-2}$.

galaxies could be explained by assuming that the physics at galactic scales undergoes a modification, as in the MOND framework. In this case, the Milgrom's law holds, entailing that in the MOND regime (that is, for accelerations much smaller than a_0, as within a single galaxy) the rotational velocity remains constant with increasing distance.[23] Furthermore, the MOND framework provides a natural and simple account (differently from the ΛCDM model) for other phenomenological facts as the baryonic Tully-Fisher relation and the relation between mass discrepancy and radial velocity in galaxies (known with the acronym MDAR).[24]

As already noted, although MOND is extremely powerful in describing galactic dynamics, it is difficult to extrapolate the theory to extra-galactic scales, where the reliability of the ΛCDM model is remarkable. This fact supports the prospect of a relativistic MOND theory. An interesting proposal in this direction has been suggested by Berehziani and Khoury with a theory of dark matter superfluidity, assuming that dark matter particles behave, at low temperatures, as a superfluid instead of a system of individual non-collisional particles [Berehziani & Koury 2015].[25]

4. Final remarks

What has been said so far shows that, as of today, the phenomena that occur around the universe can be accounted for by means of different, even conflicting, theoretical scenarios, which turn out to be, anyway, equally plausible if compared with the observations. Of course, two

[23] This fact follows immediately from the definition of the true gravitational acceleration.

[24] From a philosophical perspective, a detailed discussion on how these observational facts can be framed within MOND and ΛCDM has been recently proposed by M. Massimi [Massimi 2018].

[25] Superfluidity can be defined as the ability of a fluid to flow without apparent friction, that is, the special property of having null viscosity. As a consequence, a superfluid flows without loss of kinetic energy. Superfluidity has been directly observed in Helium isotopes and in ultra-cold atomic gases and it is conjectured to occur in astrophysical systems, as neutron stars.

mutually exclusive theoretical descriptions cannot be true at the same time; nevertheless, cosmology is permeated, likely by its very nature, by a strong interpretative ambiguity. In general, observational cosmology faces with two peculiar limitations [Ellis 2014, 23-24]:

- the uniqueness of the universe, making unfeasible the comparison with similar objects;
- the fact that we observe an extremely extended universe from a single possible point of view in space and time, that is, the Earth as of today.

As a consequence, the intensive use of simulations has become mandatory in cosmology, as they are an unavoidable tool for the cosmological inquiry. In many cases it is really impossible to get observational or experimental data. Consider, for example, the study of the origin of the universe, usually depicted as the «Big Bang epoch»: information on past epochs can only be extrapolated by observing the present-day universe, but no direct access is allowed. In such situations, simulations become the only tool of inquiry. This fact sets, however, some questioning concerning the trustworthiness of the inferences deduced from simulations and also concerning the relationship between simulations and experiments.[26]

Over the history of modern science, each proposed theory has been acknowledged as an adequate description only when providing an agreement, to some extent, with experimental data, and this requirement has also stimulated the development of new, more fitting, theories. In this respect, experimental cosmology has directed a great deal of effort in designing and assembling increasingly innovative instrumentation, to provide increasingly accurate observations capable of finally discriminating between competing theoretical scenarios. A

[26] Bayesan inference approach can help, in some cases, in discriminating between competing models. This approach consists in computing the posterior probability of a given model as a conditional probability given the available observations. By means of the posterior probabilities, different models can be, in principle, quantitatively compared. The main *caveat* of such an approach lies in assigning the prior probabilities, based on a set of assumptions.

necessary condition for a scientific theory to be defined as such is to provide quantitative predictions that can be tested and confirmed later on. Being the future cosmological observations capable of solving the present theoretical ambiguity or not, the point is that, at present, the cosmological inquiry is no doubt limited by the lack of conclusive data. Therefore, the adoption of simulations becomes mandatory. Consider as another example the issue of formation of structures (galaxies, galaxy clusters) in the universe. The ΛCDM model provides a description for the evolution of structures, where dark matter and dark energy play a fundamental role. A *direct* test of the model in such respect is unfeasible, since we can only access the universe from our viewpoint (the Earth) at the present epoch, while the evolution of structures takes place over cosmological times. On the other hand, we expect that past events act causally on the present ones, that is, the distribution of structures in the present-day universe needs to be the result of the past dynamics. Hence, a possibility is to simulate the evolution of structures in the universe as depicted by the ΛCDM model in order to establish the distribution that they would take if observed today from the Earth. The *simulated observations* of the distribution of today structures, according to the ΛCDM model, can be directly compared later on with the *actual observations* of the distribution of structures collected with astronomical instrumentation. In this way simulations can act as a link between theory and observations which could not be otherwise directly compared.

The issue of the epistemic and inferential role of simulations is a hot topic in philosophy of science. Different theses have been proposed concerning the kind of evidence provided by simulations, their epistemic role in supporting scientific activity and their connection with experiments.[27] Many authors argued in favor of the inferential and epistemic power of simulations to various extents [cf., e.g., Beisbart 2012, 2018; Lusk 2016; Boge 2020; Parker 2020], suggesting as well that simulations could be viewed themselves as experiments [cf., e.g., Barberousse *et al.* 2009; Morrison 2009; Parker 2009]. Within this intriguing debate, cosmology finds a totally peculiar place, precisely

[27] A general discussion on the use of simulations in science can be found in the textbook by E. Winsberg [Winsberg 2010].

because in many cases direct observation or direct comparison with the data turns out to be unfeasible, leaving simulations as the only tool to infer information. Part of the contemporary debate in philosophy of cosmology is, thus, devoted to the exploration of the role of simulations in this peculiar context. For example, M. Jacquart argues in favor of the epistemic role of simulations in astrophysics, underlining how simulations can account for three key roles in astrophysical reasoning: testing hypotheses, exploring the space of possibilities and amplifying observations [Jacquart 2020]. In this sense, simulations can provide genuinely new knowledge. Furthermore, M. Gueguen points out that simulations are an essential tool for the specific issue of matter distribution within galaxies and, hence, a powerful tool to investigate the properties of dark matter [Gueguen 2020].

Given the crucial role of simulations in evaluating cosmological models, it is necessary to establish proper reliability criteria. The usual criterion for trustworthiness in science is robustness:[28] the basic idea is that a simulation is said to be robust if the outcome does not change for small variations of a set of key assumptions [cf., e.g., Woodward 2006; Weisberg 2013, chap. 9].[29] In cosmology this kind of analysis is typically performed as an analysis of convergence, that is, by varying systematically some key parameters of the model within a given range, carrying on a statistical analysis of the convergence of simulations. The question is if robustness, or convergence, alone is a sufficient criterion to evaluate the reliability of a set of simulations. M. Gueguen argues that robustness itself is not a sufficient criterion, since in cosmological simulations it happens that numerical artifacts induce convergence, leading to a misrepresented outcome [Gueguen 2020]. Similar conclusion, that is, that the criterion of convergence is necessary but not sufficient for the reliability of a simulation, is argued by G. Smeenk and S.C. Gallagher, who propose some additional criteria of trustworthiness [Smeenk & Gallagher 2020].[30]

---

[28] This criterion is extensively adopted, for example, in biology and in climate science.

[29] The phrasing *robustness analysis* is adopted through the philosophical literature with slightly different meanings depending on the context as extensively discussed in Lisciandra 2017.

[30] The introduction of additional criteria of trustworthiness could help in evaluating

In conclusion, contemporary cosmological inquiry turns out to be a very peculiar discipline. Indeed, cosmology aims at studying phenomena and processes which are often inaccessible, resulting in the lack of a direct comparison with observations and conclusions need to be drawn by extrapolating our knowledge to unexplorable spatial, temporal and energy scales. Consequently, simulation, rather than experiment, becomes the fundamental tool of inquiry. Indeed, the hypothesized theoretical scenarios can be compared with the available observations only through simulations. Given a theoretical model for the evolution of the universe, simulations allow to extrapolate the predictions of that scenario for the part of the universe that we can observe today, enabling in such a way the comparison between theory and observations. Within the present-day debate on experimental cosmology, philosophy of cosmology can provide a relevant contribution to the discussion concerning, in particular, the investigation on the kind of inferences that simulations can supply.

References

Armendariz-Picon, C., Mukhanov, V., Steinhardt, P.J. [2001], Essentials of k-essence, in: *Physical Review D* 63 (10), 103510.

Bahamonde, S., Dialektopoulos, K.F., Escamilla-Rivera, C., Farrugia, G., Gakis, V., Hendry, M., Hohmann, M., Levi Said, J., Mifsud, J., Di Valentino, E. [2021], Teleparallel gravity: from theory to cosmology, preprint at: https://arXiv:2106.13793v3 (accessed June 28, 2022)

Bambi, C., Dolgov, A.D. [2016], *Introduction to Particle Cosmology. The Standard Model of Cosmology and its Open Problems*, Berlin, Springer-Verlag.

Barberousse, A., Franceschelli, S., Imbert, C. (2009), Computer simulations as experiments, in: *Synthese* 169 (3), 557-574.

the reliability of numerical simulations in the possible case that the model itself is not robust with respect to small parameter changes (e.g., highly non-linear models with chaotic behavior), no matter how reliable the simulation methods might be.

Beisbart, C. [2012], How can computer simulations produce new knowledge?, in: *European Journal of Philosophy of Science* 2, 395-434.

Beisbart, C. [2018], Are computer simulations experiments? and if not, how are they related to each other?, in: *European Journal of Philosophy of Science* 8, 171-204.

Bekenstein, J.D. [2004], Relativistic gravitation theory for the modified Newtonian dynamics paradigm, in: *Physical Review D* 70 (8), 083509.

Bekenstein, J.D., Milgrom, M. [1984], Does the missing mass problem signal the breakdown of Newtonian gravity?, in: *The Astrophysical Journal* 286, 7-14.

Berezhiani, L., Khoury, J. [2015], Theory of dark matter superfluidity, in: *Physical Review D* 92(10), 103510.

Bergström, L. [2000], Non-baryonic dark matter: observational evidence and detection methods, in: *Reports on Progress in Physics* 63 (5), 793-841.

Blanchet, L., Novak, J. [2011], Testing MOND in the solar system, preprint at: https://arXiv:1105.5815 (accessed June 28, 2022)

Boge, F.J. [2020], How to infer explanations from computer simulations, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 82, 25-33.

Bokulich, A. [2020], Toward a taxonomy of the model-ladness of data, in: *Philosophy of Science* 87 (5), 793-806.

Bokulich, A., Parker, W. [2021], Data models, representation, and adequacy-for-purpose, in: *European Journal of Philosophy of Science* 11 (1), 1-26.

Brans, C., Dicke, R.H. [1961], Mach's principle and a relativistic theory of gravitation, in: *Physical Review* 124 (3), 925-935.

Butterfield, J. [2014], On under-determination in cosmology, in: *Studies in the History and Philosophy of Modern Physics* 46, 57-69.

Capozziello, S., De Laurentis, M. [2011], Extended theories of gravity, preprint at: https://arXiv:1108.6266v2 (accessed June 28, 2022)

Castellani, E., Schettino, G. [2022], Nested modalities in astrophysical modeling, preprint at: http://philsci-archive.pitt.edu/20288/ (accessed June 28, 2022)

Datteri, E., Schiaffonati, V. [2019], Robotic simulations, simulations of robotics, in: *Minds and Machines* 29, 109-125.

Einstein, A. [1916], Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie, in: *Annalen der Physik* 49, 786-822.

Ellis, G.F.R. [2014], On the philosophy of cosmology, in: *Studies in History and Philosophy of Science, Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 46, 5-23.

Ellis, G.F.R. [2017], The Domain of Cosmology and the Testing of Cosmological Theories, in: K. Chamcham, J. Silk, J.D. Barrow and S. Saunders (eds.), *The Philosophy of Cosmology*, Cambridge University Press.

Famaey, B., McGaugh, S.S. [2012], Modified Newtonian Dynamics (MOND): observational phenomenology and relativistic extensions, in: *Living Reviews in Relativity* 15 (10), 1-159.

Ferreira, P.G. [2019], Cosmological tests of gravity, in: *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 57, 335-374.

Freeman, K.C. [1970], On the disks of spiral and S0 galaxies, in: *The Astrophysical Journal* 160, 811-830.

Fujii, Y., Maeda, K. [2003], *The scalar-tensor theory of gravitation*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gueguen, M. [2020], On robustness in cosmological simulations, in: *Philosophy of Science* 87 (5), 1197-1208.

Iorio, L. [2008], Constraining MOND with solar system dynamics, in: *Journal of Gravitational Physics* 2 (1), 26-32.

Ishak, M. [2019], Testing General Relativity in cosmology, in: *Living Reviews in Relativity* 22, 1-204.

Jacobson, T. [2008], Einstein-aether gravity: a status report, preprint at: https://arxiv.org/abs/0801.1547 (accessed June 28, 2022)

Jacquart, M. [2020], Observations, simulations and reasoning in astrophysics, in: *Philosophy of Science* 87 (5), 1209-1220.

Leonelli, S. [2019], What distinguishes data from models?, in: *European Journal of Philosophy of Science* 9 (2), 1-22.

Lisciandra, C. [2017], Robustness analysis and tractability in modeling, in: *European Journal of Philosophy of Science* 7, 79-95.

Lusk, G. [2016], Computer simulation and the features of novel empirical data, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 56, 145-152.

Magueijo, J., Bekenstein, J. [1983], Testing strong MOND behavior in the solar system, in: *International Journal of Modern Physics* 16 (12a), 2035-2053.

Massimi, M. [2018], Three problems about multi-scale modelling in cosmology, in: *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 64, 26-38.

Milgrom, M. [1983], A modification of the Newtonian dynamics as a possible alternative to the hidden mass hypothesis, in: *The Astrophysical Journal* 270, 365-370.

Milgrom, M. [2010], Quasi-linear formulation of MOND, in: *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 403 (2), 886-895.

Morrison, M. [2009], Models, measurement and computer simulation: The changing face of experimentation, in: *Philosophical Studies* 143 (1), 33-57.

Padmanabhan, T. [2002], Combining general relativity and quantum theory: points of conflict and contact, in: *Classical and Quantum Gravity* 19 (13), 3551.

Parker, W.S. [2009], Does matter really matter? Computer simulations, experiments and materiality, in: *Synthese* 169, 483-496.

Parker, W.S. [2020], Evidence and knowledge from computer simulation, in: *Erkenntnis*, https://doi.org/10.1007/s10670-020-00260-1 (accessed June 28, 2022)

Perivolaropoulos, L., Skara, F. [2021], Challenges for ΛCDM: an update, preprint at: https://arxiv.org/abs/arXiv:2105.05208v2 (accessed June 28, 2022)

Sanders, R.H. [1990], Mass discrepancies in galaxies – dark matter and alternatives, in: *Astronomy and Astrophysics Reviews* 2, 1-28.

Schumann, M. [2019], Direct detection of WIMP dark matter: concepts and status, in: *Journal of Physics G: Nuclear and Particle Physics* 46 (103003), 1-33.

Smeenk, G. [2013], Philosophy of cosmology, in: R. Batterman (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Physics*, Oxford, Oxford University Press.

Smeenk, G., Gallagher, S.C. [2020], Validating the universe in a box, in: *Philosophy of Science* 87 (5), 1221-1233.

Sofue, Y. [2017], Rotation ans mass in the Milky Way and spiral galaxies, in: *Publications of the Astronomical Society of Japan* 69 (1), 1-35.

Stanford, K. [2021], Underdetermination of Scientific Theory, in: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, Winter 2021 edition.

Suppes, P. [1962], Models of data, in: E. Nagel, P. Suppes and A. Tarski (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford, Stanford University Press, 252-261.

Van Albada, T.S., Sancisi, R. [1986], Dark matter in spiral galaxies, in: *Philosophical Transaction of the Royal Society of London. Series A* 320, 447.

van der Bergh, S. [1999], The early history of dark matter, in: *Publications of the Astronomical Society of the Pacific* 111(760), 657-670.

Weinberg, S. [1972], *Gravitation and Cosmology: Principles and Applications of the General Theory of Relativity*, John Wiley & sons, inc., New York.

Weisberg, M. [2013], *Simulation and Similarity: Using Models to Understand the World*, Oxford, Oxford University Press.

Wigner, E.P. [1997], The basic conflict between the concepts of general relativity and of quantum mechanics, in: A. Wightman (ed.), *Part I: Particles and Fields. Part II: Foundations of Quantum Mechanics, volume The Scientific Papers, volume A/3*, Berlin, Heidelberg, Springer.

Will, C.M. [2014], The confrontation between general relativity and experiment, in: *Living Reviews in Relativity* 17(4), 1-117.

Will, C.M. [2015], The 1919 measurement of the deflection of light, in: *Classical and Quantum Gravity* 32, 124001.

Winsberg, E. [2010], *Science in the age of computer simulations*, Oxford, Oxford University Press.

Woodward, J. [2006], Some varieties of robustness, in: *Journal of Economic Methodology* 13 (2), 219-240.

Keywords

relativistic cosmology; general relativity; alternative theories of gravitation; philosophy of cosmology

Abstract

The search for a theory capable of describing the origin, the evolution and the structure of the universe is a long-standing issue. Recently, experimental cosmology has reached an astonishing accuracy. Nevertheless, a comprehensive theory of the universe has not been entirely formulated and developed thus far.

Cosmology as an experimental science has to face unique challenges, due to the inaccessibility of the phenomena and processes under study and to the impossibility to reproduce them in a laboratory. These limits entail an extensive use of computer simulations, which become a fundamental tool of investigation, allowing to confront theoretical models and observations. This background arouses an intriguing philosophical debate concerning the inferential power of simulations in cosmology and their epistemic role.

This paper reviews the cornerstones of relativistic cosmology and of the main alternative proposals to relativity and proposes some considerations on the contribution that philosophy of cosmology can provide to the contemporary debate in cosmology.

Giulia Schettino
IFAC – CNR, Via Madonna del Piano 10, 50019 Sesto Fiorentino (FI), Italy
E-mail: g.schettino@ifac.cnr.it

Luigi Laino

IL MONDO LOCALE: L'ESPERIENZA DELL'OSSERVATORE FRA FISICA RELATIVISTICA E NEUROSCIENZE

Sommario: *1. Introduzione; 2. Il «*Weltpostulat*» di Minkowski; 3. Il mondo dell'osservatore; 4. Località e neuroscienze.*

1. Introduzione

Nel presente articolo mi propongo di riflettere sul significato del termine «mondo» nella teoria della relatività. Comincerò nel prossimo paragrafo da una breve presentazione dell'interpretazione di Minkowski, il quale, nel 1908, durante la conferenza tenuta di fronte ai ricercatori in scienze naturali a Colonia, parlò di «*Weltpostulat*» riferendosi all'unificazione di spazio e tempo. Mostrerò che si tratta di un'interpretazione a sfondo realista o quantomeno oggettivista, ovverosia scevra dai condizionamenti kantiani secondo cui spazio e tempo sono "forme" della soggettività. Nel terzo paragrafo, cercherò invece di contrapporvi l'approccio trascendentale di Hermann Weyl e Arthur S. Eddington. Suggerirò che il risultato di tale confronto, tanto fisicamente quanto epistemologicamente, consiste nell'identificare il mondo con la realtà locale dell'osservatore. Sulla scia di quest'ultima mossa, nel quarto paragrafo, mi occuperò di mostrare come più recentemente si sia discusso di realtà o mondo locale al crocevia fra filosofia della fisica e neuroscienze.

2. Il «Weltpostulat» di Minkowski

La memoria di Minkowski comincia con una celebre affermazione sullo spazio e sul tempo: «Le intuizioni su spazio e tempo, che vorrei sviluppare davanti a voi, sono emerse sul terreno fisico-sperimentale. Qui sta la loro

forza. La loro tendenza è radicale. Da questo momento lo spazio per sé e il tempo per sé devono decadere completamente al rango di ombre e soltanto una specie di unione di entrambi deve conservare autonomia» [Minkowski 1909, 75]. Questo assunto implica *ipso facto* un'ipotesi più generale sul realismo della descrizione fisica, probabilmente rivolta contro l'influenza della filosofia postkantiana allora dominante negli ambienti accademici di lingua tedesca. Mentre in chiave kantiana le forme *a priori* di spazio e tempo erano sia chiaramente differenziabili sia legate alla soggettività [Kant 1787, B52 ss.], e perciò rendevano necessario il concetto di una realtà inattingibile per l'esperienza – la *cosa in sé* –, in Minkowski ciò che sussiste è proprio il «mondo in sé», un blocco spaziotemporale che non deriva semplicemente dall'aggiunta del tempo alle dimensioni spaziali [Torretti 1984, 98]. Nelle parole di Einstein: «Da un "accadere" nello spazio tridimensionale, la fisica diventa, per così dire, un "essere" nell'"universo" a quattro dimensioni» [Einstein 2011, 88].

Nel programma di Minkowski, un'opzione monistica di questo tipo deve poggiare quindi su un principio di omologia forte, ovverosia sull'idea che la matematica descriva *immediatamente* l'oggettività fisica. In effetti, il mondo stesso viene rappresentato dall'insieme di tutte le coordinate pensabili nel nuovo spaziotempo quadridimensionale: «Chiamo punto di mondo (*Weltpunkt*) un punto spaziale unito a un punto temporale, cioè un sistema di valori x, y, z, t. La molteplicità di tutti i sistemi pensabili x, y, z, t deve chiamarsi *mondo*» [Minkowski 1909, 76]. Ad ognuno di questi punti corrisponde una «sostanza» – materia o elettricità –, e tutte le leggi fisiche possono essere formulate come relazioni fra le «linee di mondo»[1] [*Weltlinien*], cioè le "traiettorie" descritte dai punti-sostanza.

Il mondo del fisico relativista può così essere ridotto ai diagrammi disegnati da Minkowski, che permettono di determinare il piano causale sottinteso dalle relazioni spaziotemporali.[2] Queste rappresentazioni

[1] In italiano il termine è tradotto con «linea di universo».

[2] Torretti ammonisce, infatti, che lo spaziotempo di Minkowski non è uno schema che governa le catene causali, quanto piuttosto un caso particolare di uno «spazio causale» più generale [Torretti 1984, 123-124]. Ne deriverebbe una forma speciale di realismo secondo cui «se postuliamo l'esistenza di un oggetto di questo tipo ci

designano in effetti la struttura causale degli eventi fisici. Se si assume che non vi siano informazioni che si propagano a velocità superluminale e che questa sia costante indipendentemente dalla sorgente, la luce uscente da un punto percorre due assi inclinati (a ± 45°)[3] che vanno a costituire «un cono inferiore» (*Vorkegel*) e un «cono superiore» (*Nachkegel*), mentre i punti interni a queste figure sono legati a valori di *t* rispettivamente minori o maggiori di zero. Di conseguenza, i cosiddetti «coni di luce» connotano il passato e il futuro di un certo evento, al di fuori dei quali non vengono ammesse incidenze causali: un punto che cada fuori da queste regioni – in un intervallo di tipo spazio[4] – non ha

impegniamo *eo ipso* ad accettare la realtà di tutto ciò che è richiesto per renderlo comprensibile» [Torretti 1984, 129]. Non sarebbe necessaria, nello specifico, alcuna distinzione fra «ordine delle idee» e «ordine delle cose», notoriamente fondamentale per la prospettiva trascendentale.

[3] Rovelli ha fatto notare, tuttavia, che sarebbe «molto più realistico» aumentare l'angolo, poiché «alle scale a cui siamo abituati, il presente esteso, che separa il nostro passato dal nostro futuro, è molto breve (nanosecondi) e quasi impercettibile, per cui si "schiaccia" in una sottile banda orizzontale, che è ciò che noi di solito chiamiamo "presente", senza qualificazione» [Rovelli 2017, 49].

[4] Per una presentazione esaustiva dello spaziotempo di Minkowski, rimando in generale al primo capitolo di Eddington [1923, 11-40], al quarto capitolo di Friedman [1983, 125-176], al quarto capitolo di Torretti [1984, 88-129], a Penrose [2005, 401-438], al quarto capitolo di Maudlin [2012, 67-105] e al secondo capitolo di Hentschke & Hölbling [2020, 9-33]. Mi limito qui a fare presente, per il nostro discorso, che la nozione d'intervallo, indicante la distanza fra due eventi nello spaziotempo, non è in realtà una vera e propria distanza spaziale. Prendiamo le formule che definiscono il concetto d'intervallo: $dl^2 = -dt^2 + dx^2 + dy^2 + dz^2$ (1) e $ds^2 = dt^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2$ (2) – in queste formule, il primo elemento al secondo membro si ottiene ponendo $c = 1$ a partire da: c^2t^2 e $c^2t'^2$, visto che *c* può essere usato come unità di misura [Feynman 2004, 151-152]. Utilizzo la notazione di Penrose per sottolineare che in (1) incontriamo la cosiddetta pseudometrica minkowskiana, non definita rispetto alle curve di tipo tempo, e generante pure misure di spazio – *l* è effettivamente una misura di lunghezza nel senso canonico del termine. Dal momento però che le curve di tipo tempo rappresentano «le possibili linee d'universo delle particelle con massa», a partire da cui si può rendere conto dell'«effettivo *tempo fisico* misurato da un orologio ideale» lungo quelle linee, l'espressione (2), che è positiva lungo le curve di genere tempo, «ha un significato fisico più diretto» [Penrose 2005, 413]. A partire da (2), possiamo così definire le differenze fra gli intervalli, a seconda se ds^2 sia maggiore, minore o uguale a *0*. Nel primo caso, avremo un intervallo di tipo tempo; nel secondo, intervalli di tipo spazio; nel terzo, intervalli di tipo luce. Siccome in

una relazione temporale del tutto determinata con un punto che cade all'interno di esse, e non si può dire che si trovi nel passato o nel futuro di un certo osservatore, come mostrato dalla figura:

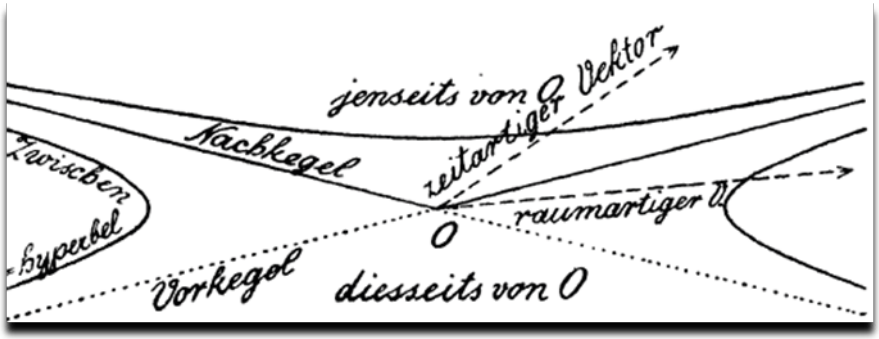


Fig. 1 – La rappresentazione originale del cono di luce in Minkowski [1909, 82]. Il cono inferiore rappresenta la regione dello spaziotempo a partire dalla quale i segnali luminosi influenzano *O*, mentre il cono superiore la regione raggiungibile con segnali a partire dallo stesso punto. Non c'è invece influenza causale rispetto ai punti delle regioni di tipo spazio.

---

quest'ultimo caso potrebbe risultare per due punti distinti una distanza uguale a *0*, non possiamo parlare per l'appunto di distanza *sic et simpliciter*. L'intervallo ha però un'altra proprietà molto interessante, ovverosia è invariante per le trasformazioni di Lorentz. Si dimostra in particolare che queste ultime costituiscono il gruppo di trasformazioni dello spaziotempo di Minkowski che ne preservano la struttura geometrica. Per i dettagli matematici, rimando alle fonti citate a inizio nota. Devo però far notare quale sia il cambio di prospettiva sul piano epistemologico. Mentre per la visione comune la «posizione», cioè la «localizzazione» di un evento, sembra primaria, il concetto d'intervallo ci dimostra che il punto di partenza è invece l'«estensione». Ne consegue che, se nel primo caso potevamo calcolare le distanze una volta che erano noti i punti, e se queste apparivano così come astrazioni da situazioni fisiche concrete, con lo spaziotempo accade esattamente il contrario: è la «localizzazione di un oggetto ad essere un risultato computazionale che riassume il fatto fisico per cui esso si trova a certi intervalli da altri oggetti nel mondo. […] Lo spazio non è un mucchio di punti che stanno gli uni vicini agli altri; è un mucchio di distanze intrecciate» [Eddington 1923, 14]. Ciò fornisce una giustificazione per così dire filosofica dell'invarianza di ds^2 a fronte dei cambiamenti specifici a carico della posizione, del moto o dell'orientamento dei corpi, i quali non possono dipendere da un solo sistema di riferimento.

Le proprietà più interessanti dei diagrammi di Minkowski sono però le trasformazioni. Si cominci dall'immagine seguente:

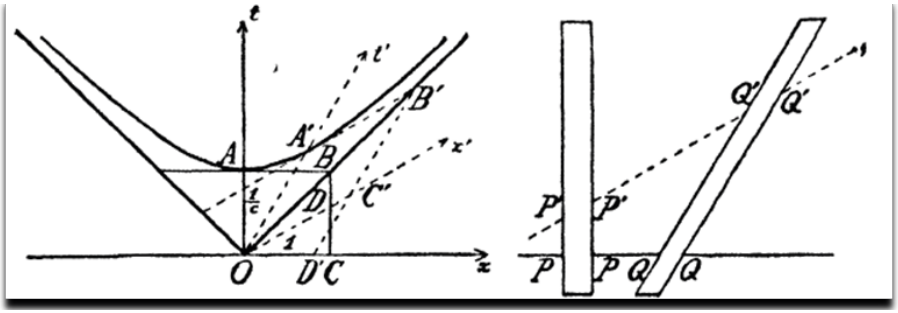


Fig. 2 – Il diagramma di Minkowski tratto da Minkowski [1909, 77].

Osserviamo i sistemi di riferimento *tOx* e *t'Ox'*. Nel secondo caso, ci sono due nuovi assi per lo spazio (*Ox'*) e il tempo (*Ot'*) e due nuove unità per la loro determinazione, ovverosia *OC'* e *OA'* – in *tOx*, gli assi sono *Ox* e *Ot*, le unità di misura *OC* e *OA* –; ma, per l'invarianza introdotta nella nota n. 4, dimostrabile matematicamente per il fatto che il luogo dei punti che distano da *O* dell'intervallo ds^2 è sempre l'iperbole (2), gli osservatori, come detto, misureranno lo stesso intervallo, anche se non la stessa lunghezza, durata o velocità [Minkowski 1909, 77-78; Eddington 1971, 74-75; Hentschke & Hölbling 2020, 13-15]. Le proiezioni nella sezione a destra della fig. 2 mostrano che cosa avvenga se prendiamo in considerazione un mondo bidimensionale (con una sola dimensione spaziale) e un oggetto che abbia «un'estensione spaziale costante» [Minkowski 1909, 80-81]. *P'PPP'* è un corpo in quiete rispetto a *tOx*, mentre *Q'QQQ'* lo è rispetto a *t'Ox'*. Poniamo che *l* sia la lunghezza a riposo per entrambi. Si trova così rispettivamente che, nel primo caso, la misura di *PP* è data da $l \cdot OC$, mentre nel secondo caso sarà: $Q'Q' = l \cdot OC'$. Per Minkowski, abbiamo qui le immagini di «due elettroni lorentziani *uguali*, uno a riposo e uno uniformemente accelerato» [Minkowski 1909, 81] – ma si potrebbe fare l'esempio anche con dei regoli, come fa Eddington [1971, 76] e come aveva fatto Einstein [2001, 139-146], senza il formalismo di Minkowski in quest'ultimo

caso. Ora, però, secondo il «principio di relatività» einsteiniano non abbiamo modo di distinguere fra quiete e moto relativo uniforme in senso assoluto [Einstein 2001, 137; Barone 2013, 86-87]. Si possono infatti esprimere le diverse misurazioni scegliendo ogni volta uno dei due sistemi come stazionario, facendo apparire l'altro in moto. Se *tOx* è il sistema a riposo, l'«estensione» del secondo elettrone corrisponde alla sezione *QQ*, parallela all'asse *x*. In questo caso, risulterà $QQ = l \cdot OD'$; dal momento che:

$$OD' = OC \cdot \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \text{ (3), con } v = dx/dt, \text{ varrà: } PP : QQ = 1 : \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \text{ (4).}$$

QQ rappresenta pertanto la lunghezza contratta dell'elettrone in moto osservato da *xOt* in quiete. Viceversa, se poniamo *t'Ox'* a riposo, l'estensione del primo elettrone corrisponde alla sezione *P'P'*, parallela a *Ox'*. Troveremo che:

$$P'P' = l \cdot OD, \text{ con } OD = OC' \cdot \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \text{ (5).}$$

Minkowski spiega che in questo modo si ottiene, conseguentemente, una contrazione simmetrica del primo elettrone rispetto al secondo, visto che varrà la proporzione: $P'P' : Q'Q' = OD : OC' = OD' : OC = QQ : PP$. Per il tempo vale un ragionamento analogo [Eddington 1971, 77-78].[5]

Il fatto che nelle trasformazioni di Lorentz spazio e tempo vengano "mescolati" simmetricamente [Minkowski 1909, 81] comporta dunque che le leggi della fisica risultino invarianti se le trasformazioni tra sistemi di riferimento inerziali sono descritte proprio dalle trasformazioni di Lorentz piuttosto che da quelle di Galileo. Minkowski, sottolineando

[5] Si faccia però attenzione a non concepire come «fittizio» uno dei due lati della simmetria, come a suo tempo rivendicato da Bergson [2004, 201-218]: gli effetti relativistici sono reali [Huggett 2010, 168; Maudlin 2012, 77-83]. Per una derivazione più elegante delle trasformazioni nel linguaggio dei quadrivettori, rimando a Friedman [1983, 132-142].

peraltro su questo punto la differenza che intercorre fra il suo approccio nei confronti sia di quello di Lorentz sia di quello di Einstein, introduce così un nuovo gruppo d'invarianza per trasformazioni (G_c). Egli afferma che non esiste più «*lo* spazio», bensì infiniti spazi in qualità di versioni particolari delle leggi di trasformazione [Maudlin 2012, 72], ribadendo che il passaggio dalla geometria tridimensionale alla fisica quadridimensionale implica l'assunzione della tesi monista secondo cui esiste soltanto un «mondo in sé» [Minkowski 1909, 79]. Anzi, estendendo l'equipollenza dagli spazi ai tempi, Minkowski suggerisce che «postulato di relatività» sia espressione troppo «fiacca» e ne propone la sostituzione con «*postulato del mondo assoluto*», in breve «*Weltpostulat*». Secondo questo principio, i fenomeni ci mostrano per l'appunto che è dato soltanto il mondo quadridimensionale, sebbene possiamo effettuare con una certa libertà proiezioni nello spazio e nel tempo [Minkowski 1909, 82].[6]

Alla fine della sua conferenza, Minkowski riconosce pertanto che tutte le applicazioni del postulato implicano l'«armonia prestabilita» fra matematica pura e fisica. Come anticipato, il principio di omologia forte è qui esplicitamente connesso al realismo dello spaziotempo.[7]

3. Il mondo dell'osservatore

La tesi di Minkowski si può declinare anche così: se il mondo fisico è lo spaziotempo, e se lo spaziotempo è una struttura geometrica, allora la geometria ha un valore intrinsecamente fisico.[8] Discuto ora

[6] Il monismo è rinforzato dalla definizione del tempo proprio e dalla sostituzione della coordinata temporale con la relazione s = *it*, laddove *i* è l'unità immaginaria, in modo da ottenere: $d\tau^2 = -dx^2 - dy^2 - dz^2 - ds^2$ (6). Rispetto a (2), (6) ha il vantaggio di offrire una simmetria più cogente, poiché il tempo ha qui la stessa forma delle coordinate spaziali [Minkowski 1909, 86; Einstein 2011, 88].

[7] C'è però un altro modo di vedere la questione, di cui discuteremo nel prossimo paragrafo. Per ora, basti rammentare questa citazione di Eddington: «La relazione di *ordine* […] è intrinseca nella natura, […] la *forma* viene introdotta nella natura dall'osservatore, quando sceglie le proprie partizioni» [Eddington 1971, 76]. La «relazione di ordine» è l'intervallo, la forma i sistemi di coordinate.

[8] Il problema è un po' più complesso di così, anche se può essere impostato

se questo sillogismo sia l'unica alternativa possibile per comprendere il concetto di mondo relativistico. Mi riferirò in particolare a Weyl e a Eddington, che per vie diverse difesero un'epistemologia a vocazione trascendentale, cioè che includesse una qualche ipotesi sulle condizioni *soggettive* della conoscenza.

Come noto, Weyl pubblica un manuale, nel 1918, poi ristampato varie volte, dal titolo: *Raum*, *Zeit*, *Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie*. In questo testo, egli non abbocca in nessun modo alle allusioni del realismo e anzi definisce spazio e tempo come «*forme* di esistenza del mondo reale» [Weyl 1919, 1], avendo di mira una teoria dell'esperienza di più ampio respiro e di chiara ispirazione fenomenologica [Weyl 1919, 264, nota n. 1]. In primo luogo, per lui è la percezione a istituire il rapporto della coscienza con il mondo: ascriviamo una «reale esistenza» ai corpi che percepiamo in base alle loro qualità formali, cromatiche ecc., e osserviamo che così essi intrattengono delle relazioni, in modo tale da risultare immersi in una «molteplicità indeterminata di realtà analoghe, le quali si saldano in un unico, sempiterno presente mondo spaziale, al quale io stesso appartengo col mio singolo corpo» [Weyl 1919, 2-3]. Come si vede, il soggetto fa ora parte della descrizione spazializzante della realtà fisica. In aggiunta a ciò, il realismo assoluto[9] viene assorbito dal meccanismo dell'intenzionalità: semplificando un po', possiamo dire che l'oggetto concreto è inizialmente trascendente – una «*Grenzidee*» [Weyl 1919, 4] –, poiché il *prius* è l'atto della coscienza che lo tematizza.

---

globalmente soltanto con la relatività generale. A tal proposito, Lehmkuhl ha mostrato che la teoria generale non implica la geometrizzazione della gravità, quanto piuttosto l'unificazione di inerzia e gravità [Lehmkuhl 2014]. Qualcun altro però continua a sostenere che la relatività sia «la geometria dello spazio-tempo» [Barone & Giorello 2016, 80]. A me pare, quindi, che le strategie di unificazione, comunque perseguite, diano l'abbrivio a una concezione monista, sintetizzata da affermazioni del tipo: «*La geometria è un epifenomeno del campo di gravità*» [Rovelli 2021, 70].

[9] Va comunque segnalato che nel corpo dell'opera si riscontrano istanze realiste relativamente al fatto che tutti i fenomeni fisici sono espressioni della metrica 3+1 del mondo [Weyl 1921, 258]. Alcuni autori hanno però adoperato questo argomento in favore dell'ipotesi strutturalista, in virtù del significato generale di «metrica» [Cassirer 1981, 97-98; De Bianchi 2020, 193-194].

In secondo luogo, Weyl traccia una rapida evoluzione concettuale della fisica: mentre si ritiene classicamente che la scienza estrometta dalla sua giurisdizione le qualità sensibili di tipo soggettivo, la storia della filosofia ha mostrato che ciò è possibile solo fino a un certo punto. La rivoluzione copernicana di Kant ha in effetti mostrato che anche spazio e tempo sono qualità di questo tipo. In tal modo, a partire dai presupposti kantiani, Weyl trae la conseguenza che si possa ridurre in linea di principio ogni qualità a «processi funzionali matematici» esprimibili nei tre parametri spaziali e nel parametro temporale [Weyl 1919, 3], facendo di spazio e tempo condizioni soggettive ma matematizzabili dell'esperienza.[10] Vediamo ora come più nel dettaglio.

Weyl definisce il tempo come «forma originaria del flusso di coscienza» [Weyl 1919, 5]. Mentre, infatti, «numeri» o «concetti» o entità del genere esistono *sic et simpliciter*, per i contenuti di coscienza vale esattamente l'opposto: la loro essenza ha un indice temporale, un contenuto è sempre presente *ora* o non lo è *più* e così via. D'altronde, Weyl aveva già sottolineato, in *Das Kontinuum* riferendosi a Bergson, che la «coscienza del tempo» vivente, cioè la «*durée*», è molto diversa dal concetto fisico di tempo [Weyl 1918, 68-69]: nel primo caso, è la libertà dell'uomo a fare da contrappunto «allo scorrere temporale del mondo» [Weyl 1919, 1] e a rendere perciò quest'ultimo un fenomeno originario della coscienza; nel secondo caso, ci riferiamo al tempo soltanto in analogia alle regole del continuo matematico, quindi a principi logici di successione. Per quanto concerne lo spazio, esso è forma della «realtà corporea» [Weyl 1919, 5] e presupposto del «concetto di congruenza». Infatti, dal momento che ogni «cosa corporea», senza mutare rispetto al suo contenuto, può trovarsi anche in un'altra posizione spaziale, lo spazio è «omogeneo», e perciò sottoponibile a trasformazioni che preservano contenuti o relazioni invarianti.[11] Ora, «l'estensione spaziale» [Weyl 1919, 5] costituisce lo sfondo dell'impresa della fisica, ma non la esaurisce, poiché la coscienza, tramite il «fare» (*Tun*) e il «patire» (*Leiden*), proietta sul mondo esterno concetti quali «variazione», «movimento», «divenire».

[10] Un'analoga chiarificazione in termini matematici delle condizioni soggettive dell'intuizione kantiana viene difesa da Cassirer [1910; 1981, in part. cap. 5].

[11] Weyl in effetti afferma che, attraverso il «postulato di relatività», il mondo viene posto come omogeneo [Weyl 1919, 129].

In questo modo, abbiamo inoltre un tempo cosmico che assume caratteri causali e, in generale, il «*nesso causale*» diviene la forma delle correlazioni del mondo reale sulla base del tempo.[12]

Tuttavia, quest'ultimo non può non essere soggetto a una ri-spazializzazione, se dobbiamo offrirne una qualche rappresentazione geometrica.[13] I singoli «ora» vengono rappresentati da «punti temporali», legati da una correlazione di ordine espressa tramite «linee di tempo» (*Zeitstrecke*). Il percorso che congiunge due punti-istanti *AB* contiene, conseguentemente, tutti i momenti che avvengono dopo *A* ma prima di *B*. Questo ci permette poi di valutare la congruenza degli intervalli temporali sulla base di un'omogeneità simile a quella spaziale: qualsiasi intervallo che soddisfi le condizioni di una certa «linea di tempo»[14] può essere trasportato idealmente in un'altra linea di tempo. Se ciò si verifica, il «contenuto esperienziale» (*Erlebnisgehalt*) sarà lo stesso. Nel caso specifico del tempo, però, per ottenere un criterio di uguaglianza occorre aggiungere una condizione preliminare sulla ciclicità dei processi: se si immagina di riportare indietro un determinato sistema isolato, esso dovrà ripercorrere la stessa successione degli stati precedente all'inversione. E questa è esattamente la definizione di «*orologio*» [Weyl 1919, 7].

Le relazioni di anteriorità-posteriorità e uguaglianza così definite costituiscono le condizioni di possibilità della misura. In effetti, si può misurare soltanto quando ciò che si quantifica è omogeneo, e quelle due relazioni o caratterizzano all'unisono tutti i punti temporali,

---

[12] Questa declinazione del concetto di causalità è piuttosto generale, ma in ottica trascendentale è del tutto giustificabile che sia così. A riguardo, si veda anche Weyl [1981, 60-85]. In termini più strettamente fisici, legati alla relatività, si faccia riferimento invece a Weyl [1919, 175-176, 265-237]. Per una discussione dello spaziotempo di Minkowski come caso speciale di una più generale struttura causale, rimando al già citato Torretti [1984, 123-129].

[13] Considerazioni analoghe si ritroveranno in Bergson [2004, 53-54].

[14] L'espressione originale del testo di Weyl è «*Zeitstrecke*». Considerando l'estrema generalità dell'introduzione di *Raum, Zeit, Materie*, traduco con «linea di tempo» e non con «linea di universo di tipo tempo». Si deve dunque tenere presente che qui Weyl non si stia riferendo soltanto allo spaziotempo di Minkowski, bensì alla costruzione del concetto metrico di tempo a partire dalla coscienza pura. Si veda più avanti nel testo.

oppure nessuno di essi. Analogamente ciò varrà per le linee di tempo, cioè per ogni coppia ordinata di punti, quantunque la misurazione sia significativa solo considerando tre punti. Se assumiamo pertanto che, dati A e B, con A che precede B, sia dato soltanto un punto C successivo tale che: $AC = t \cdot AB$, allora anche fra punti O, E e P vigerà la relazione: $OP = t \cdot OE$. In poche parole, la «relazione» t viene definita in termini di prolungamento della linea temporale a partire da due punti dati, in modo tale che possa essere verificata anche l'omogeneità degli intervalli di tempo. Algebricamente, si tratta semplicemente del fatto che, data un'unità di tempo implicante la distanza di due punti-istanti, un terzo punto-istante può risultarne come un multiplo reale.[15] Diviene inoltre possibile la sostituzione di t con altri t^*, cosicché «in ogni data linea unitaria OE viene prodotta, tramite (*), una *corrispondenza reversibile ed univoca tra i punti temporali* t *e i numeri* t» [Weyl 1919, 7].

Ora, l'intento di Weyl sarebbe mostrare che una teoria della relatività sia richiesta dal rapporto fra punti e linee di tempo – e in ciò naturalmente l'espressione «teoria della relatività» assume un significato molto ampio. Infatti, essa si dà soltanto in considerazione del fatto che vengano distinti un oggetto della misura, cioè il dato di un oggetto presente alla coscienza attraverso la sua esibizione individuale, e la sua presentazione concettuale. Ciò che si deve esibire si chiamerà «*sistema di coordinate*» [Weyl 1919, 8], mentre la definizione concettuale pertiene alle coordinate. Un sistema di coordinate è dato da una linea di tempo del tipo OE e da una unità di misura. Su questa base si definisce l'equivalenza di due sistemi di coordinate, seguendo il principio che non vi sia in tal caso alcuna proprietà che, riferita all'uno, non appartenga all'altro, contestualmente a una generale formula di trasformazione, del tipo: $t = at' + b$, con $a > 0$, e a e b costanti. A partire da qui, Weyl ricava anche il gruppo delle trasformazioni possibili [Weyl 1919, 8-9].[16]

---

[15] Perché ciò avvenga, è dimostrato da sviluppi posteriori dell'epistemologia di Weyl, esemplificati da un passo siffatto: «L'insieme quadridimensionale dei punti spaziotemporali è il campo in cui possono aver luogo coincidenze di eventi. Uno dei più importanti campi di questo tipo è il continuo dei numeri, che è aperto alla nostra libera costruzione» [Weyl 1981, 69]. Si veda anche Ryckman [2005, 134].

[16] Sarebbero le seguenti: 1) l'identità $t = t'$; 2) $t' = (1/a)t - b/a$; 3) dati $t = at' + b$, $t' = a't'' + b'$, si ha: $t = a^*t'' + b^*$, con $a^* = a \cdot a'$, $b^* = (ab') + b$ [Weyl 1919, 8-9].

Naturalmente, agli occhi di un fisico una spiegazione del genere deve sembrare bislacca – e non a caso suscitò scalpore ai tempi [Ryckman 2005, 115-116]. Ciò dipende dal ruolo fondativo che la filosofia vi gioca, poiché qui non si tratta di usare gli strumenti di quest'ultima per chiarificare i risultati che la scienza raggiunge autonomamente attraverso il suo metodo. Piuttosto, si vuole mostrare quali siano le condizioni di possibilità della conoscenza scientifica a partire dai fondamenti della coscienza, almeno per come quest'ultima è descritta dalla fenomenologia husserliana [Weyl 1981, 72-73; Ryckman 2005, 131-136]. Lo dimostra un passaggio inserito nell'edizione successiva del manuale:

> I numeri ci danno la possibilità di estrapolare dal continuo temporale, relativamente a una linea unitaria *OE*, singoli punti temporali in modo concettuale e pertanto oggettivo e pienamente esatto. Ma questa oggettivazione non addiviene all'intuizione completamente attraverso la disattivazione dell'io e della sua vita immediata; il sistema di coordinate, che si può mostrare soltanto attraverso un'azione individuale (e soltanto approssimativa), rimane un residuo necessario dell'annullamento dell'io (*Ich-Vernichtung*) [Weyl 1921, 7-8].

Mentre quindi Einstein si era già incamminato per la strada che lo avrebbe portato al concetto di arbitrarietà delle coordinate, Weyl insiste sul fatto che la pura libertà del matematico di descrivere il mondo fa i conti con un condizionamento soggettivo che viene poi annullato nello spaziotempo [Ryckman 2005, 132]. Il sistema di riferimento, benché sia definito logicamente nei termini delle triplette di punti e delle linee unitarie, è infatti legato a misurazioni e osservazioni specifiche, e soltanto le coordinate gli attribuiscono il grado di astrazione che gli è proprio.[17]

[17] Cfr. Giovanelli [2021]. Einstein, come noto, avrebbe poi rinforzato, in questo modo, le sue convinzioni circa lo statuto convenzionale degli assiomi geometrici [Einstein 1979, 207-234]. Matematicamente, la differenza risulta dal fatto che la nozione di invarianza di gauge, introdotta da Weyl, sia più restrittiva di quella di covarianza generale [Ryckman 2005, 160-166]: per Weyl, la misurabilità diretta di oggetti distanti attraverso regoli va infatti respinta [Hentschel 1990, 270-271]. In ultimo, faccio notare che la posizione di Weyl culminerà nell'idea che la metrica per ogni punto di una varietà sia *a priori*, in quanto identifica il carattere puramente infinitesimale

Questa singolare tensione fra elementi oggettivi, idealistici e residui soggettivi [De Bianchi 2020, 188] mostra così una via d'uscita dall'omologia forte di Minkowski. Se il coinvolgimento degli oggetti nell'orizzonte relativistico implica che la teoria della relatività non può essere soltanto una teoria dei punti-eventi, ma deve estendersi alle «forme di questo mondo», cioè spazio e tempo, e alle loro trasformazioni generali, il sistema di coordinate definisce localmente l'osservatore e le trasformazioni ci permettono di passare da una realtà all'altra. Possiamo così dire che la realtà dell'osservatore è in un certo senso la sua «*Umwelt*» [Fraser 1991, 354] e che lo spaziotempo costituisce piuttosto l'orizzonte di tutti gli osservatori possibili – cioè di tutte le *Umwelten*, la *Welt*. Tale orizzonte, però, non rappresenta nulla di assoluto, proprio per via della *Ich-Vernichtung*.

Lo schema che allego di seguito restituisce una visione complessiva di quanto rilevato finora:

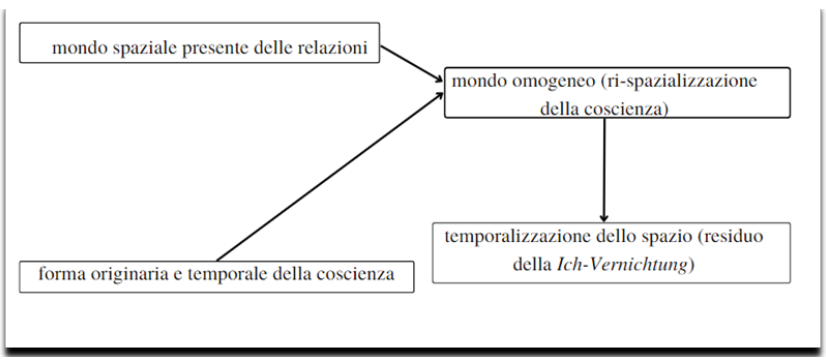


Fig . 3 – Schema raffigurante i passaggi della teoria dell'esperienza di Weyl. Come si vede, il monismo dello spaziotempo è escluso quale assunzione preliminare della teoria.

Eddington raggiunge un risultato paragonabile a questo, ma non identico. Nel famoso *Space, Time and Gravitation*, edito nel 1920 e già ristampato l'anno seguente, l'astronomo britannico sostiene un idealismo trascendentale per certi versi ancora più tenace di quello di Weyl.

dello spazio dell'intuizione, mentre il suo "orientamento" è *a posteriori*, dipendendo da distribuzioni casuali di materia ed energia [Ryckman 2005, 154-158].

Nell'ultimo capitolo del testo, intitolato significativamente *Sulla natura delle cose*, Eddington muove dalla considerazione che l'universo quadridimensionale corrisponde realmente al «mondo» esterno [Eddington 1971, 219]. D'altra parte, con ciò non viene assunta nessuna omologia in senso forte; al contrario, l'unica verità possibile nello spaziotempo relativistico è una *summa* di tutte le prospettive e perciò, *in abstracto*, la fisica descrive il mondo dal punto di vista di nessuno in particolare [Eddington 1971, 47-48]. Ciò comporta, tuttavia, che la realtà identificata a partire da un certo sistema di coordinate non costituisce una rappresentazione ingannevole da sacrificare sull'altare di un'immagine concorrente, sicché ogni descrizione conserva il suo valore.

Ci sono ora tre vie seguendo le quali si comprende l'inclinazione trascendentale di questa epistemologia e la sua differenza dalla teoria dell'esperienza di Weyl e dal realismo di Minkowski. L'una, che in realtà appare dopo nel testo del capitolo, è quella che caratterizza la differenza nel considerare i singoli sistemi di coordinate rispetto agli atti costitutivi della soggettività, in Weyl primari e in Eddington derivati [Ryckman 2005, 187]. Se in Weyl il sistema di coordinate è espressione degli atti intenzionali di una coscienza trascendentale di natura prevalentemente temporale, in Eddington si tratta più chiaramente di selezioni parziali discendenti da una logica di tipo strutturalista.[18] L'affermazione che il mondo sia quadridimensionale presuppone, in effetti, una qualche «relazione d'ordine», che nella teoria della relatività corrisponde alla nozione di «intervallo» [Eddington 1971, 235]. Più in generale, Eddington ritiene che anche altri oggetti relativistici, e in realtà le stesse equazioni della relatività, siano «semplicemente delle definizioni del modo in cui certi stati dell'universo […] si imprimono nelle nostre percezioni» [Eddington 1971, 239]; e che «la connessione fra l'analisi

[18] Si tenga presente, però, che la definizione di geometria del mondo è quantomeno affine: «Spazio di possibilità eidetiche costituenti l'unità di senso del mondo che contiene i particolari reali della fisica dei campi» [Ryckman 2005, 140]. In linea generale, anche l'idealismo di Weyl presuppone così che la realtà oggettiva vada costruita simbolicamente nei termini di relazioni facenti capo a invarianti, perché un rapporto diretto con l'oggettività spaziotemporale è impossibile [Hentschel 1990, 272-274; Bell & Korté 2016; De Bianchi 2020].

matematica e gli oggetti dell'esperienza viene stabilita normalmente non determinando che cosa sia la materia, ma dalle proprietà di certe combinazioni della materia» [Eddington 1971, 240]. In sintesi, i presupposti trascendentali sono ricavati da relazioni fisico-matematiche e poi riprodotti in certe relazioni fra le percezioni, non viceversa.

Eddington però non rinuncia contestualmente al mondo dell'intuizione. In questo modo, la geometria spaziotemporale diviene il prodotto di un'elaborazione complessa, radicata nel rapporto fra mente umana ed esperienza e costituente perciò una seconda linea trascendentale. Il punto di partenza dell'esperienza rimane infatti «la percezione immediata del mondo con un occhio solo»; il mondo bidimensionale che ne scaturisce viene poi integrato tridimensionalmente dal cervello, che elabora le informazioni provenienti dall'altro occhio. Questo punto di vista è però ancora statico, poiché abbraccia soltanto le posizioni possibili dell'osservatore. Non appena si consideri invece anche il moto di quest'ultimo, si deve aggiungere un'ulteriore dimensione [Eddington 1971, 49 *et passim*].

Infine, l'ultima versione presuppone che i principi di conservazione discendano dall'esigenza di «permanenza» veicolata dalla mente. Dall'imposizione di questi vincoli emergono per l'appunto i singoli punti di vista che osserviamo nella scelta di certi sistemi di riferimento, o più in generale, la preferenza a identificare nella materia l'autentico oggetto della fisica, anche se le strutture più affidabili e importanti sarebbero gli intervalli, i potenziali e le relazioni [Eddington 1971, 247]. Questo è un passo esemplificativo di Eddington al riguardo:

> Noi abbiamo un universo di eventi puntuali insieme con le loro relazioni dell'intervallo primarie. Da queste si può costruire matematicamente un numero illimitato di relazioni e di qualità più complicate, descriventi le varie caratteristiche dello stato dell'universo. Queste relazioni e qualità esistono in natura nello stesso senso in cui in una brughiera aperta esiste un numero illimitato di sentieri possibili. Ma la loro esistenza è, per così dire, latente, a meno che qualcuno dia un significato a un sentiero percorrendolo; e nella stessa maniera l'esistenza di una qualsiasi di tali qualità dell'universo acquista un significato superiore a quello delle altre, solo se una mente la sceglie riconoscendola. […]

> È troppo affermare che la ricerca da parte della mente di qualcosa di permanente ha creato il mondo della fisica? […] Tutte queste leggi di natura che sono state tessute in uno schema unificato (meccanica, gravitazione, elettrodinamica e ottica) hanno la loro origine non in uno speciale meccanismo della natura, ma nell'attività della mente. […] Dove la scienza è avanzata di più, la mente non ha fatto che riprendersi dalla natura ciò che la mente stessa aveva posto nella natura [Eddington 1971, mod., 248-252].

L'inflessione trascendentale di questa posizione è talmente evidente che avrebbe poco senso ricordare la celebre citazione kantiana [Kant 1787, B XVII-XVIII] circa il fatto che conosciamo delle cose soltanto ciò che poniamo in esse.[19]

Ora, anche se la posizione di Eddington non è fondata su basi filosofiche esplicite o del tutto coerenti,[20] è proprio per questo che essa è forse ancora più interessante di quella di Weyl. In un certo senso, essa deriva dalla situazione di fatto. Siamo propensi ad ammettere che la fisica debba porsi come obiettivo la comprensione oggettiva della realtà; per fare questo, essa deve sottostare sia al criterio di esternalità, secondo cui esiste un mondo esterno indipendente dal soggetto, sia al principio in ragione del quale una tale realtà esterna deve essere descritta dal punto di vista di nessuno in particolare. Ciononostante, sembra innegabile che i singoli osservatori siano latori di un'istanza determinatrice di secondo

[19] Va rilevato che, sorprendentemente, Eddington considera però le teorie quantistiche dell'epoca come oggettiviste o esternaliste, cioè non legate al «dispotismo della mente» e postulanti l'esistenza di una realtà indipendente [Eddington 1971, 249-250].

[20] Il riferimento diretto di Eddington sarebbe, in effetti, non una qualche forma di «idealismo soggettivo», bensì la metafisica razionalistica di Clifford di stampo cartesiano, che per certi versi aveva anticipato la relatività generale [Ryckman 2005, 190-191]. La «geometria del mondo» rappresenta, pertanto, un analogo «mind-stuff» dello spaziotempo e perciò il monismo oggettivistico dovrebbe essere rimpiazzato dal monismo idealista, laddove «mind» non equivale esattamente a «mente» o «coscienza» e «stuff» non rimanda a qualcosa di completamente materiale [Eddington 1929, 276; Ryckman 2005, 216-217]. Una tale tendenza, come ho suggerito, non è in ogni caso aliena allo strutturalismo cassireriano [Ryckman 2005, 187-188]. Su queste basi, Hentschel aveva preferito parlare di Eddington come di un «caso speciale», sebbene non avesse mancato di sottolineare che la sua interpretazione potesse essere gettata nel calderone soggettivistico-idealistico [Hentschel 1990, 473-480].

grado che, in realtà, dal punto di vista di una teoria dell'esperienza, è primaria. Le interpretazioni di Weyl o di Eddington, legate a ipotesi sulla formazione soggettiva della realtà locale dei sistemi di coordinate [Ryckman 2005, 136-144] e persino a considerazioni sull'influenza della mente *tout court* sulla realtà, offrono così il destro per introdurre la discussione più recente sul tema, al crocevia fra fisica e neuroscienze.

4. Località e neuroscienze

In ambito neuroscientifico è sempre più frequente trovare pubblicazioni in cui vi sia almeno una sezione o un capitolo dedicati alla teoria della relatività. Generalizzando un po', l'idea è che se il cervello è in grado di elaborare informazioni di tipo visivo, acustico e così via, allora è necessario prendere in considerazione le teorie fisiche che descrivono queste informazioni ed effettuare un'analisi comparativa e integrativa. Di conseguenza, il mondo dell'osservatore può essere studiato soltanto all'intersezione fra le proprietà del cervello e quelle della realtà fisica. In questo paragrafo esaminerò quindi alcuni spunti provenienti dalle neuroscienze e dalla filosofia della fisica. Cominciamo da quest'ultima.

In un libro dedicato al concetto di tempo, Mauro Dorato ha passato in rassegna una serie di alternative per la rappresentazione della realtà locale dell'osservatore. Il modello che, a suo avviso, si accorda maggiormente con l'esperienza è quello del presente conico. In linea teorica, dal punto di vista puramente fisico, abbiamo visto che possiamo costruire rappresentazioni causalmente coerenti del mondo attraverso i coni di luce: in questo modo, la determinazione della simultaneità viene fissata in base all'unità di misura della velocità della luce, cioè nell'ottica del rapporto 300 000 km/s. Tuttavia, la nostra percezione non può spingersi così lontano e, anzi, le stime del presente conico sembrano addirittura ottimistiche.[21] Il modello geometrico viene comunque costruito in questo modo. Attestato che l'intervallo minimo per la distinzione di segnali luminosi sia 30 millisec. per il cervello umano lo spazio di simultaneità sarà uguale a: $(3 \times 10^5) \times (3 \times 10^{-2}) = 9 \times 10^3$ km, cioè 9000 km. Si può così disegnare la seguente figura:

[21] Benini fissa l'orizzonte di simultaneità a 10^{-15} m [Benini 2017, 55].

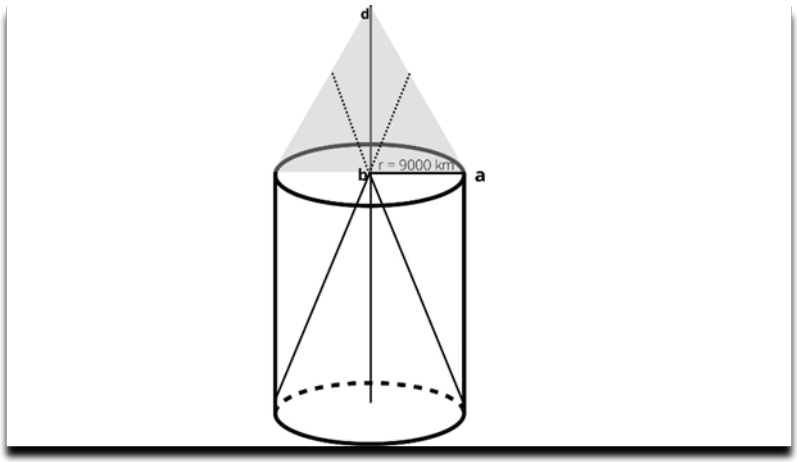


Fig . 4 – Il presente conico [Dorato 2013, 58].

Se *d* è un evento sulla nostra linea di universo e *a* un evento che accade a 9000 km di distanza dal nostro corpo, percepiremo *a* e *d* simultaneamente. Per esempio, un evento che accadesse a New York, giudicato da Roma, sarebbe ancora simultaneo – la distanza è 6889 km. Tuttavia, lo sarebbe perché il nostro cervello non riuscirebbe a percepire i 22 millisec. necessari alla luce per compiere il viaggio [Rovelli 2017, 41-49]. Come si vede, quindi, anche dal punto di vista della riflessione fisica il realismo del mondo spaziotemporale deve scendere a patti con le condizioni soggettive, almeno *lato sensu*, della conoscenza. E così possiamo passare alle neuroscienze.[22]

Stando a quello che sappiamo, il cervello è sia una vera e propria macchina del tempo, ragion per cui l'identificazione fenomenologica della coscienza come forma originaria del tempo è stata confermata sul piano scientifico, sia una macchina che in realtà muove dalla spazializzazione (tempo compreso). Si possono infatti rinvenire, da un

[22] Ci si potrebbe chiedere se una certa riduzione della mente o dell'intelletto al cervello sia compatibile con un programma di tipo trascendentale. Stando a quanto dice Cassirer di Schopenhauer, e prescindendo dalla metafisica della volontà di quest'ultimo, sembrerebbe di sì [Cassirer 1955, 521-522]. Ciò vale almeno nel senso in cui anche per le neuroscienze contemporanee risulta il principio secondo cui tolto il cervello è rimossa anche la realtà spaziotemporale e l'oggettività in genere.

lato, le testimonianze di un neurochirurgo come Arnaldo Benini, il quale ha argomentato che le alterazioni patologiche del cervello suggeriscono che, in condizioni normali, il tempo costituisce la forma della nostra esperienza [Benini 2017, 17 *et passim*]. Dall'altro, il neuroscienziato Dean Buonomano, che ha adoperato l'analogia sopraccitata con la macchina del tempo, ha messo in rilievo che il cervello comincia spazializzando il tempo. Ciò sarebbe dimostrato dall'incidenza delle distanze spaziali in alcuni esperimenti pianificati per la valutazione degli intervalli temporali, secondo il cosiddetto «kappa effect» [Casasanto 2010]. Come spiegare questa apparente contraddizione?

Dal punto di vista fisiologico, l'attivazione dei neuroni dell'ippocampo costituisce lo sfondo cerebrale della comprensione del tempo. Il coinvolgimento di quest'area indica così immediatamente la natura spaziale del fenomeno. L'integrazione di memoria e navigazione spaziale comporta inoltre che la spazializzazione si apprende in rapporto all'esperienza, di modo che se siamo ora tentati d'identificare il mondo con l'*a priori* spaziale, almeno non possiamo pensarvi come a un'immagine preconfezionata o ereditata geneticamente. Al contrario, per *a priori* dobbiamo qui intendere la capacità soggettiva di formare delle mappe [Kandel 2017, 315]. Queste ultime sono quindi adattabili alle circostanze e le loro coordinate non hanno un significato assoluto, un po' come accade per la relatività.

Buonomano riferisce ancora di una serie di occorrenze che rendono plausibile l'ipotesi che il tempo entri a far parte delle mappe tramite l'inclusione del concetto di movimento. In primo luogo, i bambini imparano prima a gestire problemi riguardanti il concetto di velocità e poi quello di tempo. In secondo luogo, le metafore spaziali nel linguaggio sono prevalenti rispetto a quelle temporali, segno che il tempo è un concetto derivato o emergente rispetto a quello di spazio [Buonomano 2018, 214-231]. In terzo luogo, se a livello cerebrale pare sussistere un substrato corticale che incorpora i diversi aspetti della definizione di grandezza, cioè di spazio, tempo e numero [Bueti & Walsh 2009], e che sembra funzionare in buona parte indipendentemente dalle vie di elaborazione del linguaggio [Vallortigara & Panciera 2014], è proprio il concetto di movimento a costituire l'elemento decisivo per l'emergenza del tempo. Infatti, quando la comparazione degli intervalli temporali

non riguarda più singoli eventi spaziali (per esempio punti sullo schermo) ma si rivolge alla valutazione di traiettorie dinamiche, si attiva la corteccia supplementare motoria [Coull *et al.* 2015].

Se recuperiamo lo schema di Weyl del paragrafo precedente, possiamo pertanto renderlo più lineare nel modo seguente:

> mondo omogeneo (spazializzazione del tempo) ⟹ capacità di creare mappe (sistemi di coordinate) ⟹ emergenza definitiva del tempo tramite l'integrazione del movimento.

Sembra strano, di conseguenza, ritrovarsi spaesati di fronte allo spaziotempo di Minkowski. Rilevano però due aspetti. In primo luogo, se la spazializzazione è operata dalla mente o dal cervello, non può essere definita in termini oggettivistici. In secondo luogo, all'interno del «mondo in sé», il tempo non costituisce una qualità emergente: esso, come abbiamo visto, è semplicemente coinvolto *ab origine* nella definizione della struttura causale dello spaziotempo. È possibile, dunque, che se, dal punto di vista ontogenetico, l'*a priori* della coscienza diventi temporale nel corso degli anni, una volta consolidato il passaggio risulti complesso rappresentarsi un mondo senza coordinate spaziotemporali ordinarie.[23]

Se si pensa al mondo di un fotone, per esempio, non abbiamo né passaggio di tempo né spazio – tutti gli intervalli si riducono a *0* sulla linea d'universo del raggio di luce [Fraser 1991, 229-230]. Anche altre testimonianze procedono nella direzione di questa difficoltà. Eddington aveva sottolineato che il «mind-stuff» non è esteso nello spazio e nel tempo [Eddington 1929, 277]. Maudlin ha scritto inoltre che non c'è bisogno di coinvolgere la velocità per ricavare le definizioni degli intervalli nello spaziotempo [Maudlin 2012, 75], sicché mancherebbe la base, nella fisica relativistica, per la formazione della "versione mentale" del concetto di tempo. Come si potrebbe, sembra dunque legittimo

[23] Segnalo che uno dei modi di risolvere la questione, oggi, è coniugare l'approccio fisico e quello neuroscientifico, in modo da concepire il tempo come una struttura emergente a più livelli, partendo da una realtà fisica fondamentale di tipo processuale, per poi giungere, attraverso varie mediazioni, al tempo lineare della coscienza [Buonomano & Rovelli 2021].

chiedersi, accordare tutto ciò con la natura della nostra mente? Una risposta plausibile, anche se negativa, proviene da Feynman: «Quando […] ci muoviamo ad alta velocità, il nostro cervello non ricalcola immediatamente le coordinate spaziali e il tempo, perché non abbiamo esperienza effettiva di moto a velocità prossime a quelle della luce, per renderci conto del fatto che anche il tempo e lo spazio sono della stessa natura» [Feynman 2004, 147].

In ultima analisi, le condizioni soggettive per la definizione della realtà fisica sembrano inaggirabili sotto un duplice aspetto. Per un verso, ci consentono di comprendere meglio, comparativamente, le caratteristiche del «mondo in sé» dei fisici; per l'altro, in virtù della differenza che così si ricava fra quest'ultimo e il mondo dell'osservatore, non si può dismettere il ruolo determinante svolto dal cervello nell'elaborazione della percezione e così nell'esperienza di un osservatore. L'importanza della mente, in questo doppio senso, si conserva così almeno per il concetto fisico di mondo locale.

Bibliografia

Barone. V. [2013], *L'ordine del mondo. Le simmetrie in fisica da Aristotele a Higgs*, Torino, Bollati Boringhieri.

Barone, V., Giorello, G. [2016], *La matematica della natura. Raccontare la matematica*, Bologna, il Mulino.

Bell, J.L., Korté, H. [2016], Hermann Weyl, in: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/weyl/ (ultima verifica: 29.08.2022)

Benini, A. [2017], *Neurobiologia del tempo*, Milano, Cortina.

Bergson, H. [2004], *Durata e simultaneità. A proposito della teoria di Einstein e altri testi sulla teoria della relatività* (1923), tr. it. di F. Polidori, Milano, Cortina.

Bueti D., Walsh, V. [2009], The parietal cortex and the representation of time, space, number and other magnitudes, in: *Phil. Trans. R. Soc. B* 2009 364, 1831-1840.

Buonomano, D. [2018], *Il tuo cervello è una macchina del tempo. Neuroscienze e fisica del tempo*, tr. it. di E. Griseri, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 2017).

Buonomano, D., Rovelli, C. [forthcoming], Bridging the neuroscience and physics of time, preprint, in: R. Lestienne, P. Harris (eds.), *Time and Science*, Singapore, World Scientific.

Casasanto, D. [2010], Space for Thinking, in: V. Evans, P. Chilton (eds.), *Language, Cognition, and Space: State of the Art and New Directions*, London, Equinox Publishing, 453-478.

Cassirer, E. [1910], *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, Cassirer.

Cassirer, E. [1955], *Storia della filosofia moderna. III: Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, tr. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi (ed. or. 1920).

Cassirer, E. [1981], *La teoria della relatività di Einstein. Considerazioni gnoseologiche*, ed. it. a cura di G. Raio, Roma, Newton Compton (ed. or. 1921).

Coull, J.T., Charras, P., Donadieu, M., Droit-Volet, S., Vidal, F. [2015], SMA selectively codes the active accumulation of temporal, not spatial, magnitude, in: *Journal of Cognitive Neuroscience* 27 (11), 2281-2298.

De Bianchi, S. [2020], Weyl's *Raum-Zeit-Materie* and the philosophy of science, in: S. De Bianchi, C. Kiefer (eds.), *One Hundred Years of Gauge Theory. Past, Present and Future Perspectives*, Cham, Springer, 185-196.

Dorato, M. [2013], *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Roma, Carocci.

Eddington, A.S. [1923], *The Mathematical Theory of Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Eddington, A.S. [1929], *The Nature of the Physical World*, London *et al*., Cambridge University Press.

Eddington, A.S. [1971], *Spazio, tempo e gravitazione. La teoria della relatività generale*, tr. it. di L. Bianchi, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1920).

Einstein, A. [1979], *Autobiografia scientifica*, ed. it. a cura di A. Gamba, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1948).

Einstein, A. [2001], *Sull'elettrodinamica dei corpi in movimento*, in: J. Stachel (a cura di), *L'anno memorabile di Einstein. Cinque scritti che hanno rivoluzionato la fisica del Novecento*, tr. it. di E. Ioli, Bari, Dedalo (ed. or. 1905).

Einstein, A. [2011], *Relatività. Esposizione divulgativa*, ed. it. a cura di B. Cermignani, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1916).

Feynman, R. [2004], *Sei pezzi meno facili*, tr. it. di G. Rigamonti, Milano, Adelphi (ed. or. 1963).

Fraser, J.T. [1991], *Il tempo: una presenza sconosciuta*, tr. it. di L. Cornalba, Milano, Feltrinelli.

Friedman, M. [1983], *Foundations of Space-Time Theories. Relativistic Physics and Philosophy of Science*, Princeton/Guildford, Princeton University Press.

Giovanelli, M. [2021], Nothing but coincidences: The point-coincidence and Einstein's struggle with the meaning of coordinates in physics, in: *European Journal for Philosophy of Science* 11 (45), 1-64.

Hentschel, K. [1990], *Interpretationen und Fehlinterpretationen der speziellen und der allgemeinen Relativitätstheorie durch Zeitgenossen Albert Einsteins*, Basel *et al*., Birkhäuser.

Hentschke, R., Hölbling, C. [2020], *A Short Course in General Relativity and Cosmology*, Cham, Springer.

Huggett, N. [2010], *Everywhere and Everywhen*, Oxford/New York, Oxford University Press.

Kandel, E. [2017], *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, tr. it. di G. Olivero, Torino, Codice (ed. or. 2006).

Kant, I. [1787[2]], *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/New York, De Gruyter, vol. III. https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa03/ (ultima verifica: 29.08.2022)

Lehmkuhl, D. [2014], Why Einstein did not believe that general relativity geometrizes gravity, in: *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 46, 316-326.

Maudlin, T. [2012], *Philosophy of Physics. Space and Time*, Princeton, Princeton University Press.

Minkowski, H. [1909], Raum und Zeit, in: *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 18 (I), 75-88.

Penrose, R. [2005], *La strada che porta alla realtà*, tr. it. di E. Diana, Milano, Rizzoli (ed. or. 2004).

Rovelli, C. [2017], *L'ordine del tempo*, Milano, Adelphi.

Rovelli, C. [2021], *Relatività generale*, tr. it. di P. Frisoni, Milano, Adelphi.

Ryckman, T. [2005], *The Reign of Relativity. Philosophy in Physics 1915-1925*, Oxford/New York, Oxford University Press.

Torretti, R. [1984], *Relativity and Geometry*, Oxford et. al., Birkhauser.

Vallortigara, G., Panciera, N. [2014], *Cervelli che contano*, Milano, Adelphi.

Weyl, H. [1918]. *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, Leipzig, Weit & Co.

Weyl, H. [1919], *Raum, Zeit, Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie*, 3ª ed., Berlin, Springer.

Weyl, H. [1921], *Raum, Zeit, Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie*, 4ª ed., Berlin/Heidelberg, Springer.

Weyl, H. [1981], *Il mondo aperto*, tr. it. di E. Moriconi, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1932).

The Local World: How the Observer Experiences the World in Light of Relativistic Physics and Neuroscience

Keywords

transcendental philosophy of physics; spacetime; neuroscience; observers; local world

Abstract

In this paper, I have defended a transcendental interpretation of the concept of «world» in relativity theory. I have shown that despite the objectification implied by the unification of space and time (section one), subjective conditions are still relevant for the construction of spacetime. Therefore, I have tackled Weyl's and Eddington's interpretations of relativity in the second section. Weyl, influenced by Husserl, endorsed the vision that local reality is built via the temporal form of consciousness. Although with less famous philosophical references, Eddington peculiarly sided with idealistic trends. He defined the physical world as the description of events or objects from the standpoint of no one in particular. Therefore, world-geometry, that is, spacetime diagrams and the geometry adopted in relativity, is conceived regardless of its actualizations. However, it turned out that the mind imposes its demands (such as permanence or contiguity) on the physical world and that measurements set up particular conditions. Finally, I have tried to revise these statements in light of the contemporary debate in the philosophy of physics and neuroscience. I have shown that the world, conceived of as local reality, should be studied by combining assumptions on the nature of the mind or brain with the physical properties of signals.

Luigi Laino
Docente a contratto per "Teorie della relazione mente-corpo", Università della Basilicata, Italia
E-mail: luigi.laino@unibas.it

Alain Beaulieu

THE ROLE OF POINCARÉ'S STUDY OF THE CELESTIAL MECHANICS IN THE DEVELOPMENT OF DELEUZE AND GUATTARI'S CHAOSMOLOGICAL THINKING

Table of Contents: *1. Introduction; 2. Deleuze and Guattari's chaosmos and Poincaré's three-body problem; 3. Resonance between a physical chaosmos and a mental chaosmos; 4. The notion of "problem" within a chaosmological framework; 5. Conclusion: from conventional cosmology to nomadic chaosmology.*

1. Introduction

Deleuze and Guattari were attentive to the development of scientific theories in cosmology. Their numerous references in the field show that they had a real interest and made an extensive research of a wide spectrum of cosmological works. This acute reading enabled them, for instance, to identify key notions in cosmological scientific theories and integrate them in their thinking, or to distinguish standard and non-standard theories in cosmology. They were also on the lookout for "minoritary" discourses in cosmology that are not established or simply in the margins of the standard cosmological model. Deleuze and Guattari proceed intuitively in their reading of scientific theories, and this is especially true of their relationship with scientific cosmology. More precisely, they can consider a scientific notion as philosophically valid even if its scientific validity has not been empirically confirmed. They often extract one aspect of a scientific theory that become useful to their own philosophical theories, sometimes by giving it a new and unexpected twist. This creative act of interpretation is in line with the overall methodology used in their philosophical work where an original thinker or concept often becomes barely recognizable. Moreover, Deleuze and Guattari never spend time describing the historical

context or novelty of scientific theories, and they never expose in details cosmological theories they are using. Their laboratory is not a conventional one as they are experimenting with scientific notions.

What is lost by this intuitive, fragmentary and creative reading is gained in the myriad of interconnections it allows with non-scientific fields such as ontology, arts or ethics. Science remains omnipresent in the work of Deleuze and Guattari, but their aim is not primarily scientific. They do not create new scientific theories and they are certainly not proposing empirical experiments to validate existing scientific theories. Their motivation and ambition remain purely philosophical. As far as cosmology is concerned, their interest is clearly turned to theoretical physics, that is to say observational cosmology has none to very little place in their thinking. From Deleuze and Guattari's philosophical standpoint, empirical evidences are secondary in the sense that they do not show much concern for factual astronomical questions, including those which might support some aspects of their "chaosmology", such as the chaotic rotation of Saturn's moon Hyperion, the real probability for Mercury and Venus to collide, the role played by chaos in galaxy formation, and so on. In their solo and collaborative works, they value instead speculative theories in scientific cosmology (world's energy regeneration, universe born of quantum fluctuations, cosmic fractals, and so on) and explore how some elements of these theories might resonate with non-scientific planes. Doing so, Deleuze and Guattari give to thinking a cosmological impulse or tonality that is dispersed throughout their work.

Relatively few commentaries are touching specifically upon "Deleuze, Guattari and cosmology" [Plotnitsky 2006; Falb 2013; Beaulieu 2016 – more sporadically or indirectly, see also: Massumi 1993; DeLanda 2002; de Beistegui 2004; Bell 2006; DeLanda 2010; Olkowski 2012; Plotnitsky 2012; Protevi 2013]. These contributions are rather cursory and do not offer extensive analysis of Deleuze and Guattari's thinking in relation with scientific cosmology, although they have prepared the ground for a deeper examination of Deleuze and Guattari's chaosmological sensitivity.

Deleuze and Guattari show a true sensibility to cosmological questioning, and to cosmological science in particular. They do

not master all of the intellectual tools necessary to grasp the recent advancement in scientific cosmology in their minute details. However, they are well aware of some of the newly developed cosmological theories of their time, including alternative models to the Big Bang such as quantum cosmology which explores, among other things, the role of virtual particles in the origin and development of the universe. Deleuze and Guattari are also interested in possible applications of scientific discoveries on the evolution of the universe, such as the fractals or the thermodynamics of expansion. They quotes scientists who worked in the area of theoretical physics and astrophysics, such as Roland Omnès on the collapsing stars turning into a black holes [Deleuze & Guattari 1987, 521, n. 1], Jean-Pierre Luminet on the cosmic horizon [Deleuze & Guattari 1994, 220 n. 2] and Ilya Prigogine (who dedicated about ten years of his research to cosmological issues) in relation with virtual particles [Deleuze & Guattari 1994, 118, 225, n. 1] and chaos [Deleuze & Guattari 1994, 206, 233, n. 7]. In some cases, they refer to – or make creative use of – cosmological theories without explicitly quoting their authors, as in the case of Henri Poincaré.

In what follows, the paper discusses some of the connections between Deleuze and Guattari's thinking and Poincaré's scientific theories in celestial mechanics, with regard to chaos theory, orbital resonance, fractals theories, and the notion of problem in science and philosophy.

2. Deleuze and Guattari's chaosmos and Poincaré's three-body problem

The notion of "chaosmos" [Deleuze 1994, 57, 199, 219, 299; Deleuze & Guattari 1987, 6, 313; Deleuze & Guattari 1994, 204-208], which combines "cosmos" and "chaos", is emblematic of the hybrid mixtures or "fuzzy aggregates" that are present in Deleuze and Guattari's work. It is borrowed from James Joyce's *Finnegans Wake* where it appears as a hapax [Joyce 1966, 118]. Deleuze might have encountered the notion while reading Umberto Eco's interpretation of Joyce's "chaosmos" in the final chapter of *L'Œuvre ouverte* [Eco 1965; English version of that chapter: Eco 1989]. It is plausible to think that Eco was un intercessor

between Joyce and Deleuze if we consider that, in *Difference and Repetition* [1994, 313, n. 23], Deleuze refers to Eco's book where Joyce's chaosmos is discussed. That said, both Joyce's *Finnegans Wake* and Eco's *L'Œuvre ouverte* are referenced in Deleuze's *Difference and Repetition*. And Deleuze was also a good reader of Joyce, who is an important figure in his work. In any event, the appropriation by Deleuze and Guattari of Joyce's notion of chaosmos is not a mere iteration, but rather a differential repetition. Already in *Difference and Repetition*, Deleuze gives to Joyce's chaosmos a new twist informed by the theories of complex systems – although Eco opened a similar perspective in *L'Œuvre ouverte*. Joyce might have anticipated the coming of fractal and chaos theories as he was forging the neologism, or perhaps he heard about the work of the famous French mathematician Henri Poincaré as he was writing *Finnegans Wake* in Paris in the 1920s and 1930s.

In his seminal treaty entitled *Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique* [Poincaré 1890], translated in English as *The Three-Body Problem and the Equations of Dynamics* [Poincaré 2017], Poincaré introduced nothing less than chaos in science by developing a groundbreaking theory of nonlinear dynamical systems [Diacu & Holmes 1996; Barrow-Green 1997]. By using mathematical tools, Poincaré successfully "solved" for the very first time the highly complex problem of gravitational interactions between three celestial bodies inherited from the Newtonian mechanics. The word "solved" is in quotation marks because the solution of the three-body problem is such that there is no determined and unique solution. Poincaré demonstrated that the three-body problem is impossible to solve. Mathematically, it is not integrable. Concretely, Poincaré showed that one cannot predict with certainty the exact location of a planet (or more generally a celestial body) interacting with two others. In other words, there is no determined location at time *t* or no function that would predict precisely a unique location in the future; there is instead a series of possible states that can be represented in a "phase state" or "phase space". A phase space is a two-dimension representation, or a mapping out, of the motion of a body which is moving in three dimensions by following a series of possible trajectories, each of these trajectories being determined by various initial conditions. In the case of chaotic systems,

these possible trajectories are shaping a set of curves which are drawing a fractal object (later theorized by Mandelbrot in the path of Poincaré). In chaos theory, the phase space allows a visualization of the fractal attractor that is orchestrating the trajectories of the chaotic system. Poincaré's pioneering work on the mathematics of complex dynamic systems is using the phase space. He did not benefit from the necessary technological advancements, namely computer modeling, that would have allowed him to actually see and describe fractal attractors, but his outstanding mathematical skills rightly confirmed that the location of the three interacting celestial objects cannot be predicted with certainty since they are following possible trajectories, more so in a distant future. Their possible trajectories are shaping a curve which correspond to the solution of the three-body problem.

Poincaré's discovery contributed to break with Pierre-Simon Laplace's optimism regarding the celestial mechanics. Deleuze and Guattari [1994, 129, 206] seem to be pointing out implicitly to Poincaré when they posit the "constitution of a chaosmos internal to modern science" against Laplace's "God". In the 18th century, Laplace imagined a supreme intelligence potentially able to determine the location at any given time in the whole universe of any entity, from tiny atoms to planets, as long as initial conditions are provided. In Laplace's words:

> We may regard the present state of the universe as the effect of its past and the cause of its future. An intellect which at a certain moment would know all forces that set nature in motion, and all positions of all items of which nature is composed, if this intellect were also vast enough to submit these data to analysis, it would embrace in a single formula the movements of the greatest bodies of the universe and those of the tiniest atom; for such an intellect nothing would be uncertain and the future just like the past would be present before its eyes [Laplace 1951, 4].

In the context of the "three-body problem", where celestial movements of planets are studied, the effect of general relativity – developed by Einstein a few decades after Poincaré's work on the three-body problem – can be neglected as the velocity of planets in the solar system is small compared to the speed of light, and the gravitational field is

weak compared, for instance, to black holes. It is only in the 1990s that the "n-body problem" found its solution [Wang 1991], including for systems subjected to general relativity. The solution to the "n-body" problem involves a considerable higher level of mathematical difficulty. Poincaré's solution to the three-body problem was already a major step in understanding the dynamics of complex gravitational systems.

What Poincaré discovered is the extreme sensitivity of complex systems to their initial conditions. In other words, a small domain of initial conditions does not generate a convergence of series toward quasi-periodic solutions. Complex systems are unstable and non-periodic, they challenge determinism. A slight imprecision in the determination of the position, mass or velocity of a planet will multiply exponentially the error in predicting its exact trajectory and future coordinates at time *t*. Empirically, the degree of precision in the measurement of complex parameters can never be adequate (similar to measuring a coastline by using always smaller rulers), and so predictions reach a limit at a certain point and eventually the level of certainty reaches "0%". Poincaré proved it mathematically by studying the three-body problem for which the classical Newtonian mechanics provides no satisfying answer.

The mapping of the phase space, which allows a visual representation of all possible states of a system, and which can shape a fractal in the case of deterministic chaotic systems, is impossible to do by hand. Poincaré did not have access to the required computational tools to figure out fractals (Edward N. Lorenz and Benoit Mandelbrot will in the 1960s and 1970s) and strange attractors (introduced in the 1970s by scientists like David Ruelle, Floris Takens and Michel Hénon). Also, Poincaré associated his solution of the three-body problem neither to chaos nor to the extreme sensitivity of complex systems to initial conditions. However, his theory is clearly pointing out in these directions, which will become more obvious in the 1960s and 1970s with the development of chaos and fractal theories. This is why Mandelbrot considered Poincaré «the first student of fractal ('strange') attractors» [Mandelbrot 1982, 414; Duffy 2013, 30]. From a much broader historical perspective that goes back to the pre-Socratics, Anaxagoras is seen by some as a distant precursor of Poincaré and fractal theories [Grujić 2001]. Indeed, Anaxagoras presented an alternative view to Democritus' conception

of the indivisible atoms by considering that matter can be divided *ad infinitum*. Each material part of matter contains replicas of everything else or, as Anaxagoras famously said: "In all things there is a portion of everything".

In the late 1980s and early 1990s, thanks to the advancements in computer technology, observations confirmed Poincaré's theoretical views regarding the instability of the solar system. Indeed, orbital eccentricities of planets were studied by astronomers and engineers [Sussman & Wisdom 1988; 1992; Laskar 1989; 1990; 1992; Laskar & Froeschlé 1991] who showed that various types of perturbation such as gravitational fields, variation of masses, flattening of the planets, velocity, orbital resonances, and so on, are influencing the trajectories of planets. These variations, even if very small, are enough to make of the Solar system's motion a non-periodic and chaotic system. The instability is especially significant for the inner planets (Mercury, Venus, Earth, Mars; also known as "telluric" or "rocky planets"). Jacques Laskar, who is one of the leaders in the study of the instability of the Solar system, writes:

> This does not mean that after such a short timespan we will see catastrophic events such as a crossing of the orbits of Venus and Earth; but the traditional tools of quantitative celestial mechanics (numerical integrations or analytical theories), which aim at unique solutions from given initial conditions, will fail to predict such events [Laskar 1989, 237].

The trajectories of planets remain stable and predictable for the next 10 million years or so from now, and the prediction becomes probabilistic between circa 10 and 100 million years from now. However, in about 100 million years from now «a perturbation as small as 10^{-10} of the initial conditions will lead to 100% discrepancy after» [Laskar 1989, 238]. Rest assured, the risk of a collision between the Earth and one of our neighbor planets (Venus and Mars) remains "0" for the next 100 billion years! There is a zone of clearance on each side of the Earth which might indicate that such collision between the Earth and another planet (or other planets) occurred at an earlier stage of the Solar system. It is worth noting that, not only the exact location of the Earth in a distant

future cannot be predicted, but its precise trajectory in a remote past cannot be determined either. As for the outer planets of the solar system (Jupiter and on, also known as the "Jovian planets" or "gas planets"), their trajectories remain relatively stable, at least more stable than the inner planets, and there is no planetary collision in the forecast there!... However, the trajectories of Mercury and Venus are more unstable and the risk of them colliding at some point in a distant future is real.

Orbital resonance is another factor to consider in order to explain the exponential divergence in the prediction of the trajectories of celestial bodies. These resonances generate periodic disturbance by amplifying the small fluctuations of the initial conditions. For instance, an asteroid has a 2/5 orbital resonance with Jupiter if it takes Jupiter two orbits around the Sun and the asteroid five orbits around the Sun for Jupiter and the asteroid to be again at the closest from each other. The mass of Jupiter will repetitively disrupt the movement of the asteroids affected by the resonance. Today, the notion of resonance is used in various fields of mechanics to study the frequency of different systems. The philosopher and physicist Pierre-Simon Laplace (1749-1827) was the first to study orbital resonances.

3. Resonance between a physical chaosmos and a mental chaosmos

Deleuze makes a significant use of the notion of "resonance", for instance in *Difference and Repetition* in reference to Simondon's conception of internal resonance series which, although disparate, «maintains as a condition the requirement of resemblance between series» [1994, 318, n. 25]. Still in *Difference and Repetition*, in reference this time to Gombrowicz' book *Cosmos* which «outlines a theory of disparate series, their resonance and of chaos» [1994, 318, n. 26]. *A Thousand Plateaus* calls attention to Simondon's «phenomena of resonance between different orders of magnitude» [Deleuze & Guattari 1987, 522, n. 17]. In *What is Philosophy?*, the philosophical concept is said to be the «chaoid state par excellence» that «refers back to a chaos rendered consistent» [Deleuze & Guattari 1994: 208], and the philosophical concept gains its consistency when it «freely enter[s] into relationships of nondiscursive resonance» [Deleuze & Guattari 1994, 23]. There is no

reference to Laplace's orbital resonance in Deleuze and Guattari's work, but clear connections can be found between their notion of resonance and the deterministic chaos, or the chaosmos, envisioned by Poincaré.

That said, the chaotic motions of planets in the Solar system, which is an empirical fact, plays no explicit role in Deleuze and Guattari's work. Neither does the dissipative processes in galaxy formation and galaxy evolution, whose dynamics prove to be equally chaotic [Contopoulos 2002]. In all likelihood, Deleuze and Guattari did not find appealing empirical evidences and their concepts call for an imaginative experimentation rather than an experimental validation. Using the divergent trajectories of planets and galaxies to support the existence of a "chaosmos" would be reductionist for Deleuze and Guattari. It would be too philosophically simplistic to turn the complexity seized by science into a universal principle. For Deleuze and Guattari, the challenge is not merely to find out if, and under which circumstances, deterministic chaos does exist; this is what astronomers and astrophysicists interested in deterministic chaos are investigating on. Rather, Deleuze and Guattari's chaosmic philosophy aims at exploring how the following three facets of reality can coexist in a hybrid universe: (1) deterministic chaos (or the chaos rendered consistent by a function, a concept or a block of sensation), (2) random chaos or chaos as disorder (or the virtual field where all possible forms are created and annihilated almost instantaneously), and (3) the classical causality (or the simple cause-effect relationship in everyday life that shall not be considered as a mere illusion).

There is perhaps a more generic reason why Deleuze and Guattari did not consider the scientifically confirmed chaotic movements of celestial objects as paradigmatic for their conception of the chaosmos. This other reason has to do, this time, with the Nietzschean call to remain faithful to the Earth. Reducing the chaosmos to a heavenly fact fails to consider that the surface of the Earth, the Earth's territories and the Earth's creatures are themselves geodynamic and intensive. Moreover, the existence of a physical chaosmos in outer space, beyond the earth's atmosphere, shall not obliterate the existence of a «mental chaosmos» [Deleuze & Guattari 1994, 208; Guattari 1992]. For Deleuze and Guattari, the physical or astronomical chaosmos finds a resonance

at an immaterial level of reality since their philosophical chaosmos involves elements, such as imperceptible becomings, invisible affects, virtualities, and so on, which escape the most accurate scientific devices while being part of reality. In other words, a chaosmological imagination, far more than astronomical facts, is entailed in Deleuze and Guattari's thinking.

4. The notion of "problem" within a chaosmological framework

Deleuze and Guattari refer directly neither to Poincaré nor to Poincaré's three-body problem applied to celestial objects. Oddly enough, though, *A Thousand Plateaus* makes two references to the "three-body problem", but none of them is referencing Poincaré. Both references show an attempt to reterritorialize the "three-body problem" on other non-celestial fields: a first time in connection with the identification of a "three-body problem" analogously found in Artaud (the full, the destratified and the cancerous BwO), and a second time in relation with the smooth and the striated spaces [Deleuze & Guattari 1987, 163 and 489]. Apart from, or beyond, this creative integration of Poincaré's "three-body problem", Deleuze and Guattari showed a great interest in Poincaré's theoretical and more general views regarding the non-integrability of dynamic systems, even if the reference to Poincaré is, again, not explicit.

It is plausible that Deleuze initially encountered Poincaré's work through the exegesis of the mathematician Albert Lautman [2006] who is a significant figure in the architectonic of *Difference and Repetition* (especially in chapters 3 and 4). Deleuze highlights the metaphysical aspect of Poincaré's discovery regarding what chaos theorists (Edward N. Lorenz and others) will call, decades later, the "sensitivity to initial conditions" which makes the overall trajectory of complex systems unpredictable. The "solution" to the three-body problem in celestial mechanics might be interesting for itself, as it provides a mathematical explanation for chaotic dynamics in the physical world, but Deleuze (later on with Guattari) shows a higher fascination for the theoretical model that Poincaré developed a few years before combining it with the three-body problem. This general model is described in Poincaré's

Mémoire sur les courbes définies par une équation différentielle [Poincaré 1881-1886; with a commentary by Lautman 2006, 215-218, 228, 295].

According to Poincaré's "qualitative theory of differential equations" [Barrow-Green 1997, 29-41], presented by Poincaré in his *Mémoire*, some mathematical problems have no quantitative solution. They are not integrable and only "qualitative" information about the behavioral properties of their solutions, which are shaping geometric curves in the neighborhood of singular points, can be obtained. These singular points are of four possible types with distinct geometrical appearance: node (through which an infinite number of solutions in passing), saddle point (through which two curves are passing), focal point or foyer (around which the solution curve turns into a logarithmic spiral) and centre (around which solutions are concentric) [Lautman 2006, 216]. A passage from *Difference and Repetition* [Deleuze 1994, 177] makes a clear reference to these four types of singular points without, however, mentioning the name of Poincaré. It is an implicit reference to the famous mathematician mediated by Lautman. This passage from *Difference and Repetition*, where Poincaré's singular points are evoked, is part of an attempt to rethink the history and metaphysics of calculus as well as the notion of differentiation [Duffy 2013, 27-31]. More importantly for us here, it also aims at rethinking the traditional notion of "problem" in philosophy.

In *Difference and Repetition* [1994, 176-178], Deleuze draws an analogy between Poincaré's qualitative approach to differential equations (that will be applied to the resolution of the three-body problem) and the non-solvability of "real" philosophical problems. For Deleuze, real problems in philosophy are condemned to remain problematic as they lead potentially to an infinite number of solutions, or to other unsolvable problems. Similar to Poincaré, for whom a singular point in a complex system can only find qualitative solutions with no determined quantitative function, philosophical problems according to Deleuze can find a myriad of possible immanent solutions without transcendent explanation. In *Difference and Repetition*, there is a substantial note in which Deleuze attributes the theory of irreducible problems in mathematics to Lautman [Deleuze 1994, 324, n. 9]. However, Deleuze forgets to mention that the

passage he is referring to is taken from a section entitled «Les méthodes de Poincaré» that is included in one of Lautman's books [Lautman 2006, 215-218] where Lautman is commenting on Poincaré's conception of complex solutions to problems in mathematics. Despite Deleuze's "second-hand" reading of Poincaré (through Lautman), it is striking to see the similitude between the mathematician and the philosopher with regard to their conception of "problem". See for instance the following excerpt taken from Poincaré's book entitled *Science and Method*, which sounds almost Deleuzean *avant la lettre*:

> Formerly an equation was not considered to have been solved until the solution had been expressed by means of a finite number of known functions. But this is impossible in about ninety-nine cases out of a hundred. What we can always do, or rather what we should always try to do, is to solve the problem *qualitatively*, so to speak – that is, to try to know approximately the general form of the curve which represents the unknown function. It then remains to find the *exact* solution of the problem. But if the unknown cannot be determined by a finite calculation, we can always represent it by an infinite converging series which enables us to calculate it. Can this be regarded as a true solution? […] *There are, therefore, no longer some problems solved and others unsolved, there are only problems more or less solved, according as this is accomplished by a series of more or less rapid convergence or regulated by a more or less harmonious law* [Poincaré 1914, 37-38; we emphasize].

Poincaré's conception of a solution that remains problematic in the mathematical study of dynamic systems finds a resonance in Deleuze's critique of the dogmatic image of thought. Many passages from *Difference and Repetition* could be used to support it, including the following one which shows how Poincaré (again read through Lautman) seems to be translated in philosophical terms by Deleuze for whom Ideas are not solutions, but remains problems "more or less solved":

> We must investigate the manner in which questions develop into problems within Ideas, how problems are enveloped by questions within thought. Here too, the classical image of thought must

> be confronted with another image, this one suggested by the contemporary renaissance of ontology. […] Problems or Ideas emanate from imperatives of adventure or from events which appear in the form of questions. […] The imperatives and questions with which we are infused do not emanate from the I: it is not even there to hear them. The imperatives are those of being, while every question is ontological and distributes 'that which is' among problems. Ontology is the dice throw, the chaosmos from which the cosmos emerges [Deleuze 1994, 196, 197, 199].

In *Bergsonism*, Deleuze discusses Bergson's critique of "false problem" presented as the first rule of Bergson's method [Deleuze 1991, 15-21]. This discussion coheres in broad outline with Poincaré's conception of "problematic solutions", but one also feels that Bergson's spiritualist and anti-scientific approach is not entirely compatible with the chaosmic background of *Difference and Repetition*, and more largely with Deleuze and Guattari's chaosmological thinking. In *Difference and Repetition*, Deleuze finds in Poincaré a more suitable companion to develop his ideas surrounding the notion of "problem" in philosophy. I would venture the following interpretation: to the eyes of Deleuze, Poincaré's conception of problems that are no longer "solvable" but rather remain "more or less solved", combined with Deleuze's own attempt to develop a creative new image of thought in the field of ontology, is closer to Nietzsche's perspectivism than to Bergson's critique of false problem which remains methodologically grounded in the subject. Perspectivism has the advantage of being more respectful toward the specific logic inherent to each of the various forms of thought (science, art, philosophy), in comparison with Bergson, who invariably adopts a spiritual standpoint against the various domains of knowledge he is criticizing. Perspectivism does not hypostasize spirituality, it does not devalue the material aspects of reality. Deleuze and Guattari' Spinozism is at odds with such "a-perspectivist," subjectivist and spiritualist standpoint as shown, for instance, by their esteem for the scientific study of nature. The critique of Bergson's take on science cannot be more clearly formulated than in this passage from *What is Philosophy?*: «When philosophy relegates science to the 'already-made' and reserves for itself the 'being made',

like Bergson or phenomenology, and particularly in Erwin Straus, we not only run the risk of assimilating philosophy to a simple lived but give a bad caricature of science» [Deleuze & Guattari 1987, 155]. In short, one could say that Deleuze (later on with Guattari) attempted to position Poincaré's scientific theories (read through Lautman), and Poincaré's notion of problem in particular, as Nietzschean. Poincaré's scientific notion of problem is transposed to the field of philosophy. This Nietzscheanization of Poincaré provides arguments against Bergsonism.

Similar to the "three-body problem" in celestial mechanics, philosophical problems begin, for Deleuze and Guattari, with singular points analogous to the sensitive initial conditions in science, and they invariably end up being "more or less solved". Complex scientific systems (such as n-bodies systems), no less than complex philosophical systems (such as Deleuze and Guattari's own), originate from and are projected into a semi-organized chaos. Similar to Deleuze and Guattari's concepts, which are made of singularities, Poincaré's qualitative answers to non-integrable problems are not errors, but they simply remain "vague and yet rigorous".

Scientific ideas and discoveries surrounding the three-body problem, the unpredictable trajectories of planets, the orbital resonance, the dissipative processes in galaxies, the qualitative theory of differential equations, and so on, these topics all relate to the study of the chaotic movement of celestial bodies. They show that our universe is far less ordered and harmonious than the cosmological tradition thought, from the Greeks until relatively recently. Not that the universe is totally hectic and unpredictable, but rather the universe's becoming encompasses quite a number of unforeseeable states. The scientific discoveries regarding the "chaosmic universe" interfere with Deleuze and Guattari's chaosmological thinking. As we mentioned, however, Deleuze and Guattari do not rely on scientific empirical evidences regarding the chaosmic universe to support their chaosmic philosophy because, ultimately, philosophy deals more with imagination and values than with facts. Also, they carefully avoid limiting the chaos to the realm of the celestial. For sure, fractal and chaos scientists, who are the heirs of Poincaré's discovery of non-integrable systems, do not only consider the fractal aspect of the vast universe (or multiverse) drawn

by chaotic attractors. They also investigate on the fractals features of earthly objects, such as tree branches, river deltas, some flowers of vegetables, the arborescence of the lungs, and so on [Mandelbrot 1982]. However, the standpoint of fractal theorists remains (obviously) scientific, whether they are investigating on fractals from outer space or fractals down here on earth.

The novelty introduced by Deleuze and Guattari, with regard to deterministic chaos, has to do with the extension of the chaosmic in non-scientific fields, namely into cultural productions (art and philosophy), as well as with unveiling possible interferences between the "three forms of thought" (science, art and philosophy) presented as «Chaoids» [Deleuze & Guattari 1994, 208]. Deleuze and Guattari are receptive to scientific findings regarding the chaosmic aspects of nature all the way to the gigantic universe. And certainly, for them, the chaosmos is not only present in nature; there is also a chaosmos inherent to modern art as well as a mental chaosmos in philosophy. The transversal nature of Deleuze and Guattari's chaosmology is akin to the traditional cosmologies which integrated everything from the infinitely small to the infinitely big, including the human body and soul. However, the coherent and harmonious aspects inherent to ancient cosmologies leave place, for Deleuze and Guattari, to a partly undetermined universe whose organization is consistent with Poincaré's model of an unforeseeable dynamic of celestial bodies.

5. Conclusion: from conventional cosmology to nomadic chaosmology

In *A Thousand Plateaus*, Deleuze and Guattari criticize the "royal science" according to which, among other things, real problems are perfectly solvable. The critique of the royal science does not mean that scientists should abandon all endeavors aiming at solving problems. On the contrary, science made exceptional contributions in understanding the world we live in, and it did so in large part by solving problems. Deleuze and Guattari never put into question this dynamic of scientific progress. Their critique of the royal science should rather be read as a resistance to the reduction of science to a problem-solving program, a call to complexify the purpose of science, and perhaps, as well, a call to

introduce more philosophy in the scientific discourse. Introducing more philosophy in science does not primarily mean developing an ethics of science in charge of assessing the value of scientific advancements. It shall rather be understood as favoring channels to debate the limits of scientific works which are aiming at solving problems in the pre-Poincaré sense. The possibilities of integrating alternative outlooks or "minoritary discourses" in science would then be more openly discussed. For Deleuze and Guattari, the assemblages or "fuzzy aggregates", which would gather conventional and less conventional attitudes, are necessary, especially in our modernity where science and imagination are more disconnected than ever. Therefore, Deleuze and Guattari's chaosmology implies a call for challenging the standard cosmological model with non-standard approaches. Although Deleuze and Guattari did not actively participate in face to face debates with physicists, they provide arguments for finding ways to destabilize preconceived ideas in science. For them, the machinery of the universe requires scientific and philosophical abstract machines. Science will certainly continue to provide astonishing answers to solvable problems, but Deleuze and Guattari would consider it reductionist if science was to confine itself to a logic of problem solving. Such a logic of problem solving belongs to the past when philosophers and scientists believed in a well-ordered and simpler cosmos.

From a Deleuzo-Guattarian perspective, the standard cosmological model could be seen as promoting a conventional attitude characteristic of the "royal science". Consequently, physicists specialized in cosmology could also read Deleuze and Guattari's work as an invitation to leave more room for a nomad science capable of following emerging chaotic lines of flight, an invitation to remain open to cosmological problems which can only be "more or less" solved. These types of problems are calling for qualitative solutions which mobilizes the imagination. This is not new to science. Indeed, independently from Deleuze and Guattari, many cosmologists already took alternative paths either by exploring deterministic chaos in the complex celestial mechanics, or by developing speculative theories regarding the origin and becoming of the universe (bubble universe, parallel universes, and so on). These speculative theories, however, are often considered as unscientific by mainstream scientists.

That said, the distinction between royal and nomad sciences might remain too general to feed up a true dialogue between philosophy and scientists working in cosmology. In order to integrate better the philosophical and scientific discourses, perhaps one would have to ask more specific questions such as: Can the Deleuzo-Guattarian theories and concepts (virtual, immanence, difference and repetition, assemblage, abstract machine, and so on) be useful for scientific cosmology? Does it have the potential to inspire new intuitions in theoretical physics? Though, no answer to such questions can be found in Deleuze and Guattari's work, and these kinds of questions should be redirected to scientists in order to avoid the indignity of speaking for others. In an interview surrounding the publication of *A Thousand Plateaus*, Deleuze once said: «It's not impossible for a philosopher to create concepts that can be used in science» [Deleuze 1995, 30]. He then evokes how Bergson influenced psychiatry, but he modestly keeps away from stating how his own concepts could or did influenced science. Aurélien Barrau [2013; 2015] is the astrophysicist who went the furthest in recognizing the relevance of Deleuze for the renewing of theoretical cosmology, but alas this recognition remains cursory. The scientific relevance of Deleuze and Guattari remains to be discussed by scientists working in cosmology. We will hopefully hear more, in the time to come, from theoretical physicists' readers of Deleuze and Guattari's work.

Deleuze and Guattari's perspective on cosmological issues remains primarily metaphysical. They do not pretend to do science, they certainly do not make scientific predictions, and they do not expect their theories to be empirically validated. They are freely inspired by scientific ideas in cosmology. As "humanists", their chaosmological standpoint relies predominantly on the readers' imagination as they identify possible zones of interference between philosophical and scientific cosmological ideas. In that sense, their posture remains purely classical. They are, in fact, taking part to a long history of continental cosmology initiated by the Greeks. In *Timaeus*, Plato [2008] famously integrated the most advanced mathematics of his time (regular polyedra, lambda geometric progression, and so on) in his speculations surrounding the armillary sphere that symbolizes the World soul. Similarly, Deleuze and Guattari's chaosmological thinking combines some of the most advanced scientific

theories of their time (quantum physics, fractals, chaos theory, and so on). The difference being that, from Plato to Deleuze, the universe went from being perfectly harmonious to becoming chaosmic.

Furthermore, it might be that some scientific cosmologists still relate metaphysically, somehow secretly, by carrying unexamined preconceptions, to a more or less large extent, and in an unjustified way, to outdated ideas conveyed by tradition. In that sense, the standard cosmological model, in its attempt to offer a universal explanation by leaving little room to non-standardizable lines of flights, might be the fruit of an outdated conventionalist attitude. The opposite is also true: some philosophers might relate to wrong ideas conveyed by tradition about the cosmos. By ignorance or lack of concern, the mind of these philosophers is tied to a defunct harmonized cosmos.

Informed by scientific theories and hypothesis, Deleuze and Guattari are proposing a creative and imaginative alternative to most of the cosmological prejudices inherited from the tradition. Indeed, for Deleuze and Guattari, chaos is not pure disorder and the world is not perfectly ordered (which is a traditional view), but the universe is rather a hybrid chaosmos; there is no great celestial harmony of the spheres (promoted by Pythagoras, Kepler, and others), but rather a folding of divergent series; the universe is not static (as in all of the tradition until and including Einstein), but it rather becomes chaotically dynamic; the universe was not created by God or a divine artisan (in the Platonico-Biblical tradition), but it is rather born from a quantum void; the universe is not contained in an Euclidean space, but rather takes the shape of a fractal; the universe is not hylomorphic (to use Aristotle's terminology), but is rather in the midst of processes of individualization, and so on. In short, the fully representational cosmos in the tradition (it can be drawn!) leaves place in Deleuze and Guattari's thinking to a chaosmos which escapes representation.

These ideas are certainly subversive, but they are not subversive for the sake of being subversive. It would be a mistake to consider Deleuze and Guattari's non-representational chaosmos as the fruit of young anarchic rebels. Deleuze and Guattari's philosophical chaosmos rather comes from the mind of well-intentioned thinkers who are generously, originally and skillfully showing how much continental philosophy

is behind with regard to other fields of knowledge such as scientific cosmology. Continental thinkers massively come to disregard the cosmological science, overwhelmed by the complexity of the scientific study of the universe. Deleuze and Guattari rather chose to interfere philosophically and nomadically with it. Poincaré's scientific ideas discussed in this paper are astonishingly in tune with this nomadic wandering.

References

Barrau, A. [2013], *Big Bang et au-delà*, Paris, Dunod.

Barrau, A. [2015], Deleuze l'insuffisant, https://blogs.mediapart.fr/edition/gilles-deleuze-aujourdhui/article/250515/aurelien-barrau-deleuze-linsuffisant (accessed August 8, 2022)

Barrow-Green, J. [1997], *Poincaré and the Three-Body Problem*, Rhode Island, American Mathematical Society.

Beaulieu, A. [2016], Introduction to Gilles Deleuze's Cosmological Sensibility, in: *Philosophy and Cosmology. Journal of the International Society of Philosophy and Cosmology* 16, 199-211.

Bell, J.A. [2006], *Philosophy at the Edge of Chaos. Deleuze and the Philosophy of Difference*, Toronto, University of Toronto Press.

Contopoulos, G. [2002], *Order and Chaos in Dynamical Astronomy*, Berlin, Springer.

De Beistegui, M. [2004], *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington, Indiana University Press.

DeLanda, M. [2002], *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York, Continuum.

DeLanda, M. [2010], *Deleuze. History and Science*, New York/Dresden, Atropos Press.

Deleuze, G. [1991], *Bergsonism*, transl. H. Tomlinson and B. Habberjam, New York, Zone Books. (Original work published 1966)

Deleuze, G. [1994], *Difference and Repetition*, transl. P. Patton, New York, Columbia University Press. (Original work published 1968)

Deleuze, G. [1995], *Negotiations*, transl. M. Joughin, New York, Columbia University Press. (Original work published 1990)

Deleuze, G., Guattari, F. [1987], *A Thousand Plateaus*, transl. B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press. (Original work published 1960)

Deleuze, G., Guattari, F. [1994], *What is Philosophy?*, transl. H. Tomlinson and G. Burchell, New York, Columbia University Press. (Original work published 1991)

Diacu, F., Holmes, P. [1996], *Celestial Encounters. The Origins of Chaos and Stability*, Princeton, Princeton University Press.

Duffy, S.B. [2013], *Deleuze and the History of Mathematics*, London/New York, Bloomsbury.

Eco, U. [1965], Chap. VI: De la 'somme' à 'Finnegans Wake.' Les poétiques de James Joyce, transl. C. Roux de Bézieux and A. Boucourechliev, in: U. Eco, *L'Œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 169-304. (Original work published 1962)

Eco, U. [1989], *The Middle Ages of James Joyce*, *The Aesthetics of Chaosmos*, transl. E. Esrock, Cambridge (MA), Harvard University Press. (Original work published 1962)

Falb, D. [2013], The Circumference of the Earth. Deleuze and Cosmology, www.academia.edu/10683650/The_Circumference_of_the_Earth._Deleuze_and_Cosmology (accessed August 8, 2022)

Grujić, P.V. [2001], The concept of fractal cosmos: I. Anaxagoras' cosmology, in: *Serbian Astronomical Journal* 163, 21-34.

Guattari, F. [1992], *Chaosmose*, Paris, Galilée.

Joyce, J. [1966], *Finnegans Wake*, New York, The Viking Press. (Original work published 1939)

Laplace, P.-S. [1951], *A Philosophical Essay on Probabilities*, transl. F.W. Truscott and F.L. Emory, New York, Dover Publications. (Original work published 1814)

Laskar, J. [1989], A Numerical Experiment on the Chaotic Behavior of the Solar System, in: *Nature* 338, 237-238.

Laskar, J. [1990], The chaotic motion of the solar system: a numerical estimate of the size of the chaotic zones, in: *Icarus* 88, 266-291.

Laskar, J. [1992], La stabilité du système solaire, in: A. Dahan, J.-L. Chabert, K. Chemla (eds.), *Chaos et déterminisme*, Paris, Seuil, 170-211.

Laskar, J., Froeschlé, C. [1990], Le Chaos dans le système solaire, in: *La Recherche* 22/232, 572-582.

Lautman, A. [2006], *Les Mathématiques, les idées et le réel physique*, Paris, Vrin. (Original work published 1933-1944)

Mandelbrot, B. [1982], *The Fractal Geometry of Nature*, New York, WH Freeman and Co.

Massumi, B. [1993], *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge, MIT Press.

Olkowski, D.A. [2012], *Postmodern Philosophy and the Scientific Turn*, Bloomington, Indiana University Press.

Plato [2008], *Timaeus and Critias*, transl. D. Lee and T.K. Johansen, London/New York, Penguin Books.

Plotnitsky, A. [2006], Chaosmologies: quantum field theory, chaos and thought in Gilles Deleuze and Félix Guattari's *What is Philosophy?*, in: *Paragraph* 29 (2), 40-56.

Plotnitsky, A. [2012], From resonance to interference: the architecture of concepts and the relationships among philosophy, art and science in Deleuze and Guattari, in: *Parallax* 18 (1), 19-32.

Poincaré, H. [1881-1886], Mémoire sur les courbes définies par une équation différentielle, in: *Journal de mathématiques pures et appliquées*, Part 1: 3e série, Tome 7, 1881: 375-422; Part 2: 3e série, Tome 8, 1882: 251-96; Part 3: 4e série, Tome 1, 1885: 167-244; Part 4: 4e série, Tome 2, 1886: 151-218.

Poincaré, H. [1890], Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique, in: *Acta Mathematica* 13, 1-270.

Poincaré, H. [1914], *Science and Method*, transl. Fr. Maitland, London, Thomas Nelson and Sons. (Original work published 1908)

Poincaré, H. [2017], *The Three-Body Problem and the Equations of Dynamics*, transl. B.D. Popp, Berlin, Springer. (Original work published 1890)

Protevi, J. [2013], *Life War Earth. Deleuze and the sciences*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Sussman, G.J., Wisdom, J. [1988], Numerical evidence that the motion of Pluto is chaotic, in: *Science* 241 (4864), 433-437.

Sussman, G.J., Wisdom, J. [1992], Chaotic evolution of the solar system, in: *Science* 257 (5066), 56-62.

Wang, Q.-D. [1991], The global solution of the n-body problem, in: *Celestial Mechanics and Dynamical Astronomy* 50 (1), 73-88.

Keywords

Deleuze; Guattari; Poincaré; chaosmos; problem

Abstract

This paper explores the way Henri Poincaré's study of the dynamic movements of celestial bodies – which announces the theory of chaos – coheres with Deleuze and Guattari's chaosmological thinking. The paper demonstrates how topics associated with chaos theory, including the limits of quantitative solutions, phenomena of orbital resonance, fractal attractors, and Poincaré's conception of unsolvable problems, intermingle with Deleuze and Guattari's philosophy. The paper supports the idea that the lines of interference between the new scientific study of chaos initiated by Poincaré, and a chaosmological thinking, are consistent within a partly undetermined universe, or chaosmos.

Alain Beaulieu
Laurentian University, Canada
E-mail: abeaulieu@laurentian.ca

Roberto Terzi

IDEA, ORIZZONTE, TOTALITÀ: VERSO UNA COSMOLOGIA FENOMENOLOGICA

SOMMARIO: *1. Kant: la differenza cosmologica «in negativo» e il mondo come Idea; 2. Husserl: il mondo come orizzonte e il superamento del kantismo; 3. I limiti del concetto husserliano di orizzonte; 4. Verso una cosmologia fenomenologica: il mondo come totalità originaria e luogo del trascendentale.*

1. Kant: la differenza cosmologica «in negativo» e il mondo come Idea

La possibilità di una cosmologia filosofica sembra essere stata definitivamente confutata, come è noto, dalla celebre analisi che Kant le dedica nella «Dialettica trascendentale» della *Critica della ragion pura* e più precisamente nel capitolo sull'«Antinomia della ragion pura». Il mondo, come totalità dei fenomeni esterni, rappresenta una delle idee trascendentali della ragione umana, cioè una di quelle figure dell'incondizionato verso cui la ragione per sua natura tende e a proposito delle quali cerca di stabilire delle conoscenze. Ma, cercando di conoscere quel che non è dato alla sensibilità e che non può pertanto essere sottoposto alla sintesi delle categorie dell'intelletto, la ragione cade nell'illusione dialettica e tutte le proposizioni elaborate a proposito di queste idee (l'anima, il mondo, Dio) rientrano nel campo della «parvenza trascendentale». È il destino cui va incontro anche ogni cosmologia razionale che tenti di conoscere e determinare le proprietà fondamentali del mondo come totalità dei fenomeni, dal momento che questa totalità non può evidentemente essere data come un oggetto d'esperienza. La cosmologia razionale (come teoria metafisica del mondo, nella sua duplice versione razionalista ed empirista) dà così luogo a delle antinomie che, come è noto, concernono quattro questioni fondamentali: l'estensione finita o infinita del mondo nel tempo e nello spazio; la divisibilità finita o infinita del mondo nelle sue sostanze;

l'esistenza di una causalità secondo libertà o l'esistenza esclusiva della causalità naturale; l'esistenza di un essere necessario come causa del mondo.

La cosmologia razionale si basa sull'assunto per cui «*se il condizionato è dato, è data altresì l'intera somma delle condizioni e, con essa, l'assolutamente incondizionato*» [Kant 1996, 320; A 409, B 436]. Se questo principio risponde a una tendenza naturale della ragione – quella che la spinge a una totalizzazione dell'esperienza in direzione di ciò che è incondizionato – esso si basa al tempo stesso su un'illusione fondamentale, quella per cui la totalità delle condizioni e quindi l'incondizionato siano dati essi stessi come oggetti di conoscenza. È questa illusione che tutta l'analisi kantiana mira a dissipare, indicando nell'idealismo trascendentale e quindi nella distinzione tra fenomeno e cosa in sé la soluzione delle antinomie cosmologiche in cui cade la ragione. In effetti, il principio della cosmologia razionale che abbiamo richiamato si basa su una confusione fondamentale, dal momento che da un lato si assume il condizionato con la serie di tutte le sue condizioni come una categoria pura, applicabile alle cose in sé, per le quali la serie delle condizioni è data indipendentemente dalla nostra possibilità di conoscerle e in modo intemporale; ma dall'altro lato si pretende di applicare questo principio a un «condizionato» fenomenico, a un oggetto della nostra esperienza che non può essere altro che un fenomeno, sottoposto alle forme pure del tempo e dello spazio, nelle quali il soggetto conoscente non può giungere a una conoscenza della totalità [cfr. Kant 1996, 385; A 499, B 527]. È per questo che Kant può giungere alla «soluzione critica» delle antinomie cosmologiche, che mira a dissolverle e a ricondurre la ragione nei limiti delle condizioni d'esperienza di un soggetto finito:

> L'antinomia della ragion pura nelle sue idee cosmologiche viene pertanto soppressa ponendo in chiaro come essa non sia che dialettica e consista in un dissidio di parvenze, traente origine da ciò che l'idea della totalità assoluta, che vale come condizione delle cose in sé, è applicata ai fenomeni, il cui essere si risolve nella rappresentazione e nel dar luogo a una serie del regresso successivo, fuori del quale non hanno esistenza di sorta [Kant 1996, 389-390; A 506, B 534].

Detto altrimenti, la totalità dell'esperienza non può essere a sua volta un'esperienza, dal momento che l'esperienza non può essere per noi che quella dei fenomeni nella conoscenza effettiva che ne abbiamo e nella sua possibile estensione o nel suo regresso. Pretendendo di andare al di là di questo limite, la metafisica dà luogo ad antinomie, che sono veri e propri conflitti della ragione con se medesima, conflitti di tesi reciprocamente escludentisi, inevitabili e irrisolvibili, perché sia le tesi che le antitesi possono essere ugualmente dimostrate.

Come per le altre idee trascendentali, l'uso legittimo dell'idea di mondo che resta possibile per la ragione non è quello costitutivo, ma quello meramente regolativo. L'idea di mondo non può trovare un oggetto corrispondente, ma può funzionare come un «*focus imaginarius*» che «permette di conferire a tali concetti [dell'intelletto] la massima unità ed estensione possibile» [Kant 1996, 475; A 644, B 672]: l'idea razionale di mondo prescrive così una regola in conformità alla quale «la sintesi, muovendo dal condizionato e risalendo attraverso tutte le condizioni, secondo l'ordine della loro subordinazione, procederà verso l'incondizionato, senza però raggiungerlo mai» [Kant 1996, 392; A 510, B 538]. Seppur nel registro di un «come se» (pensare i fenomeni *come se* all'idea di mondo corrispondesse realmente una totalità data), Kant sembra qui pervenire a un primo risultato «positivo» per un pensiero cosmologico: la ragione umana porta con sé necessariamente la rappresentazione del mondo come totalità e non può conoscere compiutamente un singolo oggetto se non pensandolo come appartenente a una totalità e tendendo all'infinito verso quest'ultima.

Ma, anche al di là di quest'ultimo punto concernente l'uso regolativo delle idee, il risultato dell'analisi kantiana delle antinomie non è semplicemente «negativo» o, detto altrimenti, il suo risultato negativo è il rovescio di un elemento più «positivo» e costruttivo che si tratta di esplicitare. È quel che tenta di fare Eugen Fink, in *Welt und Endlichkeit*, in una penetrante lettura del tema cosmologico nella *Critica della ragion pura*, che intende mostrare proprio come «*nel No di Kant si trovi celato uno straordinario Sì*» [Fink 1990, 104].[1] Confutando i

[1] Per tutti i testi di cui non è indicata un'edizione italiana le traduzioni sono nostre. Sulla lettura finkiana del problema del mondo in Kant, anche in riferimento ad altri testi, cf. Stanciu 2020.

tentativi metafisici e ontoteologici di determinare il mondo in sé, che cosa mostrano infatti le antinomie della ragion pura se non che *il mondo non è un oggetto, una cosa che si presenti nell'esperienza, e non può pertanto essere pensato con le categorie proprie alla costituzione degli oggetti*? Le contraddizioni in cui cade la ragione nel suo tentativo di conoscere il mondo rivelano il carattere più peculiare di quest'ultimo, ossia che esso si colloca su un piano diverso rispetto a quello degli oggetti dell'esperienza e sfugge alle categorie di un pensiero oggettivante. Il mondo – non essendo *una* cosa determinata tra le molteplici cose, ma essendo *uno* in un senso eccezionale, di un'unità non numerabile che include in sé l'unità e la molteplicità delle cose – sfugge ai principi di identità e di non-contraddizione che governano la verità relativa alle cose: il mondo si mostra allora come «la contraddizione esistente» [Fink 1990, 115] e «lo scandalo che Kant scopre nelle contraddizioni del pensiero del mondo è solo la *forma preliminare* del problema del mondo» [Fink 1990, 116]. In altri termini, quel che tutta la lettura di Fink mira a mettere in luce è che il risultato negativo per cui il mondo non può essere conosciuto attraverso le categorie dell'intelletto o una loro estensione porta con sé una più profonda acquisizione positiva: se le categorie dell'intelletto regolano la costituzione degli oggetti d'esperienza intramondani, il mondo non è pensabile attraverso queste categorie proprio perché non è un oggetto e si situa su un piano essenzialmente differente rispetto alle caratteristiche ontologiche e ai procedimenti conoscitivi propri agli oggetti. Il rango di Kant nella storia del pensiero del mondo dipende allora

> non dal suo tentativo di soluzione, ma dal modo in cui ha posto il problema. Kant ha visto la «differenza cosmologica», su cui riposa ogni comprensione del mondo. *Il mondo non è un ente*, non è in nessun senso una cosa. Tutti i tentativi di pensarlo a partire da rappresentazioni cosali non solo non portano lontano, ma conducono inevitabilmente il pensiero all'autocontraddizione [Fink 1990, 139].

Si può allora comprendere perché Fink affermi che «Kant attua in una forma negativa la differenza cosmologica», ossia la differenza tra il mondo e l'ente intramondano: l'analisi della *Critica* conduce alla presa

di coscienza che «tutte le forme con cui si tenta di pensare il tutto del mondo in analogia con una cosa *nel* mondo falliscono, conducono a contraddizioni» [Fink 1990, 141].

Che la forma in cui Kant attua la differenza cosmologica sia solo «negativa» significa innanzitutto che questa differenza del mondo rispetto alla cosa intramondana non è tematizzata esplicitamente e come tale, ma emerge solo in negativo attraverso la dimostrazione del fallimento di ogni tentativo di applicare al mondo le categorie degli oggetti d'esperienza e quindi attraverso l'esibizione del carattere antinomico della ragione che tenta di conoscere il mondo. Ma un altro elemento fondamentale interviene a limitare la portata «cosmologica» della riflessione kantiana. Fink mette infatti in questione anche, e soprattutto, la «soluzione» che Kant apporta all'antinomia della ragione, ossia l'affermazione che il mondo non sarebbe altro che un'idea della ragione stessa. Certo, definire il mondo come una «parvenza trascendentale» [Kant 1996, 269; A 297, B 353] significa riconoscere indirettamente il suo statuto non-cosale, il fatto che il mondo non è nulla di «reale» allo stesso titolo di un ente. Ma questa affermazione tradisce al tempo stesso «l'imbarazzo» filosofico di Kant e si fonda sull'assunto metafisico per cui «il non-cosale e in questo senso "non essente" può avere solo il modo d'essere di ciò che è presunto dal soggetto (*des Subjektiv-Vermeinten*)» [Fink 1990, 110]. Quell'eccesso antinomico rispetto a ogni oggetto che la dialettica trascendentale mette in luce sembra non poter avere alcun altro statuto che quello di ciò che è soggettivo, in una dicotomia ontologica che preclude un pensiero del mondo stesso e che conduce a una fondamentale soggettivazione di quest'ultimo. La «soluzione» kantiana, di cui Fink sottolinea la nettezza, consiste infatti ad affermare che *il mondo non è nient'altro che un'idea della ragione*: tutti i problemi discussi nelle antinomie «si riferiscono a un oggetto non suscettibile d'esser dato che nel nostro pensiero» [Kant 1996, 374; A 481, B 509]. È qui che Kant prende «*la sua decisione fondamentale sul modo d'essere del mondo*»: «il mondo non è semplicemente qualcosa che è pensato nei concetti della ragione, nelle cosiddette "idee", ma "è" essenzialmente idea, "è" concetto della ragione. È una formazione della ragione» [Fink 1990, 136]. In altri termini, se Kant ha il merito di mettere in luce che ogni rappresentazione dell'ente è per l'uomo

necessariamente accompagnata dalla prospettiva di una totalità, cioè dalla rappresentazione del mondo, nella *Critica della ragion pura* il mondo non è nient'altro che questo: la proiezione, da parte della ragione umana, di una connessione unitaria dell'esperienza.[2] Questa posizione è particolarmente visibile, tra molti passaggi, nella soluzione critica che Kant dà della prima antinomia: una volta abbandonata la pretesa di fare del mondo una cosa in sé, bisogna riconoscere che «siccome il mondo non esiste per nulla in sé (a prescindere dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), neppure esiste come un *tutto in sé infinito* o come un *tutto in sé finito*. Il mondo non ha luogo che nel regresso empirico della serie fenomenica e per se stesso non ha esistenza» [Kant 1996, 389; A 505, B 533].

2. Husserl: il mondo come orizzonte e il superamento del kantismo

Dopo la critica e la decostruzione kantiana della cosmologia razionale metafisica, è ancora possibile, e a quali condizioni, fare del mondo il tema di una riflessione filosofica? È possibile una cosmologia filosofica che sfugga alla riduzione ontica del mondo senza cadere nella sua soggettivazione, che lo trasforma in semplice idea della ragione umana? Come è noto, sarà la fenomenologia a mettere nuovamente al centro la questione del mondo, fino a farne uno dei suoi temi fondamentali o addirittura *il* suo tema fondamentale, la «cosa stessa» a cui ritornare e da descrivere, tanto che si può parlare di una tendenza cosmologica che percorre tutta la fenomenologia e della possibilità di una vera e propria «cosmologia fenomenologica». Ma a quali condizioni, storiche e teoriche, l'idea di una cosmologia fenomenologica ha potuto formarsi?

[2] Cf. Fink 1990, 141: «Il pensiero del mondo di Kant sfocia nel soggettivismo. Il tutto dell'ente è interpretato nella sua totalità come una "parvenza del mondo", proiettata fuori di sé e mantenuta aperta dall'uomo […]. Secondo la comprensione di Kant, le cose non sono unificate e unitarie in se stesse, ma sono unificate soltanto *nella connessione dell'esperienza umana* e *della rappresentazione soggettiva, ad essa inerente, di un tutto*. Ciò che chiamiamo abitualmente il "mondo", è dunque solo un modo di dire irragionevole, una formulazione abbreviata e imprecisa nella quale afferriamo la connessione unitaria del campo di esperienza e gli orizzonti dell'esperienza possibile che sono dati con essa».

E se la fenomenologia, nella sua versione husserliana, è nata come un peculiare «idealismo trascendentale», che cosa distingue il suo approccio della questione del mondo dalla posizione di quell'altra filosofia della soggettività trascendentale che è il kantismo?[3]

Conviene ricordare che è innanzitutto la scoperta fondamentale della fenomenologia, oggetto di tutte le sue analisi, ossia l'intenzionalità, che apre la strada a una diversa concezione del rapporto tra io e mondo. L'intenzionalità indica infatti la proprietà fondamentale della coscienza di essere sempre «coscienza di qualcosa»: tutti i nostri vissuti e comportamenti non sono rinchiusi in un'interiorità soggettiva per entrare solo in un secondo momento in rapporto con degli oggetti, ma sono in quanto tali «coscienza di…», «diretti verso…» un correlato oggettivo. La coscienza non è dunque una sfera di interiorità rinchiusa su se stessa, ma è già sempre fuori di sé, in rapporto con le cose e con il mondo che la circonda, perché l'intenzionalità è il legame originario che mette in rapporto interiorità ed esteriorità, immanenza e trascendenza. Questa relazione ha luogo secondo le differenti modalità degli atti intenzionali: la percezione è percezione del suo percepito, il ricordo è rapporto al suo ricordato come tale, ecc. Tutte le questioni sulla possibilità di superare la sfera dell'immanenza, sul modo in cui una coscienza possa uscire dalla sfera delle sue rappresentazioni interiori per entrare in rapporto con il mondo esterno cadono come prive di senso e inadeguate, perché derivate rispetto alla relazione

[3] Possiamo notare che Fink, in *Welt und Endlichkeit*, dopo l'approfondita analisi della questione del mondo in Kant, e prima di volgersi verso il pensiero del mondo di Heidegger, dedica alcune rapide osservazioni a Husserl. Rapide e, ci sembra, sbrigative, dal momento che Fink sembra assimilare puramente e semplicemente la posizione di Husserl e quella di Kant («Per Husserl non c'è un mondo in sé, così come per Kant. Kant dice che esso è meramente un'"idea", analogamente Husserl: è meramente "orizzonte"» [Fink 1990, 149]), per concludere che Husserl avrebbe irrimediabilmente mancato il fenomeno del mondo: «Quel che è stupefacente è come una filosofia, che comincia proclamando di voler considerare tutto in modo non prevenuto e senza pregiudizi, resti così lontana dal risolvere il problema dell'essenza autonoma del mondo» [Fink 1990, 149]. Se nel paragrafo seguente metteremo in luce i limiti della posizione husserliana, ci sembra necessario, da un punto di vista tanto storico quanto teorico, sottolineare innanzitutto i suoi aspetti più innovatori e fecondi.

originaria e strutturale dell'intenzionalità. L'analisi intenzionale è allora costantemente duplice: descrive l'oggettualità a partire dai modi della nostra esperienza in cui essa si mostra e inversamente analizza i vissuti di coscienza in direzione del senso oggettuale che si costituisce in essi. Il compito della fenomenologia, indicato dallo stesso Husserl come la sua scoperta fondamentale e come ciò a cui ha consacrato tutto il suo sforzo filosofico [Husserl 2002b, 292], è dunque quello di una descrizione della *correlazione* tra l'apparire alla coscienza e ciò che appare in questo apparire, tra i vissuti soggettivi della coscienza e i loro correlati oggettivi.

A partire da questa idea di correlazione, è in particolare attraverso il concetto fondamentale di orizzonte che Husserl compie un passo decisivo per rinnovare una considerazione filosofica del mondo. Difficilmente si potrebbe sopravvalutare l'importanza di questo concetto, che rappresenta il presupposto stesso di una fenomenologia del mondo nella sua specificità ed è stato significativamente definito come «il problema centrale della fenomenologia», il concetto «più centrale di tutta la fenomenologia perché il più nuovo» [Romano 2010, 657 e 659]. Quel che vorremmo suggerire è che il concetto di orizzonte costituisce al tempo stesso l'elemento decisivo di novità rispetto al pensiero kantiano del mondo e il presupposto storico e teorico di ogni tentativo «cosmologico» nella fenomenologia successiva – il che non escluderà la necessità di superare i limiti intrinseci alla stessa posizione husserliana.

Si tratta di pensare *il mondo come orizzonte universale dell'esperienza* e la connessa *coscienza d'orizzonte*. Il rapporto intenzionale agli oggetti che caratterizza l'io non si esaurisce mai in questa o quell'esperienza particolare nella sua attualità, ma implica sempre e per essenza dei rimandi ad altre esperienze possibili: «*ogni attualità implica delle potenzialità proprie*, che non sono possibilità vuote, ma possibilità già predelineate nel loro contenuto nel singolo vissuto intenzionale» [Husserl 2020, 191-193]. Ogni esperienza rinvia ad altre esperienze potenziali in virtù del carattere essenzialmente temporale e sintetico del flusso di coscienza, così come ogni datità oggettiva rimanda alle sue possibili modificazioni e alle datità connesse nello stesso campo. Non si tratta di mere possibilità logiche, ma di possibilità effettivamente date

nell'esperienza, che rinviano correlativamente alla possibilità effettiva per l'io di esplicitarle. In altri termini, l'esperienza intenzionale dei fenomeni implica eideticamente il rimando ad altre esperienze ed è accompagnata da uno sfondo di potenzialità: quel che non è oggetto tematico e attuale dello sguardo intenzionale non è un nulla, ma una forma dell'esperienza intenzionale che contribuisce a definire quel che è dato alla coscienza. È a questa implicazione e a questo sfondo che Husserl dà il nome di «orizzonte» ed è per questo che può parlare di una «struttura d'orizzonte dell'esperienza (*Horizontstruktur der Erfahrung*)» [Husserl 1995, 29]: «ogni esperienza ha il suo *orizzonte di esperienza*» [Husserl 1995, 29] e «in virtù di questa inerenza a un orizzonte (*Horizonthaftigkeit*) costantemente fluente, qualsiasi validità direttamente prodotta nella vita mondana naturale presuppone sempre altre validità» [Husserl 2002b, 177]. Ogni singola esperienza, ad esempio quella dei modi di datità di una singola cosa della percezione, rimanda sempre e per essenza a una serie di orizzonti: ogni manifestazione di una cosa rimanda a un orizzonte interno, cioè alla serie delle altre possibili manifestazioni (passate e future) della stessa cosa che contribuiscono a formare l'esperienza concordante di un identico oggetto; ma all'orizzonte interno si accompagna un orizzonte esterno, perché ogni cosa è percepita solo nelle sue relazioni con altre cose, all'interno di un campo percettivo complessivo che a sua volta è solo un ritaglio del mondo.[4] Inoltre ogni esperienza presente rimanda a quelle passate che l'hanno preceduta e che la condizionano e a quelle future che vengono predelineate. Tutto questo si accompagna ovviamente dal lato noetico con i corrispondenti atti e vissuti di coscienza. *La «sintesi universale», l'intreccio e l'implicazione reciproca di tutti questi orizzonti costituiscono il mondo come «orizzonte di orizzonti», orizzonte ultimo e universale di ogni nostra esperienza*. Né semplicemente conscio, né semplicemente inconscio, l'orizzonte è «non tematico»: è lo sfondo non tematico ma «presente» che conferisce ad ogni mia esperienza il suo spessore e la sua infinità. Questo orizzonte ovviamente non è qualcosa di essente in sé, esso è solo in quanto riferito a oggetti particolari, ma al tempo stesso li trascende tutti quanti e non è riducibile a nessuno di essi,

[4] Sull'orizzonte interno ed esterno cf. Husserl 1995, §8. Sul campo percettivo come «ritaglio» del mondo cf. Husserl 2002b, § 47.

perché è la sintesi universale e la totalità che ingloba ogni esperienza, «il campo universale, l'orizzonte di qualsiasi prassi reale o possibile» [Husserl 2002b, 170]. Non ci sono dunque esperienze isolate, perché ogni esperienza è quello che è solo in quanto inserita all'interno del mondo, considerato non come somma delle cose, ma come totalità e intreccio di orizzonti:

> nell'ora attuale della vita, nel suo essere che scorre e fluisce, tutti i vissuti particolari sono uniti in una *sintesi universale*, e questo in modo tale che tutte le oggettualità, che sono rappresentate in essi, sono unificate coscienzialmente, ciascuna secondo la propria validità d'essere, *nella totalità dell'unico mondo*, del quale esse fanno parte in quanto membri e oggetti particolari. Ogni coscienza particolare *è un momento della coscienza totale del mondo che ingloba «tutto»*, coscienza *continuamente e costantemente unitaria e fluente* [Husserl 1993, 195, corsivi nostri].

La concezione del mondo come orizzonte riceve tutta la sua pregnanza se unita alle ricerche sulla passività che hanno impegnato Husserl a partire dagli anni Venti. Nel momento in cui si parla dell'orizzonte come «sintesi» di esperienze, bisogna infatti evitare di cadere in due rappresentazioni erronee di questa sintesi, che impedirebbero di comprendere il fenomeno in questione: la sintesi come unione a posteriori di esperienze già pienamente costituite (unione che non modificherebbe dunque essenzialmente il senso di queste esperienze); la sintesi come un'operazione attiva del soggetto che metterebbe in forma una materia dispersa. Il mondo come orizzonte si forma infatti in una sintesi universale passiva, che è già sempre all'opera in virtù delle leggi dell'associazione e della temporalità originaria ed è dunque fungente prima e al di là di ogni attività costituente, volontaria, tematica della coscienza. È per questo che Husserl può sottolineare i caratteri di passività e non-attualità dell'esperienza del mondo, che arriva a intaccare e contaminare l'attività della coscienza: tutti gli atti

> implicano necessariamente nelle loro intenzioni un orizzonte infinito di validità inattuali, implicitamente fungenti, in una fluente mobilità della validità. […] Così tutto ciò che è attivamente

> presente alla coscienza e, correlativamente, l'attivo aver-coscienza, il dirigersi-su, l'occuparsi-di, è sempre circondato da un'atmosfera di validità mute e occultate ma implicitamente fungenti [Husserl 2002b, 177].

È quindi a partire dal concetto di orizzonte che Husserl può pensare in modo nuovo la questione del mondo, ovvero il mondo come fenomeno, dal momento che l'orizzonte rappresenta *il modo di datità del mondo come totalità nella nostra esperienza*. Se il mondo è l'orizzonte ultimo della nostra esperienza, frutto di una sintesi universale che ha luogo nell'esperienza stessa, ogni cosa è quel che è in virtù della sua appartenenza all'unico mondo. Come si può leggere nel §37 della *Krisis* – che rappresenta uno dei testi più incisivi sullo statuto del mondo e pone la base di una cosmologia fenomenologica in Husserl – mondo e cosa sono essenzialmente distinti e al tempo stesso legati in un'unità inscindibile. Infatti, se ogni cosa si dà innanzitutto come valida singolarmente, più profondamente le cose «sono presenti alla coscienza in quanto cose, in quanto oggetti disposti *nell'orizzonte del mondo*. Ogni oggetto è qualche cosa, "qualche cosa del mondo" ("*etwas aus der Welt*"), del mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte» [Husserl 2002b, 171]. D'altra parte, se questo orizzonte può essere presente alla nostra coscienza solo come orizzonte di oggetti, ciò non esclude che il modo di essere del mondo, in quanto sintesi universale, è fondamentalmente differente da quello delle cose:

> il mondo non è essente nel senso in cui lo è un oggetto qualsiasi, è essente, bensì, in una singolarità per la quale qualsiasi plurale sarebbe senza senso. Qualsiasi plurale e qualsiasi singolare che ne derivi presuppongono l'orizzonte del mondo. Questa differenza nei modi d'essere di un oggetto nel mondo e del mondo stesso prescrive evidentemente una fondamentale diversità dei modi correlativi di conoscenza [Husserl 2002b, 171].

Si può allora osservare come le analisi di Husserl si distinguano da quelle di Kant, permettano di rispondere al «divieto cosmologico» della prima *Critica* e con ciò stesso rinnovino profondamente la concezione del mondo rispetto alla tradizione filosofica. Il passo avanti

fondamentale compiuto da Husserl rispetto a Kant, e che costituisce al tempo stesso il presupposto di una cosmologia *fenomenologica*, consiste nel mostrare che *il mondo è dato come fenomeno* nella nostra esperienza: non ci potrebbe essere un'analisi fenomenologica del mondo, che si spinga eventualmente a fare del mondo il suo tema centrale, se «mondo» restasse un concetto vuoto, puramente pensato o frutto di una speculazione, in altri termini se non ci fosse una donazione del mondo stesso come fenomeno – sia pure come un fenomeno peculiare – nell'esperienza intenzionale del soggetto. L'effettuazione dell'epoché, che sospende ogni tesi di esistenza mondana, non ci fa perdere il mondo come tema fenomenologico: «noi lo conserviamo *qua cogitatum*. E non solo riguardo le singole realtà momentanee che sono intese (e nel modo in cui sono intese)», dal momento che «la loro individuazione accade all'interno di un universo unitario che *si manifesta* a noi, anche dove siamo diretti a cogliere la singolarità, sempre in quanto unitario». La riduzione fenomenologica ci porta dunque al cospetto di una correlazione universale, perché manteniamo «dal punto di vista noetico l'intera vita pura di coscienza, aperta all'infinito, e dal lato del suo correlato noematico rimane il mondo inteso puramente in quanto tale» [Husserl 2020, 179, trad. leggermente modificata].

Ne consegue, rispetto a Kant, che il mondo non è una pura idea della ragione, che potrebbe solo essere pensata e di cui si potrebbe fare un uso solo regolativo nella modalità di un «come se», ma acquisisce una propria autonomia, una propria consistenza «oggettiva» (ma non «oggettivistica» o «realistica») in quanto fenomeno e *correlato intenzionale* di un'esperienza, dunque come trascendenza immanente nel flusso di una coscienza. Per Husserl l'orizzonte non è semplicemente un'idea della ragione,[5] ma *un'esperienza effettiva* che è implicitamente *co-presente* in ogni singola esperienza che compiamo, esplicitabile e descrivibile a partire dai rimandi che si trovano nelle cose stesse. È quel che mette in luce Derrida in una precisa analisi di questo concetto:

[5] Questa affermazione non ci sembra smentita dal fatto che alcuni passi della *Crisi delle scienze europee* accostino il mondo e l'Idea in senso kantiano, perché in quel contesto Husserl utilizza il termine kantiano per indicare il carattere teleologico e infinito dell'esperienza; il che non toglie che quell'accostamento appaia comunque problematico per altre ragioni su cui torneremo.

> Il suo [di Husserl] merito originale non sarebbe allora di avere, in un processo propriamente *trascendentale* (in un senso di questa parola che il kantismo non può esaurire), descritto delle condizioni di possibilità della storia che fossero al tempo stesso *concrete*? Concrete perché vissute nella forma dell'*orizzonte*. […] L'orizzonte è dato a un'evidenza *vissuta*, a un sapere *concreto* che, dice Husserl, non è mai «*appreso*», che nessun momento empirico può dunque fornire, poiché sempre lo presuppone. […] L'orizzonte è l'esser-già-sempre-qui di un avvenire che conserva intatta, anche quando si è *annunciato* alla coscienza, l'indeterminazione della sua apertura infinita. Determinazione strutturale di ogni indeterminazione materiale, esso è sempre virtualmente presente ad ogni esperienza di cui è al tempo stesso l'unità e l'incompiutezza, l'unità anticipata in ogni incompiutezza. La sua nozione converte dunque la condizione di possibilità astratta del criticismo nella potenzialità infinita concreta che vi era segretamente presupposta; essa fa così coincidere l'apriorico e il teleologico [Derrida 1987, 174].

È dunque il senso stesso all'«a priori» che si trasforma rispetto all'impostazione kantiana. La coscienza d'orizzonte è un sapere concreto che accompagna ogni altra esperienza rendendola possibile. Se il mondo rappresenta l'apriori rispetto all'incontro con ogni singola cosa, si può dire che il suo darsi come orizzonte è, come afferma Patočka, la «forma concreta dell'esperienza dell'apriori» [Patočka 1995, 246], è un apriori concreto e di cui si fa esperienza in quanto accessibile intuitivamente.

Per sintetizzare e insieme esplicitare ulteriormente quel che abbiamo messo in luce finora, si potrebbe affermare che il mondo è una *pre-datità*: è una *datità*, vale a dire che non è un concetto semplicemente pensato o costruito speculativamente, ma è dato come fenomeno nell'esperienza; è una *pre*-datità, perché è già sempre dato a un livello anonimo e passivo che costituisce il suolo implicito dell'intenzionalità attiva e dei suoi oggetti. È quel che Husserl afferma chiaramente in *Esperienza e giudizio*: «è *questo suolo universale della credenza del mondo* che viene presupposto in ogni prassi, sia in quella della vita sia in quella teoretica del conoscere. […] *Il mondo, come mondo che è, è la predatità passiva di tutta l'attività giudicativa*, di ogni interesse teoretico per esso» [Husserl 1995, 28]. Che il mondo sia una pre-datità passiva

e l'oggetto di una «credenza originaria» implica un'altra differenza fondamentale tra l'impostazione kantiana e quella husserliana. In Kant il mondo è un'idea di quella facoltà superiore che è la ragione, idea dedotta dall'«uso logico»[6] di quest'ultima e pensata sulla base di quella figura ancora «logica» e intramondana che è la «serie» o la somma delle condizioni del condizionato. In Husserl l'orizzonte del mondo si costituisce come una sintesi passiva che si forma associativamente a partire dallo strato della sensibilità e nella forma della temporalità, che rappresenta la radice ultima degli orizzonti dell'esperienza: gli orizzonti scaturiscono dalla sintesi continua del presente vivente, che, attorno al nucleo del presente, conserva le esperienze passate nella forma della sedimentazione e predelinea quelle future come possibilità inscritte nel senso stesso dell'esperienza. Ed è precisamente per questo motivo che la credenza nel mondo costituisce la «credenza originaria (*Urglaube*)» e il mondo forma pertanto il suolo già sempre dato di ogni altra esperienza. Il che significa pensare il mondo al di qua dell'opposizione tra ragione e sensibilità e della distinzione astratta delle differenti «facoltà» del soggetto.

D'altra parte, affermare che il mondo come orizzonte è dato nella nostra esperienza e a partire da qui operare una fenomenologia del mondo significherebbe allora trasgredire il divieto kantiano di una cosmologia metafisica? No, perché il tema della considerazione fenomenologica è il mondo come fenomeno (un fenomeno che tuttavia non ha dietro di sé nessuna «cosa in sé») e l'intento di questa considerazione è quello di una *descrizione* di questo fenomeno, del «come» del suo darsi e della nostra esperienza di esso, *e non una speculazione deduttiva e costruttiva*, che si spinga oltre l'ambito dell'esperienza, sull'origine e i fondamenti del mondo. Quel che è così superato è la restrizione di un discorso filosofico sul mondo alla sua modalità metafisica e in realtà ontica, dunque il divieto di un discorso filosofico sull'esperienza del mondo come totalità. Questo cambiamento profondo dei concetti e al tempo stesso degli intenti dell'analisi filosofica spiega perché il mondo

[6] Ricordiamo che per Kant le idee trascendentali sono i concetti propri della facoltà della ragione, distinta dall'intelletto e dalla sensibilità, e che significativamente Kant, come aveva dedotto le categorie dell'intelletto dalla tavola dei giudizi, deduce le tre idee della ragione dalle forme dei sillogismi: cf. Kant 1996, 293-294; A 335, B 392.

riceva, nelle analisi di Husserl, dei predicati che sarebbero apparsi contraddittori nel quadro di un razionalismo metafisico o nell'ambito della costituzione kantiana degli oggetti d'esperienza: il mondo è al tempo stesso il sistema totale dell'esperienza e l'orizzonte di indeterminatezza infinita che la accompagna; è «trascendenza immanente» [Husserl 2020, 305], un'«indeterminatezza» «dotata comunque di una struttura di determinazione» [Husserl 2020, 195], «conosciuta sconosciutezza» [Husserl 1995, 36].[7] È la fedeltà stessa all'esperienza che impone di accogliere quel carattere antinomico e paradossale del mondo dovuto alla sua irriducibilità a tutte le categorie intramondane – carattere paradossale che Kant aveva intravisto, ma non veramente riconosciuto, che comincia a imporsi con Husserl, ma che non potrà essere pensato fino in fondo nemmeno dal padre della fenomenologia.

3. I limiti del concetto husserliano di orizzonte

Malgrado la sua importanza, l'analisi husserliana mostra infatti alcuni limiti essenziali, che si manifestano in una serie di oscillazioni nella definizione esatta dello statuto del mondo come orizzonte. Il passaggio a un'impostazione propriamente «cosmologica» negli autori successivi della corrente fenomenologica richiederà precisamente la tematizzazione e il superamento di questi limiti. Indicheremo qui tre difficoltà fondamentali dell'impostazione di Husserl, difficoltà che sono strettamente correlate tra loro dal punto di vista concettuale e ruotano tutte attorno al persistente primato dello schema «coscienza-oggetto».

1) Il primo limite è quello che segna maggiormente la posizione husserliana nel suo complesso, ossia una tendenziale soggettivazione dell'orizzonte e di conseguenza del mondo stesso. Le descrizioni di Husserl sono infatti caratterizzate da un'oscillazione tra l'interpretazione dell'orizzonte come modo di apparire del mondo stesso, radicato in una sintesi passiva che precede l'intenzionalità attiva del soggetto, e la riconduzione dell'orizzonte a potenzialità della coscienza – ed è quest'ultima tendenza che sembra prevalere sul piano sistematico, ovvero ogni volta che Husserl fornisce il senso ultimo e di principio

[7] A questo proposito cf. Russo 2019, 182.

della costituzione fenomenologica. Lo si può osservare innanzitutto a proposito del concetto di orizzonte e sul piano dell'interpretazione dell'esperienze particolari di quest'ultimo. Uno dei testi in cui una simile interpretazione emerge più chiaramente è il §19 delle *Meditazioni cartesiane*, intitolato «Attualità e potenzialità della vita intenzionale». Come abbiamo già richiamato, Husserl sottolinea che l'esperienza intenzionale non si esaurisce mai nella considerazione dei vissuti attuali, dal momento che «*ogni attualità implica delle potenzialità proprie*» [Husserl 2020, 191] e «gli orizzonti sono potenzialità predelineate» [Husserl 2020, 193]. Ma i rimandi che costituiscono gli orizzonti sono dei rimandi dei vissuti di coscienza, le potenzialità che accompagnano ogni esperienza attuale sono potenzialità della coscienza intenzionale: «ogni vissuto ha un "orizzonte" che muta al mutare del suo contesto di coscienza […] – si tratta di un orizzonte intenzionale di rimandi diretti a potenzialità della coscienza che gli appartengono» [Husserl 2020, 193]. Se gli orizzonti sono potenzialità predelineate, interrogare queste possibilità significherà «scoprire così, ogni volta, le potenzialità della vita di coscienza» [Husserl 2020, 193]. In altri termini, se ogni esperienza attuale, in virtù della sua inerenza a un orizzonte, lascia aperta una serie di determinazioni ulteriori possibili, «questo lasciare-aperto è un momento contenuto nella coscienza attuale stessa, è appunto ciò che costituisce l'"orizzonte"» [Husserl 2020, 195]. Una dimensione di assenza accompagna ogni esperienza presente, come nel caso esemplare della percezione per adombramenti in cui l'oggetto si presenta soltanto secondo un aspetto e si sottrae nella sua totalità alla quale tuttavia ogni singola apparizione rinvia: se questa assenza rinvia a una presenza differita, che non si confonde dunque né con la presenza di questo adombramento attuale né con l'oggetto come tale, essa non sembra allora poter avere altro senso che quello di un'anticipazione soggettiva, radicata nel sistema di potenzialità della coscienza.[8] In una forma differente, e in contrasto con i progressi più importanti delle sue analisi, Husserl sembra così confermare quel pregiudizio metafisico di cui Fink sottolineava il ruolo nell'analisi kantiana: ciò che è non-oggettivo o non-cosale non potrebbe avere altro modo d'essere, o altra

[8] Questo punto è sottolineato efficacemente da Barbaras 1999, 98 sgg.

fonte del proprio senso, che quello di una produzione o un'anticipazione soggettiva, sia pure nella forma dell'intenzionalità.

Se quello scarto nell'apparire che è rappresentato dall'orizzonte è ricondotto a una potenzialità della coscienza, sarà il mondo stesso, in quanto orizzonte di orizzonti, che si troverà in ultima analisi soggettivizzato. È quel che conferma nel modo più palese la seconda epoché della *Crisi* (§§54 e 55), che, dopo il passaggio attraverso il mondo-della-vita, fa ritorno all'ego unico trascendentale come sorgente ultima di ogni senso: confermando il proprio idealismo fenomenologico, Husserl afferma che dopo l'epoché fenomenologica il mondo si presenta come un «"polisistema della soggettività trascendentale", che "ha" e costituisce un mondo e le realtà comprese in esso» [Husserl 2002b, 203]. Tutte le componenti di senso del mondo si radicano nella formazione di senso operata dalla soggettività trascendentale. Il che non significa che quest'ultima possa conoscere o portare alla presenza la totalità del mondo, dal momento che la costituzione completa del mondo resta un'«Idea in senso kantiano» come dice Husserl, cioè un polo teleologico disposto all'infinito. Ma questa stessa proiezione all'infinito del mondo ha senso solamente per e in virtù di una soggettività trascendentale e appare innanzitutto non tanto come un eccesso del mondo stesso, ma come un eccesso costitutivo dell'intenzionalità su ogni esperienza attuale: «nella considerazione puramente trascendentale, *il mondo*, come è in se stesso e nella sua verità logica, non è altro in ultima analisi che *un'idea situata all'infinito* che attinge il suo senso dall'*attualità* della vita di coscienza» [Husserl 1956, 274].

2) Un'altra interpretazione riduzionistica del mondo, più nascosta ma non meno inadeguata, deve essere messa in luce: se, come Husserl stesso afferma in un passaggio decisivo che abbiamo richiamato, bisogna stabilire una differenza fondamentale tra i modi di essere del mondo e delle cose, così come tra i rispettivi modi di coscienza, il mondo come orizzonte non può essere assimilato agli orizzonti delle singole cose. È tuttavia quel che sembra accadere frequentemente nei testi husserliani, tanto che questa assimilazione sembra situarsi all'origine stessa del concetto di orizzonte. È un punto critico che sarà sollevato innanzitutto da Fink: «per la sua analisi intenzionale della costituzione Husserl privilegia dei modelli determinati» che guidano le

sue descrizioni e ci si può allora chiedere se questo non comporti «una generalizzazione frettolosa e acritica» [Fink 1976, 292]. Criticando la generalizzazione abusiva di un modello d'analisi particolare, Fink ha di mira in primo luogo la generalizzazione dell'esperienza della cosa singola (e in particolare della cosa sensibile data alla percezione) assunta come modello anche per l'esperienza del mondo. Si tratta di un primato per certi aspetti dichiarato esplicitamente da Husserl: c'è una «priorità dell'esperienza di un singolo oggetto reale su quella del mondo» [Husserl 1962, 98], per cui l'esperienza della cosa singola precede sempre quella della totalità e la stessa fenomenologia assume la cosa della percezione come «filo conduttore» delle proprie analisi [Husserl 2002a, §150]. È questa generalizzazione del modello della cosa singola che per Fink è all'opera anche nella descrizione husserliana del concetto di orizzonte:

> il fenomeno dell'orizzonte funziona come modello della totalità del mondo, il che significa che la totalità inglobante è pensata a partire da una situazione intramondana, nella quale ad ogni oggetto appartiene, conformemente al suo senso, un «alone» e un alone di aloni. Il «mondo» diventa il potenziale aperto e senza fine dell'esperienza, è interpretato in modo intenzionalista [Fink 1976, 321].

Il fenomeno dell'orizzonte è dunque descritto innanzitutto a partire dagli orizzonti di esperienza delle singole cose e l'orizzonte del mondo è pensato come il risultato di un'estensione progressiva e idealmente infinita di questi: l'esperienza di una cosa della percezione può essere proseguita e ulteriormente determinata all'infinito secondo i suoi orizzonti interno ed esterno; questa estensione infinita dei rimandi «orizzontali» dell'esperienza di una cosa condurrebbe infine a quell'orizzonte ultimo e universale che è il mondo. Ma è proprio questa trasposizione che risulta eminentemente problematica, per ragioni di principio e per ragioni inerenti alla descrizione dei fenomeni. Per ragioni di principio, dal momento che le categorie che si applicano alle singole cose devono essere distinte da quelle che si utilizzano per pensare il mondo. Per ragioni inerenti alla descrizione dei fenomeni, perché per quanto l'orizzonte interno di una cosa della percezione esemplifichi una struttura fondamentale dell'esperienza, esso è a sua volta possibile

solo sul terreno preliminare del mondo già dato, dal momento che è solo su questo che posso svolgere il lavoro di anticipazione, verifica, correzione implicato dall'orizzonte interno. È quel che osserverà anche Patočka: l'orizzonte universale del mondo, in quanto totalità inglobante, non è un'anticipazione intenzionale che andrebbe verificata nel corso dell'esperienza, né il risultato di una semplice estensione progressiva di orizzonti particolari, ma uno sfondo e una totalità preliminari anche rispetto ai singoli orizzonti [cf. Patočka 1990, 195]. Per la stessa ragione anche l'interpretazione del mondo come Idea in senso kantiano, che compare a più riprese nella *Crisi*[9] appare dubbia o dovrebbe quantomeno essere problematizzata, nella misura in cui, in alcuni di questi passi, Husserl sembra di fatto trasporre al mondo lo schema elaborato a proposito della singola cosa nella percezione per adombramenti: il mondo è così interpretato come Idea, polo disposto all'infinito, del quale i singoli mondi della vita sarebbero delle apparizioni storiche finite che possono e devono essere superate.[10] È per questo che Fink e Patočka sollevano il problema se sia il fenomeno dell'orizzonte che spiega il mondo o il contrario[11] e le osservazioni richiamate indicano chiaramente la risposta: se nel fenomeno dell'orizzonte si annuncia il mondo, se il primo è dunque una via per accedere al secondo, l'orizzonte non può essere semplicemente equiparato al mondo e si fonda anzi nell'apertura originaria di quest'ultimo.

3) Un altro limite essenziale delle analisi husserliane del mondo si radica nel primato della datità intuitiva e dell'evidenza come modo di legittimazione di ogni esperienza fenomenologica, primato che a sua volta implica una certa interpretazione della fenomenalità in generale e quindi anche della consistenza fenomenale del mondo. Operando una lettura critica del concetto husserliano di mondo, Patočka si interroga sulle oscillazioni presenti nelle analisi husserliane e in particolare sulla riconduzione del mondo come totalità a un'intenzionalità d'orizzonte. In che cosa si radica questa riconduzione? Secondo Patočka è proprio

[9] Cf. Husserl 2002b, 281, 322, 522-523, 524-525, 527-528.

[10] Su questo punto diversa è la posizione sviluppata in Costa 2007, 163 sgg., proprio attraverso uno stretto rapporto tra l'analisi percettiva e la problematica del mondo storico.

[11] Cf. Fink 1976, 170; Fink 1990, 29; Patočka 1990, 195.

la «preoccupazione costante per la datità (in ultima analisi per un'autodatità in una presenza in carne e ossa) […] che impedisce [a Husserl] di cogliere in modo differenziato la struttura del mondo nella sua essenza propria» [Patočka 1990, 194]. Come Patočka scrive in un altro passo decisivo,

> bisognerebbe modificare certi concetti husserliani, tra cui soprattutto quello di datità originaria. Il mondo è originariamente dato, ma non *tutto* in esso è dato nello stesso modo. L'originarietà non è un marchio unitario, comporta al contrario delle gradazioni e delle qualità diverse. Così ciò che è dato in quanto presente qualitativamente è originariamente dato in un altro senso rispetto a ciò che, nella connessione dello stesso ente, è dato come vuoto, in un modo non qualitativo; il vuoto non è affatto una non-datità, ma un *modo di datità* [Patočka 1995, 176].

Nella sua interpretazione dell'atto intenzionale e del fenomeno Husserl si mostrerebbe incapace di pensare veramente il vuoto e l'assenza come qualcosa di positivo, come dei modi di datità che con-costituiscono, insieme alla presenza, ogni esperienza. Il privilegio della presenza intuitiva e della datità «in carne e ossa» conducono Husserl a un'interpretazione ristretta del campo fenomenale e del «principio di tutti i principi» [Husserl 2002a, §24]. Quel che viene così perso è il mondo come intreccio di presenza e assenza ovvero uno scarto insito nell'apparire stesso e non solamente nell'intenzionalità soggettiva.

Questo primato della datità intuitiva ed evidente «fa sistema» con i due punti precedenti che abbiamo esaminato. Da un lato, infatti, una volta operata la riduzione fenomenologica, ogni senso oggettuale riceve la sua legittimità da un'evidenza intuitiva che lo esibisce per una coscienza: ne consegue che la descrizione fenomenologica assume come punto di partenza privilegiato l'oggetto singolo dato per la percezione, proprio in quanto esso costituisce il nucleo di datità evidente che fonda la costituzione fenomenologica e a partire dal quale si possono indicare per estensione progressiva i suoi orizzonti – i quali invece non sono come tali dati nel modo dell'evidenza intuitiva. La riduzione e la costituzione fenomenologica sembrano quindi persino implicare tematicamente e su un piano di principio il primato della coscienza

della singolarità rispetto alla coscienza olistica del mondo [Pradelle 2015, 51-55]. Dall'altro lato, questa interpretazione «oggettivistica» e intuizionistica del fenomeno si accompagna a un soggettivismo: ciò che è non-intuitivo è interpretato da Husserl come indice di un atto intenzionale soggettivo; la componente di potenzialità e quindi di assenza che accompagna ogni esperienza attuale è tendenzialmente attribuita da Husserl all'eccedenza dell'intenzione su quel che è dato intuitivamente e attualmente. La scissione nel campo fenomenale della presenza e dell'assenza e la scissione in un polo oggettivo e in polo soggettivo concepito come fondamento dell'apparizione sono allora due facce di una stessa operazione. Le conseguenze di questa impostazione si estendono ai concetti di orizzonte e di mondo. L'orizzonte indica il vuoto e l'assenza che accompagnano ogni esperienza presente; ma, attribuendo le componenti non-intuitive e «assenti» dei fenomeni all'intenzione soggettiva, Husserl fraintende soggettivisticamente anche l'orizzonte, interpretandolo come potenzialità della coscienza. Dal momento che il mondo è pensato come orizzonte di tutti gli orizzonti, è il mondo stesso che risulterà così indebitamente soggettivato. Se lo scarto non-intuitivo e assente che fa del mondo un tutto onni-inglobante è attribuito all'intenzionalità, «il mondo stesso in quanto "orizzonte" può allora essere interpretato – ed è ciò che fa Husserl […] come semplice "intenzionalità" d'orizzonte. Questo significa soggettivare il mondo e livellarlo a un'anticipazione presente» [Patočka 1990, 195].

4. Verso una cosmologia fenomenologica: il mondo come totalità originaria e luogo del trascendentale

I limiti che sono emersi a proposito dell'analisi husserliana dei concetti di orizzonte e di mondo indicano i problemi con cui hanno dovuto confrontarsi, a partire da questa eredità, i fenomenologi che si sono spinti più lontano nel tentativo di sviluppare la tendenza cosmologica della fenomenologia (Heidegger, Fink, Patočka e, più recentemente, Barbaras). Questi limiti «negativi» indicano quindi, per così dire, a rovescio le esigenze «positive» che bisognerà soddisfare per rendere giustizia al fenomeno del mondo. Ci limiteremo a delinearle programmaticamente come le condizioni di principio per la realizzazione di una cosmologia

fenomenologica, e lo faremo appoggiandoci soprattutto sulle indicazioni di Patočka, che forse più di tutti ha riformulato compiutamente in una direzione cosmologica il senso stesso della fenomenologia, a partire proprio da una discussione dell'eredità husserliana.[12]

Il primo compito da affrontare è rappresentato da un ripensamento dei rapporti tra io e mondo, che eviti quel rischio di una soggettivazione del mondo a cui va incontro l'analisi di Husserl. L'intera impresa di Patočka potrebbe in effetti essere sintetizzata in questo modo: cogliere una possibilità latente nei testi di Husserl ma mai veramente assunta fino in fondo da quest'ultimo, ossia la possibilità che il «risultato» dell'epoché, e quindi il campo proprio della fenomenologia, sia costituito non dalla soggettività, ma dal mondo come totalità originaria. Se Husserl ha ristretto la portata dell'epoché fenomenologica attraverso l'idea di una riduzione alla coscienza, bisogna restituire all'epoché la sua universalità e alla fenomenologia il suo campo più proprio, quello dell'«apparire come tale», irriducibile a ogni singolo apparente tanto oggettivo quanto soggettivo. Ora, la struttura di questo apparire come tale è identificata da Patočka con il mondo: «con questa universalità dell'epoché diventa poi chiaro che come il sé è la condizione di possibilità dell'apparire del mondano, così il mondo come orizzonte originario (e non come l'insieme delle realtà) rappresenta la condizione di possibilità dell'apparire del sé». L'egoità non è allora altro che il «nucleo organizzativo di una struttura universale dell'apparizione»: «questa struttura noi la chiamiamo mondo» [Patočka 2000, 149]. L'epoché universalizzata apre quindi non lo spazio di un'immanenza, ma l'ambito dell'apparire in quanto tale che travalica ogni singolo apparente: «studiare l'apparire in se stesso significa in primo luogo studiare l'apparente nel quadro di questo tutto. È questo tutto, da sempre familiare, ma mai conosciuto nella sua essenza propria, che può essere designato come mondo» [Patočka 1990, 192]. Ciò che appare nel senso dell'apparente ultimo e irriducibile è il mondo, che deve certo apparire a un «io», ma questo «io» non è il fondamento dell'apparire, dal momento che è anch'esso un singolo apparente che in quanto tale presuppone il campo generale dell'apparire per poter manifestarsi ed essere ciò che è. L'io quindi non è una coscienza extra-

[12] Per una esposizione più ampia della fenomenologia di Patočka e della sua analisi del mondo ci permettiamo di rimandare al terzo capitolo di Terzi 2009.

mondana, un soggetto trascendentale che costituisce il mondo, ma *un'esistenza finita e appartenente essa stessa al mondo come il suo luogo di manifestatività*.

Come abbiamo visto, la descrizione husserliana dell'orizzonte restava ambigua nella misura in cui riconduceva l'orizzonte a una potenzialità della coscienza e implicava per ciò stesso una concezione della fenomenalità ancorata al primato della donazione intuitiva e presente. Per Patočka, al contrario, l'orizzonte è una struttura dell'apparire in quanto tale, perché è il modo di darsi del mondo stesso, la donazione del mondo come totalità nell'esperienza, lo scarto e l'assenza che accompagna ogni fenomeno. Non è l'io a operare questo scarto, perché l'io lo presuppone in ogni sua esperienza: l'io non potrebbe dispiegare le proprie potenzialità, l'eccesso della propria intenzione su quel che è dato attualmente se la sua intenzionalità non si muovesse nello spazio di gioco offerto dall'apparire del mondo, se i suoi atti non si inserissero nello scarto di un'assenza che è data nella presenza e che è il segno, nel singolo fenomeno, della sua appartenenza a un tutto. Il mondo e l'orizzonte sono la contaminazione essenziale della presenza e dell'assenza all'opera nella nostra esperienza. Dal momento che la totalità del mondo è impresentabile come tale e inesauribile, il mondo è unità dello svelamento e del velamento e l'orizzonte è l'esser-qui di questa totalità nella sua sottrazione. Per questo Patočka può affermare, con delle espressioni dichiaratamente paradossali, che il mondo e l'orizzonte sono «la presenza di ciò che non è presente» e «la donazione di ciò che non è dato» [Patočka 1995, 63-64]. *Il mondo come totalità è un campo della presenza e dell'assenza, che si dà per una soggettività, ma non è fondato in essa*.

Bisogna dunque garantire il mondo nella sua priorità fenomenologica e nel suo modo d'essere originario, il che richiede innanzitutto una *comprensione adeguata del carattere di «totalità» del mondo*, che ne metta in luce la differenza irriducibile rispetto a ogni ente intramondano. «Il mondo non è somma, ma totalità preliminare» [Patočka 1995, 114], perché inderivabile e già sempre presupposta in ogni singola esperienza. Esso è inoltre totalità non totalizzabile: è tutto presente in ogni sua parte pur non essendo mai riducibile a nessuna di esse, permette l'apparire di ogni singola cosa pur non apparendo esso stesso come una cosa, è una totalità impresentabile alla quale abbiamo accesso solo a partire dalle

differenti prospettive in cui appare a noi. Il mondo «è unico, indivisibile. Ogni divisione, ogni individuazione è *nel mondo*, ma non ha senso per il mondo» [Patočka 1995, 114]. Il mondo è indivisibile e non-individuato (e di conseguenza è anche unico), perché ogni divisione e ogni individuazione riguardano le singole cose nel mondo – che sono così distinte e reciprocamente delimitate – ma non possono essere applicate al mondo stesso che è il «quadro preliminare, totale, non-individuato di ogni individuazione» [Patočka 1988, 100]. In quanto «luogo di ogni individuazione» il mondo «è l'ambito di tutti i luoghi e di tutti gli istanti, di tutte le epoche e di tutte le durate» [Patočka 1995, 114] o, come Patočka afferma riecheggiando motivi di Fink, «il mondo in quanto ambito universale» è lo «spazio-tempo che media e ingloba tutto» [Patočka 1988, 100]: il mondo è dunque lo spazio-tempo originario e cosmologico, la totalità che spazializza e temporalizza e nella quale accadono tutti gli spazi e tutti i tempi di cui facciamo esperienza.

Proprio in virtù di questo carattere di totalità originaria del mondo, non c'è mai un'esperienza singola, perché ogni esperienza di una cosa è sempre anche co-esperienza del mondo in essa. Ne consegue un punto fondamentale per il progetto di una cosmologia fenomenologica, ossia una dislocazione della tematica trascendentale: se per trascendentale si intende la condizione di possibilità dell'esperienza, allora *trascendentale non è più la soggettività, ma il mondo come totalità preliminare e onni-inglobante*. O, più precisamente, il mondo è l'unità del trascendentale e dell'ontologico, è ciò che *permette l'apparire e l'essere di ogni cosa e quindi l'esperienza che facciamo di essa*:

> dev'esserci un'unica connessione all'interno della quale è tutto ciò che *c'è*. Questa connessione *unica* è in un senso proprio ciò che è. […] essa è la condizione di ogni esperienza. Ma essa è anche la condizione di ogni ente singolo nel suo essere singolo. Così la forma-di-mondo (*Weltform*) dell'esperienza è anche ciò che rende possibile un'esperienza del mondo [Patočka 2009, 137, trad. leggermente modificata].

Se il mondo è irriducibile ad ogni oggetto, se esso è la totalità originaria che rende possibile ogni esperienza, anche i rispettivi rapporti dell'io devono essere essenzialmente distinti. È quel che osservava già Heidegger alla

fine degli anni Venti, nel tentativo di superare quelli che gli apparivano come i limiti della concezione husserliana dell'intenzionalità: «se si connota ogni *comportamento* verso l'ente come intenzionale, allora l'*intenzionalità* è possibile solo *sul fondamento della trascendenza*» [Heidegger 1987, 91], ossia del movimento con cui l'esserci ha già sempre oltrepassato l'ente in totalità in direzione del mondo.[13] Perché si possa incontrare un singolo ente in un rapporto intenzionale, bisogna averlo già sempre oltrepassato verso l'apertura originaria al mondo: è solo a partire da questa che posso entrare in rapporto con questo o quell'ente. È la coscienza d'oggetto che è un ritaglio dell'apertura al mondo e non quest'ultima che sarebbe un'estensione della coscienza d'oggetto. La correlazione intenzionale stessa, punto di partenza della fenomenologia, si trova così in ultima analisi inscritta in un piano più profondo: è l'apertura preliminare del e al mondo che rende possibile anche il rapporto intenzionale tra coscienza e oggetto.

Bibliografia

Barbaras, R. [1999], *Le désir et la distance*, Paris, Vrin.

Costa, V. [2007], *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Derrida, J. [1987], *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, trad. C. Di Martino, Milano, Jaca Book.

Fink, E. [1976], *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, K. Alber.

Fink, E. [1990], *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Heidegger, M. [1987], *Segnavia*, trad. F. Volpi, Milano, Adelphi.

Husserl, E. [1956], *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, Husserliana Bd. 7, hg. v. R. Boehm, La Haye, Martinus Nijhoff.

[13] Per un'analisi dettagliata del problema del mondo nello Heidegger degli anni Venti ci permettiamo di rimandare a Terzi 2016.

Husserl, E. [1962], *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana Bd. 9, hg. v. W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff.

Husserl, E. [1993], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*, Husserliana Bd. 29, hg. v. R.N. Smid, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.

Husserl, E. [1995], *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, trad. F. Costa e L. Samonà, Milano, Bompiani.

Husserl, E. [2002a] *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. di V. Costa, Torino, Einaudi.

Husserl, E. [2002b], *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, trad. E. Filippini, Milano, Net.

Husserl, E. [2020], *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, trad. D. D'Angelo, Firenze/Milano, Bompiani.

Kant, I. [1996], *Critica della ragion pura*, trad. P. Chiodi, Torino, TEA.

Patočka, J. [1988], *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer.

Patočka, J. [1990], *Liberté et sacrifice*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon.

Patočka, J. [1995], *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon.

Patočka, J. [2000], *Epoché e riduzione*, trad. A. Pantano, in: *aut aut* 299/300, 142-151.

Patočka, J. [2009], *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, ed. e trad. G. Di Salvatore, Verona, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini.

Pradelle, D. [2015], De Husserl à Heidegger: intentionnalité, monde et sens, in: *Discipline filosofiche* 25 (2), 35-68.

Romano, C. [2010], *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard.

Russo, M. [2019], Ogni cosa è del mondo. La *Weltfrage* in Husserl, in: *Shift. International Journal of Philosophical Studies* 1, 173-189.

Stanciu, O. [2020], 'An explosive thought'. Kant, Fink, and the cosmic concept of the world, in: C. Serban and I. Apostolescu (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin, De Gruyter, 429-444.

Terzi, R. [2009], *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Terzi, R. [2016], *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*, Milano, Mimesis.

Idea, horizon, totality: towards a phenomenological cosmology

Keywords

phenomenology; horizon; totality; world; subject; phenomenality

Abstract

The article focuses on Husserl's phenomenology after referring to Kant's critique of metaphysical cosmology and highlighting the potential and limits of Kant's analysis through a reading of Fink. In particular, it analyses the fundamental concept of the horizon, through which Husserl attempts to think about the problem of the world in order to emphasise its richness and originality compared to the Kantian position. However, the Husserlian concept of the horizon also runs into substantial limitations, which prevent it from adequately accounting for the phenomenon of the world. These limitations also illustrate the problems that later phenomenologists had to deal with and the demands that a phenomenological cosmology must fulfil. The article's last part quickly outlines the features of these phenomenological cosmologies, mainly through Patočka's thought, according to which the world must be thought of as an original totality and as the true locus of the transcendental insofar as it is the condition of every experience and every single manifestation.

Roberto Terzi
Archives Husserl de Paris (ENS/CNRS), France
Email: r_terzi@hotmail.com

KAREL NOVOTNÝ

L'ESPACE COMME VISAGE DE LA NATURE? EN MARGE DES COSMOLOGIES PHÉNOMÉNOLOGIQUES[1]

SOMMAIRE: *1. Introduction; 2. «L'espace et sa problématique» de Patočka; 3. Le débat implicite avec Fink; 4. Conclusion: Phénoménologie et cosmologie de l'espace.*

1. Introduction

Cosmologie phénoménologique: comme on le sait, il s'agit d'une une figure de pensée qui est d'abord liée à Eugen Fink, du moins en Allemagne. Mais Fink n'a esquissé sa cosmologie philosophique comme telle qu'après la guerre, et ses premières publications sur ce thème datent des années 1950, quoiqu'elle ait été préparée dans ses écrits de jeunesse, formés au contact de la pensée de Martin Heidegger. À cette même époque, cependant, et parallèlement au travail de Fink, d'autres avancées ont été proposées quant à la question du monde en phénoménologie, et même au-delà ou avant la perspective phénoménologique: en France, notamment, grâce à Maurice Merleau-Ponty, Eugène Minkowski ou Henri Bergson. Une position originale s'est également formée dans les écrits de Jan Patočka, comme nous allons le montrer. Et l'influence de tous ces auteurs, et de beaucoup d'autres encore, se rencontrent d'une certaine façon dans l'œuvre contemporaine de Renaud Barbaras. C'est la lecture de ce dernier auteur, notamment de son dernier livre sur l'*Appartenance*, qui nous a motivé à aborder

[1] Ce texte est né dans le projet de recherche «*Face of Nature in Contemporary French Phenomenology*» (GAP 21-22224S). Je remercie très cordialement Sacha Carlson pour la relecture de mon texte qui a été discuté avec les membres de l'«Observatoire des phénoménologies contemporaines» de l'Université Nice grâce à l'invitation par Professeur Grégori Jean en juin 2022.

la question de l'espace comme visage de la nature, dans cette ligne de pensée, qui tente de rouvrir l'accès au monde au sens de la *phusis*, un de noms originaires pour ce que nous comprenons comme la nature. Nous ne voulons cependant toucher cette ligne de pensée, celle d'une cosmologie phénoménologique et celle du visage de la nature, que de manière particulière, à partir de la question du statut de l'espace.

De manière générale et programmatique, le projet cosmologique naissant de Fink radicalise d'abord (et renverse consécutivement dans ses écrits d'après-guerre) les descriptions et analyses phénoménologiques du monde de la vie ou du monde naturel, travaillées chez Husserl dès les années 1910. On sait que ces analyses phénoménologiques ont été approfondies par Husserl dans les années suivantes, et enfin, dans les années 1930, sous l'influence du jeune Fink, alors assistant personnel de Husserl: elles devaient prendre la forme d'une nouvelle introduction à la phénoménologie transcendantale dans le projet du livre sur la *Crise des sciences européennes*. C'est une ligne de pensée bien connue, quoiqu'inachevée, de Husserl, comme tant d'autres chemins dans son œuvre tardive.

Par ailleurs, si Fink est resté très proche de Heidegger, malgré tout ce qui, dès le départ, le maintient à écart de ce dernier, Barbaras, profile, quant à lui, sa propre position, dès ses premiers écrits jusqu'à ses écrits les plus récents, en débat avec le dernier Merleau-Ponty, c'est-à-dire aussi en rupture avec ce dernier. Il serait évidemment trop ambitieux de vouloir résumer ici ce type des constellations, qui sont beaucoup plus complexes, étant donné toutes les filiations, influences et hérésies qui y sont en jeu. Au lieu, donc, de retracer toutes ces références, cet article se limitera à suivre quelques idées concernant l'origine de l'espace chez Patočka, jusqu'au seuil du point de vue cosmologique tel qu'il a été élaboré par Fink et Barbaras.

2. «L'espace et sa problématique» de Patočka

Lorsqu'il se penche sur la question de l'espace à la fin des années 1950, Jan Patočka évoque encore – outre les auteurs déjà mentionnés –, la philosophie de Max Scheler. C'est au tout début de son texte intitulé «L'espace et sa problématique», auquel notre article sera consacré, qu'un

motif de ce penseur est cité, à savoir «le vide essentiel du cœur qui se projette dans l'univers, dans les choses, leur donnant, à nos yeux, un cadre qui nous permet de nous élever au-dessus des choses et de nous orienter au milieu d'elles» [Patočka 2002, 20]. Ce cadre, c'est l'espace vivant, que Patočka prend en considération – il s'agit sans doute d'une conviction qu'il partage avec Scheler – à savoir que l'espace est basé dans une forme, préalable à tout contenu et orientation, comme dans un vide, qui renvoie à l'imagination de l'homme, issue du désir profond à jamais incomblable, ancré dans ce que Scheler appelle le «vide du cœur». L'homme, au lieu d'adhérer au cosmos, de s'abandonner à la nature, dans le sentiment d'unité avec elle (*Einsfühlung*) qu'il partage à l'origine avec toutes les autres formes de vie, s'y abstient, devient un *Nein-Sager*. Scheler résume son idée de la manière suivante: «En même temps que ce "non" à la réalité concrète du monde environnant […] au moment même où l'homme a émergé, et s'est mis à part de la nature pour en faire l'objet de sa domination […] l'homme devait aussi ancrer son centre d'une manière ou d'une autre à l'extérieur et au-delà du monde» [Scheler 1927, 248 sq.].

Ce n'est pas un hasard si Scheler garde une place privilégiée chez Patočka[2] jusque dans les années 1960.[3] Même s'il s'agit d'une tout autre philosophie de l'espace, comme médium de l'accès à la réalité effective concrète du monde, que Patočka propose désormais dans son étude, la trace de ce motif schelerien reste visible dans sa pensée. Quand il résume l'idée des formes de vie que Scheler esquisse dans son livre, il dit que ce sont

[2] Patočka a sans aucun doute été inspiré par cette métaphysique de la «vie universelle, d'une vie englobante»: on peut le voir dans ses écrits du début des années 1940, désormais accessibles dans la traduction de ses premiers *Carnets philosophiques* [Patočka 2021, 45-166]; et les traces de ce concept sont encore visibles dans son étude sur l'espace quelques vingt ans plus tard, texte qui nous occupe pour l'instant.

[3] Patočka souligne encore la pertinence de cette idée de Scheler du vide du cœur à l'origine de l'espace à la fin des années 1960, dans son introduction à la traduction tchèque du livre *La Situation de l'homme dans le cosmos*. Cf. «En particulier, Scheler a consacré à l'expérience de l'espace une étude remarquable, qui est l'une des analyses modernes les plus intéressantes de ce problème» [Patočka 1968, 28]. Cf. aussi la remarque sur sa «philosophie de l'ascétisme humain envers le réel, qui a abouti à une analyse si remarquable et profonde de l'espace […]» [*ibid*., 41].

> des tentatives de suivre le chemin que la nature a dû suivre, c'est-à-dire les imaginations de l'être originaire qui créent les formes de l'être […]. On pourrait dire que dans ces fonctions d'une sorte de "néantisation", comme le dit Sartre, dans ce "non" aux contenus positifs, dans des formes vides d'espace et de temps, dans les horizons indéfinis de l'univers, il y a quelque chose à partir duquel la spécificité et le mystère de l'humanité peuvent être lus [Patočka 1968, 39 sq.].

Faut-il donc dire avec Scheler que l'espace vide en tant que forme et fond inconscient de nos représentations de l'espace nous sépare de la nature comme une des institutions de notre culture? Est-ce une forme exclusivement subjective, qui est donc coupée, en tant que pure forme *a priori* de notre intuition sensible, finie, des choses en soi ; ou bien s'agit-il d'un médium de l'apparaître de la nature, de ce qui est *«ens a se»*, devenu à partir de soi? Le fait que Patočka tranche cette question de manière univoque contre Kant, dans l'un de ses manuscrits liés à son étude sur «L'espace et sa problématique»[4], semble justifier notre tentative de poser la question de l'espace en tant que visage de la nature, même si celui-ci reste caché, certes, comme l'est du reste la nature elle-même aussi.

Pourquoi parler de visage? N'est-ce pas quelque chose de propre à l'être vivant, homme ou animal, ou encore, à la limite, à un paysage? Pourquoi sortir de l'intersubjectivité, ou de l'inter-animalité, vers une relation personnelle plus générale? Pourquoi parler de visage à propos de la nature? Notre inspiration vient ici directement du texte de Barbaras. Mais qu'en-est-il chez Patočka lui-même?

Avant d'en venir à certains textes qui peuvent être liés à cette question, commençons par présenter le contexte de ces idées, à savoir

[4] «Aber auch eine Anschauungsform als ausschließliche *subjektive* Form der Anschauung von Organismen kann das Raumzeitsystem *nicht* sein; da unter dieser Voraussetzung die realen Kräfte, die die organ. Natur als *Bilder*welt setzen, aus den Bewegungen und ihren Gesetzen als aus lauter „subjektiven", durch die menschliche Organisation *allein* bedingten Daten nicht erschließbar wären, und ein *wesens*- und *soseinsbares* „Ding an sich" widersinnig ist. Die Leibnizsche Bestimmung, daß der Raum (und die relative Zeit) ein „phaenomenon bene fundatum" sei, bleibt also gegenüber Kant durchaus zu Recht bestehen, so wenig auch Leibnizens idealistisch-spiritualistische Metaphysik haltbar ist» [Patočka 2016, 713].

son concept philosophique esquissé à l'occasion de son étude sur l'espace. La thèse principale de Patočka est annoncée dès l'introduction: l'espace originaire est «un élément essentiel du "bâtir", du processus d'édification que se révèle être la réalité en totalité» [Patočka 2002, 19]. Ce concept d'espace se trouve ensuite plus détaillé, notamment dans la troisième partie du texte. Il y indique d'abord la tâche qu'il veut poursuivre: «[…] il importera surtout de mettre en lumière ce qui fonde le schéma relationnel qui rend possible la saisie globale des réalités dans leur ordre légal (quelle que soit leur diversité qualitative matérielle). L'espace est une structure formelle et une réalisation qualitative: un concret dans sa légalité structurale» [*ibid*., 42].

Le cadre général de cette étude est – tout comme dans les autres travaux de Patočka à partir de sa thèse d'habilitation de 1936 jusqu'aux tout derniers textes phénoménologiques – le monde naturel ou le monde de la vie. Tel est toujours le point de départ de ses analyses.[5] Par ailleurs, l'analyse elle-même se déploie dans un sillage et un style phénoménologique qu'il partage avec le dernier Husserl, de même qu'avec Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, ouvrage évidemment travaillé et maintes fois cité par Patočka:

> Si l'environnement originaire est constamment présent, ce n'est pas en une guise immobile […] chaque rencontre est pour nous prélevée dans l'environnement dont elle "émerge" pour "s'approcher" et dans lequel elle "sombre" à nouveau en s'éloignant. Dans ce mouvement d'émergence et de déclin, la forme universelle se maintient, se fermant toujours autour de ses centres. Le "centre" et cette périphérie qui chaque fois se referme, stationnaire dans son mouvement, font partie de l'environnement originaire. Le centre n'est pas un centre géométrique, mais un je, un être vivant, un organisme interpellé par quelque chose et qui répond à cet appel […]. Le centre comporte deux personnes: celle qui est interpellée et celle qui interpelle, le *je* et le *tu* [*ibid*., 57 sq.].[6]

[5] «Si nous appelons "monde de notre vie" le schéma général de tout ce qui, dans notre environnement, peut nous interpeller […] le "dans" ou "dedans" originaire signifie "dans le monde", "au monde". Il est la disposition originaire et la disponibilité pour ce avec quoi nous entrons en contact» [*ibid*., 56].

[6] Dans un des manuscrits attachés à l'étude «L'espace et sa problématique», nous

L'événement de l'interpellation s'ouvre donc dans la présence de l'autre qui «occupe tout le devant de la scène», tandis que son arrière-fond, que Patočka appelle le *ça* ou bien une périphérie, arrière-fond anonyme, se referme continuellement et reste à distance, de sorte que la «proto-structure *je – tu – ça* est un caractère originaire de tout "dedans" […] la forme primordiale de toute expérience» [Patočka 2002, 61]. Il est important de souligner ici que d'après ce concept de Patočka, «n'importe quoi peut prendre pour moi la forme du *tu* ou du *ça*, mais rien de ce qui apparaît sous ces deux formes ne peux se transposer dans la forme du *je*» [*ibid*.].

Revenons maintenant, après cette brève introduction au concept de structure fondamentale de l'expérience, à la question de l'espace en tant que visage de la nature. Comment une telle question peut-elle être liée à la thématique de l'espace proposée par Patočka dans son étude de 1960? Ce que nous avons vu jusqu'à présent, c'est que n'importe quoi peut prendre, pour le moi, la forme du *tu*, donc avoir un visage, dans cette corrélation de l'appel qui co-constitue à chaque fois le *je* à partir du *tu*, qui à son tour émerge du *ça* toujours co-présent. Où faut-il situer l'espace dans cette constellation? Et quel serait son rapport à la nature?

Le passage du texte essentiel pour cette question doit d'abord être cité *in extenso*. Patočka s'y pose la question du «mouvement qui se produit entre le *tu* et le *ça*»:

> Le *tu* se met à part du *ça*. Le *ça* reçoit dans le *tu* un visage éminemment personnel, visage conservé en partie alors même que ce *tu* se transforme à nouveau en *ça*. […] Mais le *ça* (*id*) comme expression dernière de la personne qui n'est ni l'homme ni la femme et s'approche, sous ce rapport, de la non-individuation, de l'indétermination ontique, est différent du *ça* en son acception non individuée extrême où les individus fusionnent dans une même occultation indifférenciée. Le ça indifférencié, qui est une sur-puissance, un cercle qui se referme autour de nous et enclos toute interpellation […] est le représentant de l'univers dans sa

lisons la remarque suivante, à propos du rapport je – tu: l'appel originaire «présuppose la simultanéité de *tu* et de *je*, c'est-à-dire *l'espace*. L'espace est en ce sens un *ordo coexistentiae*. Pour avoir cette simultanéité du *je*, je dois en avoir *deux*, c'est-à-dire *tu* et *je*, et cette différence n'est possible qu'en tant que spatiale» [Patočka 2016, 713].

> figure immaîtrisée et peut-être, en dernier ressort, immaîtrisable. […] Quoi qu'il en soi, cet infini-limite, ce non-individué est impliqué, malgré son absence de visage, dans la conversation qu'est le "dedans" originaire, en tant que plénitude indifférenciée et immaîtrisée qui occupe la périphérie. Tout ordre s'étend entre le centre et la périphérie et consiste en une activité d'ordination qui fait passer le cosmos immaîtrisé de notre côté, incorporant l'étranger dans l'association dont nous faisons partie et dont nous cherchons ainsi à défendre l'ordre contre la surpuissance de l'immaîtrisé [Patočka 2002, 66 sq.].

L'espace renvoie donc à notre activité de bâtir: l'espace est le «dedans originaire», il est cette conversation qui entraîne la périphérie qui, en dehors de la polarité essentielle de figure et de fond, reste un fond sans visage, certes, mais toujours présent avec sa figuration potentielle, mise en profile, étant imminent. D'où l'idée que c'est l'espace aussi qui devient potentiellement un visage de cette «plénitude indifférenciée et immaîtrisée» dont un des noms ou une des dimensions peut être la nature. Cette conversation devient une ordination, l'installation d'un ordre dans ce qui ne s'y soustrait pas. Le point essentiel est le suivant: ce qui apparaît déjà en tant qu'individué, donc avec un visage faisant appel vers nous, vient de la nature grâce et par l'espace. Or c'est ce médium «transparent» car invisible de l'espace vide qui, au lieu de montrer un visage de la nature, la dissimule, la dé-forme en lui imposant une forme qui lui est sans doute étrangère.

Il y a un intermédiaire dans ce processus qui produit un ordre spatial, car cette fonction d'ordination ou d'établissement de l'ordre présuppose une scène englobante, déjà disposée, et qui ne vient ni du dehors immaîtrisable ni de nos intentions objectivantes, répondant déjà au visage individué. Cette scène précède toute rencontre avec un étant singulier, un *tu* en écart spatial avec le *je*. Dans l'événement de l'appel par un visage du *tu* fonctionne déjà ce qui rend leur relation d'interpellation possible, à savoir la spatialisation elle-même:

> C'est entre le *je* et le *tu* que ce rapport atteint son intensité la plus aiguë. Notre rapport fini à l'univers ne peut dominer que les individus singuliers ; sa victoire ou sa défaite n'a lieu que face

> aux parties, à ce qui s'est mis à part. Dans le rapport du *je* et du *tu* prend place en revanche tout le *vide du cœur* qui n'est pas orienté seulement vers les singularités, mais vers la totalité, vers le supra-individuel, vers le contenu omni-englobant. Entre le *je* et le *tu*, il y a un vide que rien ne pourra combler – un vide indispensable à l'actionnement et au jeu de ce rapport originaire [*ibid*., 67].

Le vide du cœur est l'origine transcendantale de l'espace, dirions-nous. Car, comment ne pas voir dans cette projection de place, en tant que venant du vide du cœur, une fonction transcendantale, produite à partir d'une subjectivité de la vie, encore privée d'un point de référence dans un *je*? Car comment un rapport à la totalité peut-il être pensé autrement? Même chez Scheler, auteur d'une métaphysique de la vie englobante, cette fonction est exclusivement humaine quoique cachée dans les profondeurs de l'inconscient. Ce qui nous rappelle déjà le désir comme essence de la subjectivité chez R. Barbaras, à ceci près que pour ce dernier la subjectivité n'est pas exclusivement humaine, mais plutôt cosmique, où toute la subjectivité, y compris celle de l'homme, vient d'une subjectivité du monde lui-même.[7]

3. Le débat implicite avec Fink

Dans les manuscrits attachés à l'étude sur «L'espace et sa problématique», nous trouvons des réflexions qui peuvent nous aider à préciser en quel sens on peut encore parler d'espace en tant que visage de la nature chez Patočka. Par ailleurs, une référence à l'approche cosmologique contemporaine au texte de Patočka nous conduira, pour conclure, à une brève mise au point quant à la première prise de position encore indirecte de notre auteur face à la cosmologie philosophique de Fink. Dans un de ces textes nous lisons:

> L'espace n'est pas seulement une structure noématique expérientielle, mais c'est le cadre de base de la compréhension

[7] Il faudrait peut-être tenter de préciser, à l'occasion d'une autre étude, le rapport entre le vitalisme cosmologique de Barbaras et de Scheler.

> de l'étant, en particulier de l'étant de la nature, mais aussi de l'humanité, de la socialité et de l'individualité. Ses principales distinctions, proximité-distance, remplissement-vide, ne sont pas à l'origine des déterminations quantitatives, mais proviennent du domaine de la compréhension originaire des choses comme étant présentes et capables d'être présentes (présentifiables). […] L'espace en ce sens est la structure ontologique figée d'une rencontre possible avec le présent, cristallisée en un schéma de cohérence presque ontique, un schéma non thématique de compréhension, que dans la focalisation réflexive nous transformons déjà directement – mais injustement et inadéquatement – en un étant *sui generis* [Patočka 2016, 97].

Dans la mesure où l'espace se cristallise en une cohérence presque ontique, on pourrait parler de son visage, et cela d'autant plus, peut-être, que pour ce type de réflexion, c'est-à-dire encore pour l'attitude naturelle, il devient un étant *sui generis*. Il faut également noter que pour cette réflexion, l'espace n'est pas un noème: un étant veut dire ici ce qui est là *phusei*, l'espace tout comme la nature nous englobe, se produisant de soi et par soi-même. Mais cette thèse qui comprend l'espace comme un étant *sui generis* n'est ni justifiée ni adéquate, nous l'avons vu. C'est plutôt une illusion transcendantale, pour parler avec Kant et Fink. Il faut donc aller plus loin et penser le statut de l'espace autrement. La suite du texte nous y invite:

> Mais l'espace n'est pas seulement ce cadre ontologique de rencontre avec le présent, il est en même temps la base essentielle de cet étant individuel lui-même. Notre individualisation subjective de l'étant à partir de l'indifférencié est un corrélat de […] l'individuation cosmique à partir de l'indifférencié en tant que tel, de l'indifférencié en tant que matrice générale, de cette χώρα primordiale, qui ne contient pas, n'englobe pas, n'entoure pas seulement toutes les choses différenciées, mais qui en même temps a en elle-même leur indifférence. Le schéma ontologique de l'espace est une réplique subjective-phénoménale du schéma cosmologique dans lequel l'indifférence cosmique libère d'elle-même les réalités en tant que "phénomènes en soi" au lieu de

> laisser aller les perspectives des réalités en tant que "phénomènes pour nous" [Patočka 2016, 97 sq.].

Il semble que par cette réflexion de deuxième degré, Patočka rejoigne la position cosmologique, étant donné que la fin de ce passage est une référence nette et univoque à la distinction établie par Fink entre le *Anschein* et *Vorschein*, qui fonde la différence cosmologique entre le monde environnant et le Monde au sens fort, au sens de ce qui est irréductible à toute constitution par la conscience intentionnelle (avec ou sans son soubassement dans le «vide du cœur»). Mais il n'en est rien: Patočka n'effectue pas ce passage à la cosmologie, ni ici, dans les textes du début des années 60 consacrés à l'étude de l'espace, ni plus tard.[8]

Il ne devient pas un cosmologue philosophique à la manière de Fink, non pas seulement à cause de son attachement à cette idée du vide du cœur qu'il trouve féconde, et qu'il n'utilise certainement pas pour revenir à une reprise de la philosophie transcendantale classique de la représentation. Patočka cherche sa position entre les deux: entre le cosmologisme de Scheler et de Fink, d'une part, et la version husserlienne de la phénoménologie transcendantale d'autre part. Son projet d'une phénoménologie «a-subjective» esquissé dix ans plus tard ne fera pas autre chose. Pour documenter brièvement cette thèse, à savoir que Patočka ne s'inscrit ni dans le subjectivisme d'une philosophie transcendantale fondée sur la représentation, ni dans une cosmologie philosophique, je citerai encore un passage du même petit ensemble de manuscrits attachés à l'étude sur «L'espace et sa problématique». Notre auteur y souligne que l'espace qu'il décrit, analyse et interprète, est un espace *vital*. Nous y reviendrons plus en détail. Mais commençons par examiner les conséquences d'une telle position pour le débat avec Fink et Kant. Tout d'abord, la critique de la réduction de l'espace à un étant mental de la représentation:

> Interprétation de l'espace de vie. 1º L'espace comme interne, comme structure d'expérience, assumant le soi, son activité, ses expériences, dans lesquelles il est construit. Ici, le sujet est ὑποκείμενον de l'espace. Ici, l'espace se transforme en une

[8] Cf. Novotný 2021, 51-77, 95-122.

> simple *représentation* – proche de Kant, mais les psychologues ont toujours eu peur – ceux qui sont proches de l'empirisme. Déjà Berkeley – mais il objectivait son propre espace intérieur, comme Hume et tous les psychologues jusqu'à l'*Umweltforschung* moderne [Patočka 2016, 99].

Contre cette approche, Patočka prend la position suivante, qui le conduit à une autre conception de la phénoménalité, différente de celle de Fink, pensons-nous:

> 2º C'est précisément la démonstration que le je-tu sont à l'origine des déterminations *spatiales* qui conduit au fait que l'expérience elle-même fait partie de la mise en place, du processus de *rencontre* des étants, et que la rencontre n'est possible que sur la base de la clarification, d'une mise en lumière de l'étant.
>
> La structure personnelle montre en outre que cette mise en lumière, c'est le bâtir, […] installation de la clarté dans l'univers: création de la maison. [*ibid*.]

La première interprétation est qualifiée d'ontique par Patočka, qui y voit la réduction de l'espace à un étant: interprétation objectiviste, d'abord, dès les penseurs pré-socratiques, par Aristote jusqu'à Newton et Einstein; et interprétation subjectiviste, ensuite, qui réduit l'espace à une représentation. Patočka propose quant à lui, *une deuxième interprétation*. Il s'en explique dans le commentaire suivant:

> […] l'espace n'est pas un étant, mais il appartient à *l'être* de l'étant. C'est le cadre global nécessaire sans lequel l'étant ne peut *apparaître* (non pas sans lequel il ne peut pas être!). Apparaître fini: jamais l'apparaître du tout dans sa forme chosique, mais l'apparaître *dans* le tout. Ce tout comme non factuel, pré-factuel, est l'espace. Tout comme la négation est nécessaire pour révéler un particulier positif, le tout de l'espace est nécessaire comme un "dedans" irréductible auquel aucun "dehors" ne correspond [*ibid*.].

Il n'y a donc pas un apparaître soustrait à l'espace qui devient un dedans de notre monde de la vie, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de

cosmos ; mais celui-ci reste à la périphérie, ce qui en apparaît est déjà entré dans une communication qui a lieu sur la base de l'espace, sur la scène vide projetée par le vide du cœur. Rien n'apparaît en dehors de l'espace qui est cet espace vital. La différence entre les «phénomènes en soi» cosmiques et les «phénomènes pour nous», les vivants au monde de la vie, s'estompe. Cet espace du dedans qui n'a pas de dehors en ce qui concerne l'apparaître (et non pas l'être) est celui de la vie.

La dernière citation de ce même passage du texte, qui est explicite à propos du caractère vital de l'espace, nous permet d'entrevoir la position singulière de Patočka quant à la possibilité de poser la question de l'espace comme visage de la nature dans ce cadre:

> Structure de l'espace de vie. Cet espace lui-même vit. En lui, le centre – la structure du personnel et le drame des transitions entre le je-tu et le ça, vous en nous. Caractère dynamique de l'espace d'origine. Le "ça" dans ses bâtiments de proximité: nature, terre et choses. Personnes dans leur attachement par la terre. Dimensions haut-bas, avant-arrière. Profondeur spatiale d'origine. L'espace est parfois approfondi, parfois aplati – de la même manière élargi et rétréci. Relation avec la périphérie. Ciel et périphérie [*ibid*., 98].

Si donc la nature est déjà un «bâtiment» mis à part du *ça*, si elle est intégrée dans la proximité, elle a un visage, puisqu'elle émerge de la périphérie impersonnelle, anonyme, pour devenir personnelle, en appelant le *je*. Or la nature ne peut devenir un *tu*, selon ce concept patočkien, que par la proximité et la distance, intervalle spatial, mis en avant par le vide du cœur. Cela ne veut pas dire que cet espace est tout simplement le visage de la nature. Leur rapport est plus complexe, et c'est plutôt le contraire qu'il faudrait dire si on voulait aller vite: «L'espace dans ce sens originel […] est structuré par la dualité de la périphérie et du centre. Le centre, le noyau, est structuré lui-même – le centre est personnel, la périphérie est impersonnelle […]» [*ibid*., 100, note 108].

Ce qu'on peut retenir de ce texte, du moins, c'est que la périphérie est double, ce qui correspond, d'ailleurs, au texte de l'étude sur «L'espace et sa problématique» dont nous avons déjà cité un passage, où notre auteur a explicitement fait une telle distinction: il y a une périphérie qui

est déjà en corrélation avec le centre, et une autre qui y échappe.[9] La cosmologie philosophique semble vouloir s'emparer, par la pensée, de cette autre périphérie.

La nature oscille entre la périphérie impersonnelle et ce qui, dans les rapports dynamiques de l'appel, devient un *tu* comme un paysage accueillant ou un massif de montagne nous renvoyant, d'une certaine manière, à la reconnaissance de nos limites, de notre finitude. Quoi qu'il en soit de l'origine de cette finitude, c'est une question difficile que nous laisserons ici de côté. Ce qui doit retenir notre attention, c'est un débat indirect avec Fink, à l'arrière fond de ces réflexions. La fin de ce manuscrit explique en effet:

> L'apparaître fini, c'est-à-dire se déroulant à travers l'être fini, ses difficultés, ses défauts, ses limites – c'est la finitude qui rend possible la limite, la définition, le contour. L'être fini, ses limites, acquiert un sens ontologique – mais en corrélation avec son contraire, avec l'illimité, la périphérie, l'indéfini sans contours, sans profils. La mise en profil conduit à la définition du positif et du négatif ; cependant, les deux présupposent le tout dans lequel la mise en profil a lieu ; ce tout, qui précède *toute modalisation*, est espace [*ibid*., 99 sq., note 108].

On peut lire la conclusion de ce passage, soulignée par l'auteur lui-même, comme un autre témoignage du débat avec Fink, parce que, pour le cosmologue allemand, ce qui précède toute modalisation, étant absolument non modalisable, n'est autre que le Monde lui-même. Pour Patočka, cette fonction est celle de l'espace, qui n'est pas le Monde, mais le dedans vivant, donc la structure englobante de l'apparaître, dans laquelle la nature, elle aussi, peut se mettre à part de la périphérie immaîtrisable du ça et devenir un *tu* par rapport auquel nous nous situons dans notre vie, en communication avec la périphérie qui, en fin du compte, reste à jamais étrangère. Dans cette conception, l'espace

[9] Cf. le passage, cité plus haut: «Mais le *ça* (*id*) comme expression dernière de la personne qui n'est ni l'homme ni femme et s'approche, sous ce rapport, de la non-individuation, de l'indétermination ontique, est différent du *ça* en son acception non individuée extrême où les individus fusionnent dans une même occultation indifférenciée» [Patočka 2002, 66].

n'est pas le visage de la nature, c'est plutôt la nature dont le visage fait partie de l'espace.

4. Conclusion: Phénoménologie et cosmologie de l'espace[10]

Dans le cours sur *Le monde et la finitude*, Fink exprime ses réserves sur les figures de pensée métaphysique du monde. Par exemple, dans la remarque suivante, tirée de la 23ème session de ce cours: «Le monde n'est pas une structure déjà produite, un récipient dans lequel les choses ont un lieu, une durée et une apparence – il est le produire originaire lui-même» [Fink 1990, 207]. Par et dans cette production, le monde donne l'espace, le lieu pour tout, pour «la danse de toutes les choses, dont les vagues de la mer, les Alpes, les végétaux et animaux, les hommes et les États» comme il le formule ici. Nous avons vu que chez Patočka, le produire originaire, c'est le bâtir, l'enracinement, la création de chez soi, de la maison, qui ne fonctionne qu'à la base de l'espace vital. Il n'est pas né du mouvement du Monde mais du vide du cœur qui se creuse par le «non» de l'homme, sa mise à part du cosmos. Mais le point, chez Fink, est que ce lieu qui est le monde en tant que production est aussi «le lieu des crânes, un champ de disparaître» [*ibid*.]. Quant à la question de l'origine de l'espace dans la cosmologie philosophique de Fink, il faut penser le caractère ouvert de la dispersion spatiale préalable de l'«être à côté de» à partir d'une négativité, qui est, elle aussi, d'abord lisible pour ainsi dire sur les choses comme un trait de leur finitude [Fink 1959, 247 sq.]. Mais cette finitude elle-même, qui donne l'espace, la finitude du monde, ne se révèle qu'à l'homme, semble-t-il. Pourtant: le mouvement du monde n'est pas seulement une émergence permanente, une explosion stabilisée[11] qui produit l'être spatio-temporel ; car ce mouvement du monde consiste aussi en l'implosion de tous ces produits dans le néant, trait du mouvement qui ne renvoie pas à l'homme comme à son origine.

---

[10] Dans ce qui suit, je reprends quelques éléments de mon article: «Espace et corps vécu du point de vue cosmologique. Eugen Fink et Renaud Barbaras», à paraître dans la revue *Phainomena* en 2022 [Novotný, à paraître]. Je renvoie donc à ce texte pour un exposé plus élaboré de la question de l'espace chez ces deux auteurs.

[11] Expression de Merleau-Ponty, désignant l'événement du monde, et utilisée par R. Barbaras, notamment dans son dernier livre [Barbaras 2019].

Renaud Barbaras, dans son dernier livre, *Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* [Barbaras 2019], développe de manière cohérente ce motif de pensée dans une perspective cosmologique. Il le fait de la façon suivante: il existe un mouvement en vertu duquel tous les corps sont originairement situés, et reçoivent un site du sol qui est le monde. Dans ce nouveau cadre, l'auteur revient du sommet cosmologique de l'archi-événement de la déflagration, vers la phénoménalisation, pour montrer comment le lieu des instances phénoménalisantes, le corps vivant, s'enlève de son simple siège dans le sol du monde pour être accueilli dans le monde comme point zéro de l'orientation vitale intentionnelle. La spatialité originaire propre à ces processus, se reflète également dans le nouveau vocabulaire mis au point par Barbaras: le *donner lieu* par le monde est le côté cosmologiquement considéré de l'*avoir lieu* phénoménalisant, de sorte que ces *lieux* se trouvent originairement situés de par le sol du monde par leurs sites, puisqu'ils ne peuvent pas se localiser eux-mêmes. Néanmoins – et c'est en cela que s'exprime le primat cosmologique sur le point de départ phénoménologique depuis le corps vivant des sujets phénoménalisants – la phénoménalisation comme mouvement du lieu à partir de son site vers le sol, à l'intérieur du monde, n'est pas un mouvement autonome, n'est pas un automouvement propre à l'âme du corps vivant.[12] Cette origine est reconduite pourtant chez Barbaras au mouvement du Monde, car selon lui, toute mouvance émerge, somme toute, de la surpuissance du monde lui-même ; le mouvement subjectif des corps vivants n'est qu'une transposition de ce mouvement en vertu duquel l'origine éternelle retourne à elle-même

[12] Pour Husserl, Scheler et Patočka, ce «je peux me mouvoir», est en revanche une origine irréductible de l'espace vital. Ce n'est pas un hasard non plus, pour reprendre le début de notre article, si Patočka recopie, à la fin des années 1960, un extrait de Scheler [Scheler 1927/28, 297], à savoir un texte qui fait partie de son ensemble de manuscrits sur «Phénoménologie et ontologie du mouvement»: «*Räumlichkeit ist, nach ihrer subjektiven Seite hin gesehen, also zunächst weiter nichts als die erlebte Macht, Bewegungen vom Wesen der Vitalbewegung vollziehen zu können.* Nicht also ist es unsere Ansicht, daß uns die schon vollzogene Bewegung das Kernerlebnis der Räumlichkeit gibt und ebensowenig die gerade sich vollziehende aktuale Bewegung, sondern vielmehr das Erlebnis der spontanen *Selbstbewegungsmacht*; gerade sofern diese Macht *nicht* aktuiert ist, sondern sofern sie in ‚potentia' bleibt, gibt sie das ursprünglichste Datum der Räumlichkeit» [Patočka 2016, 639]. Cf. pour la traduction française de Erika Abrams [Patočka 1995, 39].

par le truchement de sa fragmentation en individus. Ce mouvement circulaire embrasse la corrélation et sera décrit par Barbaras comme étant, fondamentalement, son nouveau visage. Bien que d'une tout autre façon, la métaphysique fait ainsi, à nouveau, son entrée, tout en étant rapportée à sa terminologie traditionnelle:

> […] le mouvement vivant est exactement le point où la puissance dispersive de l'archi-événement se fait force centripète, où la vie comme puissance de l'origine devient mouvement vivant et, par conséquent, phénoménalisant. De là la possibilité et, en vérité, la nécessité pour tout étant de tendre de son site vers son sol, autrement dit de désirer […]. En ce sens, l'intentionnalité par laquelle l'étant ouvre un lieu depuis son site, ou encore phénoménalise en spatialisant, n'est que la version phénoménologique d'une situation cosmologique première, celle d'une inscription et d'un retour de l'étant en voie d'ontification vers son origine explosive […]. Le lieu est ce qui vient recoudre la déchirure cosmologique ; il est la présentation phénoménologique de la continuité ontologique nécessairement sous-jacente à la séparation [Barbaras 2019, 80].

C'est ainsi que chez Barbaras la question de l'origine de la phénoménalité sera désormais à saisir comme la question de le tension (désir) du site de l'étant de retour au sol du monde à partir du lieu de sa phénoménalisation. L'origine cosmologique de la spatialité est donc aussi ce qui rend possible cette tension, issue de l'explosion qui crée la multiplicité des êtres séparés. Comme chez Fink, qui écrit dans le cours déjà cité: «Dans la dispersion de l'espace et du temps, l'ouvert est maintenu ouvert, en quoi les choses peuvent alors être rassemblées ou séparées» [Fink 1990, 198; 1998, 381].

Pour Patočka, nous l'avons vu, cette ouverture prend lieu par le vide du cœur. Ce à partir de quoi tu fais appel à moi, à savoir le ça, n'a pas de visage ; cette périphérie est et reste à jamais «anonyme». Du point de vue du centre du monde de la vie qui se constitue à la base de l'espace, intervalle entre le tu appelant et le moi répondant, le ça à la périphérie, en dehors de l'espace, reste un chaos immaîtrisable. Il n'y a de chaos que du point de vue du centre, sa transcendance ne s'ouvre que par rapport au centre comme ce qui échappe:

> […] à la périphérie de notre "dedans", il y a cette sphère non individuée, cet horizon ultime qui se transforme, par l'interpellation, en étant individué – gardant lui-même le silence, refusant de répondre à nos questions, sans jamais nous dire s'il peut être épuisé, intégralement converti en choses singulières, ou si la nuit qui règne en son sein cache un visage entièrement différent de l'étant, visage insondable qui jette ironiquement les singularités sur notre chemin pour que nous nous en laissions distraire, comme dans le conte de fées la jeune fille en fuite cherche à égarer son poursuivant [Patočka 2002, 67].

Et pourtant, Patočka note à la fin de cette réflexion cette formule que nous avons déjà citée: «Quoi qu'il en soit, cet infini-limite, ce non-individué est impliqué, malgré son absence de visage, dans la conversation qu'est le "dedans" originaire, en tant que plénitude indifférenciée et immaîtrisée qui occupe la périphérie» [*ibid*.].

Il n'a pas de visage, car tout visage n'émerge que sur le fond du vide du cœur, cet espace est le passage de la périphérie, chaos non-structuré à un ordre qui est le sédiment de bâtir. Le sans visage de ça reste donc anonyme, menaçant, immaîtrisable. Mais nous ne sommes pas coupés du ça, à l'abri de ça, dans nos maisons, dans «notre» nature, notre terre et les choses que nous avons bâtis. Par contre, la cosmologie est un essai de maîtriser en pensée ce chaos: penser non pas à partir du centre, c'est-à-dire au seuil de la structure créée dans un bâtir de la réalité effective, en réponse à l'interpellation, face à ce qui n'a pas de visage.

Chez Renaud Barbaras, nous trouverions un essai de donner au Monde un visage, car s'il y a de la subjectivité, elle ne peut venir que du monde, dans le cadre de la pensée cosmologique moniste qui est la sienne: la subjectivité du monde étant la source unique de toute subjectivité, y compris celle du désir qui caractérise la vie humaine. Chez Fink et Patočka, il y a une nette résistance au monisme ontologique. Mais ils proposent chacun une approche différente à propos de l'origine de la négativité par laquelle le monde se soustrait au monisme ontologique. Chez Fink son origine est le Monde lui-même qui est le tout *et* le rien ; chez Patočka comme chez Scheler, c'est le vide du cœur qui semble se produire face au réel, de manière inconsciente, pour pouvoir s'orienter dans et maîtriser son monde environnant: l'homme est dans son existence

un rapport spatialisant, bâtissant et répondant sur le fond du vide qui s'ouvre à lui quand il fait face au réel. Pour la cosmologie philosophique ce rapport est ouvert par le mouvement du Monde lui-même.

References

Barbaras, R. [2019], *Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

Fink, E. [1959], *Alles und Nichts*, The Hague, M. Nijhoff.

Fink, E. [1990], *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen und Neumann.

Fink, E. [1998], Monde et finitude (1949), traduction française de N. Depraz, in: *Alter. Revue de phénoménologie*, 6, 365-386.

Novotný, K. [2021], *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen und Neumann.

Novotný, K. [2022], Espace et corps vécu du point de vue cosmologique. Eugen Fink et Renaud Barbaras, in: *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 32 (122-123), 123–147, DOI: 10.32022/PHI31.2022.122-123.6.

Patočka, J. [1968], M. Scheler (Pokus celkové charakteristiky), in: M. Scheler, *Místo člověka v kosmu*, traduction tchèque par A. Jaurisová, Praha, Academia, 5-41.

Patočka, J. [1995], *Papiers phénoménologiques*, édition et traduction française par E. Abrams, Grenoble, Millon.

Patočka, J. [2002], *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, édition et traduction française par E. Abrams, Grenoble, Millon.

Patočka, J. [2016], *Fenomenologické spisy.* Díl III/2: *O zjevování. Nepublikované studie, fragmenty a poznámky z 50.–70. let*. (Sebrané spisy 8/2), Praha, Oikoymenh.

Patočka, J. [2021], *Carnets philosophiques. 1945 – 1950*, édition et traduction française par E. Abrams, Paris, Vrin.

Scheler, M. [1927], Die Sonderstellung des Menschen, in: *Der Leuchter*, vol. 8, *Der Mensch und Erde*, 161-254.

Scheler, M. [1927/28], Idealismus – Realismus, in: *Philosophischer Anzeiger* 2, 255-324.

Space as a Face of Nature?
On the Margins of the Phenomenological Cosmologies

Keywords

Phenomenology; cosmology; space

Abstract

The article focuses on the concept of space that Jan Patočka outlined by 1960 in a paper "The space and its problematic" and in a group of manuscripts connected with this paper. The article draws attention to the impact on Patočka of an idea of Max Scheler who saw a so called "emptiness of the heart" in the foundation of human experience of the space. This impact might have shaped the philosophical position of Patočka in a proximity and a distance to the Husserlian transcendental phenomenology, on the one hand, but to the philosophical cosmology of Eugen Fink as well, on the other hand. All the phenomena, everything that can appeal to us as a face, even the nature or cosmos itself, can only appear in that form of space, according to Patočka. This whole of the space remains itself invisible as a transparent medium for everything appearing in the world, and it keeps us, at the same time, from a direct confrontation with a faceless periphery of our world, a periphery that remains alien to it. That is what Patočka would call a vital origin of the space, or vital space, that refers to the emptiness of the heart and to an activity of building that from this emptiness brings an order into the reality and creates a "home" in it. For the philosophical cosmology, on the contrary, our world, even if centered in homes, with its space and time, has its very origin in the movement of the cosmos itself that gives the space as well as all phenomena that we can ever face.

Karel Novotný
Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, the Czech Republic
E-mail: novotnykcz@yahoo.de

Paola Pazienti

LA FINE DEL MONDO. ORIZZONTE E FONDAMENTO NELL'ONTOLOGIA INDIRETTA DI MERLEAU-PONTY

Sommario: *1. Introduzione; 2. Il mondo come struttura di orizzonte o indefinito; 3. De Martino lettore di Merleau-Ponty: istituzione e sedimentazione; 4. Apocalissi e linguaggio mitico; 5. Conclusione.*

1. Introduzione

Le monde présent est un ouvrage négligé. È una delle espressioni di Nicholas Malebranche più citate da Maurice Merleau-Ponty, impiegata in contesti nei quali intende affrancare il corso del mondo dal determinismo, quindi da qualsiasi ipotesi di predestinazione, a favore della libertà umana [Merleau-Ponty 2017, 67; 2004, 58]. Nella riflessione dell'oratoriano, in realtà, la non compiutezza del mondo non è solo apertura di uno spazio per l'esercizio della volontà libera, ma anche testimonianza della promessa della salvezza. Se il mondo fosse stato già perfetto e compiuto, a che pro la venuta di Cristo? Evidentemente, la creazione non è stata ancora ultimata, anzi, il mondo riscattato avrà valore maggiore rispetto a quello precedente al peccato originale. Sarebbe ingenuo, inoltre, pensare che la salvezza coincida con la restaurazione di un ordine preesistente, quasi un ritorno ad un'età dell'oro. In questa argomentazione di Malebranche, Merleau-Ponty legge l'istituzione di una religione rivolta al futuro, «prospettiva» e non più retrospettiva [Merleau-Ponty 2017, 67]. Cambiando la terminologia, ma non la sostanza, si tratta dell'attribuzione di una capacità di iniziativa spontanea all'uomo, in grado di tener conto della dimensione plurale e pratica dell'esistenza. È ciò che accade ai personaggi de *L'invitata* di Simone de Beauvoir: «Prendono il mondo (ivi compresi la società e il proprio corpo) come un'"opera incompiuta", secondo la definizione profonda di Malebranche, lo interrogano curiosamente, lo trattano

in diversi modi…» [Merleau-Ponty 2004, 58]. Questo romanzo è considerato da Merleau-Ponty come una vera e propria metafisica in atto, che non spiega attraverso concetti, ma mostra indirettamente i paradossi dell'esistenza e la non trasparenza del soggetto a se stesso. Ciò nonostante, Merleau-Ponty ci tiene a sottolineare che i personaggi delineano delle condotte dotate nel complesso di una coerenza intrinseca, al modo di un'espressione melodica. Considerare il mondo come opera incompiuta riguarda, allora, l'inserimento della virtualità nel tessuto del reale: la letteratura e l'arte in generale sono le vie maestre per sperimentare nuovi percorsi all'interno dello stesso e unico suolo al quale apparteniamo. Aprono «fenomeni-di-mondi», per usare le parole di Marc Richir, in sé coerenti o consistenti, ma non chiusi rispetto al reale, con il quale intrattengono una funzione generativa e innovativa [Richir 1989]. Dalla *Lebenswelt* provengono dettagli che fungono da matrici di idee per lo scrittore, nella *Lebenswelt* tornano i personaggi di invenzione, aiutandoci a «reimparare a vedere il mondo», che è il compito attribuito alla vera filosofia nella Prefazione alla *Fenomenologia della percezione* [Merleau-Ponty 2003a, 30].

La tensione che ritengo meriti di essere approfondita riguarda, da un lato, il mondo come struttura di orizzonte che è per sua natura indefinita, considerazione che Merleau-Ponty riprende da Descartes, come approfondiremo nel primo paragrafo. La struttura di orizzonte prevede di essere declinata al plurale in «fenomeni-di-mondi» tanto reali quanto virtuali: singoli individui o gruppi sociali "vi si installano", facendo del corpo proprio (*Leib*) il punto zero di ogni rilevazione o il «geometrale di tutte le prospettive possibili» [Merleau-Ponty 2003a, 113]. Dall'altro lato, soprattutto a partire dalle lezioni sulla natura al Collège de France del 1956-60, emerge l'esigenza di una natura-mondo-suolo come riferimento comune o ancoraggio ontologico per questa pluralità, riproponendo la questione metafisico-teologica del fondamento [si vedano soprattutto Merleau-Ponty 1996a, 1996b, 2003b]. Lo stesso Husserl ha provato ad indagare questa dimensione nel manoscritto D17 del maggio 1934 *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, commentato da Merleau-Ponty nel suo corso al Collège de France del 1959-60 dal titolo *Husserl aux limites de la phénoménologie* [Husserl 1991; Merleau-Ponty

1998, 83-92; cfr. Chouraqui 2016a e Trigg 2014]. L'esempio husserliano della Terra-mondo, paragonata anche ad un'arca originaria, comporta implicazioni problematiche, che Merleau-Ponty eredita interamente. La natura-mondo-suolo oppone resistenza a qualsiasi riduzione completa, risultando sfuggente rispetto alle costruzioni di senso umane: la ripresa dell'espressione schellinghiana «principio barbarico» [Schelling 2000, 177] indica l'indistruttibilità ed eternità del fondamento, che può essere inteso come un inconscio fenomenologico, la cui non addomesticabilità spazia dall'imprevedibilità alla minacciosità per l'uomo [sul «principio barbaro» Merleau-Ponty 1996a, 54; 1996b, 278; cfr. Vanzago 2003].

La dialettica merleau-pontyana di istituzione e sedimentazione poggia, quindi, sulla non accessibilità od oblio dell'origine. La nostra tesi è che sia utile porla a confronto con le riflessioni dell'antropologo Ernesto De Martino sul mondo e sulla fine del mondo in antropologia e in filosofia, raccolte postume nel volume *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* [De Martino 2019, cap. 7, 475-543].[1] In quelle pagine, si problematizza la storicità di ogni istituzione e se ne ribadisce l'inevitabile esposizione al rischio dell'apocalisse, intesa come disarticolazione totale del senso, ovvero condizione-limite in cui il mondo non è più disponibile per alcuna ripresa valorizzante. Interviene allora la funzione protettiva del linguaggio mitico-rituale, che altro non è che un tentativo di sottrarsi alla crisi nichilistica del fondamento: il mito «attenua la storicità, la vela, e al tempo stesso riapre verso la storicità, reintegra le alienazioni operanti nell'inconscio» [De Martino 2019, 137]. Il confronto tra De Martino e Merleau-Ponty sarà al centro del secondo e del terzo paragrafo. In sintesi, Merleau-Ponty, non senza azzardi speculativi, è uno dei filosofi che hanno indagato con maggiore profondità il concetto di mondo, al crocevia tra fenomenologia e ontologia. «Merleau-Ponty ha davvero spostato l'attenzione sul mondo stesso, si è buttato a capofitto in esso per cercare di rileggerne la plurale fenomenologia, inclusi gli sfilacciamenti, le forature e nodosità. Perciò gli impacci del suo impianto teorico destano maggiore perplessità» [Russo 2017, 246]. La sua ontologia indiretta può essere intesa come

[1] Sulla genesi dell'opera, la sua collocazione nella produzione di De Martino, la storia della sua ricezione, si vedano i tre saggi introduttivi al volume, ad opera dei curatori G. Charuty, M. Massenzio, D. Fabre [De Martino 2019, 5-58].

«una cosmologia topologica, un'indagine sull'infinita *varietà* delle pieghe dell'essere» [Cassinari 1994, 27, corsivo originale].

2. Il mondo come struttura di orizzonte o indefinito

La tensione tra orizzonte e fondamento è messa bene in luce in un saggio di Richir dal titolo *Nous sommes au monde*, nel quale si ridiscute il concetto di mondo in Husserl e in Merleau-Ponty a partire dalla questione dell'impossibilità di una riduzione fenomenologica completa. Se l'*epoché* scettica dissolve la realtà nel nulla, l'*epoché* fenomenologica per Richir si apre al Niente (*Rien*), senza farne un nulla né una cosa: questo Niente che si fenomenalizza attraverso la temporalità è il mondo stesso, «fenomeno per eccellenza della fenomenologia» [Richir 1989, 238-239]. Niente è il nome che diamo alla trascendenza del mondo come totalità che include i possibili sviluppi di fenomeni od orizzonti parziali. «Ci sono dei campi e un campo dei campi, con uno *stile* e una tipica» [Merleau-Ponty 1996b, 189]. Le molteplici fisionomie o figure di mondo giungono all'espressione distaccandosi dal fondo primordiale o carne (*chair*), che virtualmente già contiene tutte le sue potenzialità future. Il mondo come campo totale e indeterminato per principio è ritenuto una «coesione senza concetto», un'unità fenomenologica alla quale non corrisponde alcun contenuto determinato, ma che funge da invariante comune ai molteplici fenomeni di mondi: «è un'invariante strutturale, un Essere di intrastruttura che in ultima analisi non ha la sua *Erfüllung* se non nella *Weltthesis* di questo mondo» [Merleau-Ponty 1996b, 242]. Un simile fondo è condannato a rimanere inaccessibile, per cui possiamo a buon diritto considerarlo un «inconscio fenomenologico», da cui emergono per «distorsione» figure possibili, tra di loro in comunicazione indiretta o laterale [Richir 1989, 241].

Il ripensamento merleau-pontyano della configurazione tipicamente fenomenologica del mondo come «campo di pre-datità (*Feld der Vorgegebenheit*)» va verso il tema dell'*indefinito* e non dell'infinito. Il confronto con il pensiero cartesiano gioca, a questo proposito, un ruolo decisivo: nel secondo corso sul concetto di natura tenuto al Collège de France nel 1957-58, è citato un passo della lettera di Cartesio a Chanut del 6 giugno 1647 [Merleau-Ponty 1996a, 22]. Lo riportiamo per intero:

> La mia opinione è meno difficile ad essere accettata della loro [riferimento a Cusano e ai dottori che ritenevano il mondo infinito], perché non dico che il mondo è *infinito*, ma soltanto *indefinito*. In ciò vi è una differenza notevole: per dire che una cosa è infinita, infatti, bisogna avere qualche ragione che la faccia conoscere come tale, cosa che si può avere solo da Dio; per dire che è indefinita, invece, è sufficiente non avere alcuna ragione con cui si possa provare che abbia dei limiti [Descartes 2009b, 2469, corsivo originale].

Cartesio qualifica il mondo come ciò che non può essere oggetto di pensiero, cioè abbracciato da uno sguardo unitario.[2] Per Merleau-Ponty, l'indefinitezza del mondo non dovrebbe essere attribuita a una presunta imperfezione della visione umana, posta a confronto con una visione divina perfetta o "realtà in sé".

> L'analisi di Kant e di Cartesio: il mondo non è né finito né infinito, ma indefinito – i.e. esso è da pensare come esperienza *umana* –, di un intelletto finito di fronte a un Essere infinito (o: Kant: di un *abisso* del pensiero umano). Non è affatto questo che vuole dire l'*Offenheit* di Husserl o la *Verborgenheit* di Heidegger: l'ambito ontologico non è pensato come ordine della "rappresentazione umana" in contrasto con un ordine dell'in sé [Merleau-Ponty 1996b, 201].

L'indefinito esprime la totalità o inesauribilità del mondo dal punto di vista di un soggetto che acquisisce nella *Lebenswelt* delle certezze parziali, suscettibili di revisione attraverso la *praxis*. È questa la terza via rispetto alla «diplopia ontologica» che caratterizza l'intera ontologia occidentale –secondo un'espressione che Merleau-Ponty riprende da Maurice Blondel – e che risale, ben oltre Cartesio, all'impostazione giudaico-cristiana del rapporto tra Dio e il mondo [Merleau-Ponty 1996a, 197]. Da una parte, l'*ontologia dell'oggetto* identifica Dio con l'Essere e il mondo con il nulla, preservando il monoteismo da una

[2] Sul tema dell'infinito, si vedano la lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 [Descartes 2009b, 153], le *Risposte alle prime obiezioni* [id. 2009a, 831; cit. in Merleau-Ponty 1996b, 284] e *Principi*, I, 27 [Descartes 2009a, 1731].

deriva panteista; dall'altra, l'*ontologia dell'esistente* ritiene che, dopo la creazione, solo il mondo sia chiaro e conoscibile, mentre Dio rimanga oscuro, protagonista di una teologia negativa. Provando a superare questa dicotomia, il mondo della vita per Merleau-Ponty è apertura di un campo indefinito, il cui sapere originario (*Urdoxa*) non è inferiore né subordinato alla chiarezza e distinzione del sapere categoriale: «C'è una chiarezza, una evidenza propria della zona della *Weltthesis* che non deriva da quella delle nostre tesi, uno svelamento del mondo mediante la sua dissimulazione nel chiaroscuro della *doxa*» [Merleau-Ponty 2015, 192]. La *Weltthesis* ha una certezza ed evidenza che la riflessione non può riassorbire nella sfera logico-eidetica; l'incertezza logica dell'*il y a* è l'indice della sua originalità ontologica, come cominciamento anteriore a qualsiasi riflessione [Garelli 1998, 111]. Accanto al «vero assoluto», certo ed indiscutibile, appreso tramite il cartesiano lume naturale, si apre la zona del chiaroscuro come di «ciò che, non essendo falso, può essere detto vero» [Merleau-Ponty 1996a, 23]. Questo secondo tipo di evidenza riguarda il nostro "installarci" nelle cose: muoversi nel mondo non è spostare il corpo, ma operare una «transizione carnale» in cui il corpo è fulcro che mi permette di orientarmi, portatore di una storia individuale e collettiva, sedimentata in gesti abituali [Lefort 1998, 234]. Nella *Fenomenologia della percezione*, per mostrare il modo in cui il corpo agisce da "mediatore di un mondo", si riporta l'esempio di uno strumentista. Un organista esperto può servirsi di un organo che non conosce: ha bisogno di un tempo relativamente breve per misurare lo strumento attraverso il suo corpo, assimilare le relazioni e le dimensioni, dunque per familiarizzare con l'organo «come ci si installa in una casa» [Merleau-Ponty 2003a, 200-201]. La riattivazione non è un semplice ricordare a memoria le posizioni, ma ripercorrerle attraverso una *performance* fatta di gesti ben noti. È l'apertura di uno spazio espressivo, come i gesti dell'àugure delimitano un *templum* [*ibidem*]. C'è un senso di consacrazione, rafforzato dal riferimento agli àuguri, che ritroviamo ne *L'Art Poétique* di Paul Claudel, nel noto passaggio sulla domanda al mondo sempre rinnovata:

> Da un momento all'altro, un uomo alza la testa, annusa intorno, ascolta, considera, riconosce la sua posizione: pensa, sospira, e, tirando fuori l'orologio dalla tasca interna, guarda l'ora. *Dove*

> *sono? Che ora è?* Questa la nostra inesauribile domanda al mondo: *Dove sono? Dove ne sono?* Per questo, le antiche città mettevano a guardia gli àuguri [Claudel 2002, 26, corsivo originale].

Si tratta delle parole di Claudel sulle quali Merleau-Ponty torna più spesso, soprattutto ne *Il visibile e l'invisibile*, quando intende descrivere lo stupore che accompagna l'apertura originaria del mondo [De Saint Aubert 2003; sullo stupore nella *Fenomenologia della percezione* si veda Merleau-Ponty 2003a, 22-23]. Le domande sono inesauribili perché non hanno di mira il luogo e il tempo esatto, ma il nostro vincolo originario con le ore e i luoghi, ossia il nostro contatto con l'Essere [Merleau-Ponty 1996b, 139-140; Lisciani-Petrini 1999, 174]. Il primo contatto e il primo piacere sono un'iniziazione che non può essere più richiusa, su cui si fonda la fede percettiva o certezza sensibile che ci sia qualcosa piuttosto che il nulla: questo "qualcosa" è il Niente (*Rien*) che abbiamo introdotto con le parole di Richir e che ci pone la questione del fondamento [Merleau-Ponty 1996b, 276]. «Il mondo è *campo*, e a questo titolo sempre aperto» [*ivi*, 202, corsivo originale; su campo e *c'è* inaugurale anche *ivi*, 251]. L'indagine sulla percezione diventa questione ontologica, che elude la domanda scettica *an sit*, se l'essere esista, per indagare *quid sit*, che cosa sia, come si sostiene nel capitolo *Interrogazione e intuizione* ne *Il visibile e l'invisibile*. Partendo dall'evidenza che l'essere «c'è (*il y a*)» e dall'impossibilità di esplorarlo direttamente, si rivolge lo sguardo agli enti: l'indagine si fa *indiretta*. In questa esperienza di perpetua rilevazione di dati in base al nostro schema corporeo che è la vita, l'incontro con il mondo prevede un'adesione senza riserve: «Ogni nostra percezione è fede, nel senso che afferma più di quanto a rigore non sappiamo, dato che l'oggetto è inesauribile e le nostre cognizioni limitate» [Merleau-Ponty 2004, 210]. È l'apertura di un fondamento che si dà, ma nell'oblio dell'origine, da cui la non dicibilità diretta e il ricorso a un linguaggio mitico-simbolico.

3. De Martino lettore di Merleau-Ponty: istituzione e sedimentazione

Il carattere di incondizionatezza del mondo è dovuto, in Merleau-Ponty, tanto alla sua coordinata spaziale quanto a quella temporale: il mondo è una totalità *sui generis*, poiché è sia "super-struttura" che virtualmente include tutti gli orizzonti sia processo ininterrotto di sedimentazione continua, secondo una metafora geologica. Il variare dei contesti parziali di utilizzo rinvia a una "struttura di strutture" che fa da sfondo, poi descritta come «carne del mondo (*chair du monde*)», in cui spazio e tempo sono co-implicati. Il mondo diventa ostacolo non solo quando oppone resistenza alla mia comprensione o messa a distanza attraverso il concetto, ossia quando mi accorgo che la realtà non è per me totalmente trasparente, ma anche quando vi sono a tal punto immerso da aver dimenticato l'origine pratica dei significati. Ciò accade quando mi relaziono con enti "addomesticati", assunti come ovvi nella vita quotidiana: riprendendo De Martino, «nella domesticità del mondo – di un certo mondo culturalmente condizionato – vive una folla di memorie attuali o possibili, di comportamenti efficaci e di limiti operativi di questi comportamenti» [De Martino 2019, 486].

L'antropologo si sofferma sulla caratteristica della resistenza del mondo e sulla pratica della costruzione del senso in una serie di dense note che illuminano i rapporti reciproci tra antropologia e filosofia, con particolare riferimento all'indirizzo fenomenologico ed esistenzialista [De Martino 2019, cap. 7, 475-543]. Riprendendo la questione heideggeriana del mondo come totalità degli enti utilizzabili e dialogando sia con Jean-Paul Sartre sia con Merleau-Ponty, De Martino sottolinea l'origine pratica e comunitaria dell'istituzione di ogni struttura di orizzonte, il suo essere esito di un processo storico che comporta il consolidamento di alcuni caratteri a discapito di altri. Il sole, ad esempio, «è ciò che ne possiamo fare», rimanendo all'interno di un ventaglio di possibilità: la sua resistenza ad un'adoperabilità illimitata lo costituisce come cosa del mondo [*ivi*, 492]. Il sole riscalda, ma può anche bruciare; illumina il giorno lavorativo e al mattino configura un nuovo inizio; si lega alle stagioni: «il sole, come cosa, è un centro di possibilità operative entro certi limiti: possibilità e limiti che lo rendono domestico, familiare, mondano» [*ibidem*]. La posizione di significati all'interno di una cultura corrisponde alla valorizzazione di tratti specifici: il sole sarà inteso in

maniera differente da una civiltà di agricoltori, da una di cacciatori o da una di pastori-nomadi e avrà un ruolo ancora diverso nelle grandi civiltà industriali. Ogni civiltà costruisce diversamente l'estensione e la qualità dell'ente utilizzabile. Questo aspetto occupa un ruolo centrale anche nella riflessione di Merleau-Ponty, che lo definisce processo di sedimentazione e istituzione, accentuando la dimensione temporale di qualsiasi operazione di significazione e sottolineando la necessità di un'indagine genealogica dei significati [cfr. il ciclo di lezioni Merleau-Ponty 2002]. «La natura appare sempre *nella* cultura», sintetizza efficacemente De Martino [2019, 491, corsivo originale]. Gli fanno eco le parole di Merleau-Ponty in una nota del maggio 1960: «Tutto è culturale in noi (la nostra *Lebenswelt* è "soggettiva") (la nostra percezione è culturale-storica) e tutto è naturale in noi (anche il culturale riposa sul polimorfismo dell'Essere selvaggio)» [Merleau-Ponty 1996b, 265]. Tanto Merleau-Ponty quanto De Martino pongono enfasi sull'intreccio: la natura o suolo originario sta "al di là" della progettazione utilizzante, manifestandosi come resistenza, materia, esteriorità rispetto all'uomo, ma anche "dentro" qualsiasi progettazione culturale come sfondo inesauribile da cui provengono tutte le valorizzazioni o simbolizzazioni possibili, dunque come memoria implicita. "Al di là" e "dentro" sono due dimensioni correlative e inscindibili [De Martino 2019, 490-491]. Anche Merleau-Ponty nega la possibilità di una natura "in sé", ritenendo che sia compresa dall'uomo all'interno di pratiche culturali; il senso appare all'interno di determinati e storicizzati fenomeni di mondo: «Se c'è emergenza, ciò vuole dire che l'uomo non potrà mai pensare una natura senza l'uomo, e infine che l'in sé puro è un mito. *Ogni cosmogonia (è pensata) in termini percettivi*» [Merleau-Ponty 2002, 172, corsivo mio].

Riguardo al concetto di *Stiftung*, tradotto in italiano con istituzione, Richir osserva che è tra i peggio compresi, quando non totalmente ignorati, della fenomenologia genetica [Richir 2001, 185]. Di fatto, un senso sedimentato è latente, ossia depositato in un *habitus* corrispondente che abbiamo acquisito e che ci permette di riattivarlo. Non ho bisogno di ricordarmi ogni volta come si usi una forchetta, poiché ne ho appreso il senso in un momento indeterminato del passato, che si qualifica come *Ur-stiftung*, origine archetipica fuori dalla temporalità. Lo stesso può dirsi di qualsiasi altro significato: nel momento in cui non me ne servo

esplicitamente, non è dimenticato né cancellato, ma dimora allo stato potenziale, essenzialmente sotto forma di memoria corporea. Ricordarsi di qualcosa è ricordarsi della modalità di accedere a quella cosa, ossia di un certo modo di essere corpo, attualizzato attraverso la gestualità e il movimento: il passato non è sedimentato sotto forma di immagini pure, bensì nel potere di espressione di un corpo in situazione, che può riattivare schemi adottati in passato o proiettarsi nelle *performance* di altri soggetti agenti [Pazienti 2022, 89-92].

Sia De Martino sia Merleau-Ponty si cimentano, infatti, con l'analisi dell'*incipit* della *Recherche* proustiana, in cui il narratore descrive il disorientamento momentaneo provato al risveglio [De Martino 2019, 496-502; Merleau-Ponty 2002, 271-278]. Per De Martino, la perdita del mondo, seppure momentanea, preannuncia una catastrofe ben più radicale, configurandosi come esperienza di anticipazione della morte [De Martino 2019, 496-497]. Senza sapere chi è e dove si trova, nel cuore della notte, il narratore si sperimenta più spoglio dell'uomo delle caverne, privo dell'ancoraggio garantito dal filo delle ore, dall'ordine degli anni e dei mondi. A ben guardare, è la stessa domanda radicale che si pone Claudel: *Dove sono? E che ora è?* Ed è la stessa impersonalità che intravede Husserl nella *Crisi*, scavando al di sotto della direzione fungente-operante: «Ma l'*époché* e lo sguardo puro che mira al polo egologico fungente, […] non rivelano *eo ipso* nulla di umano, né l'anima, né la vita psichica, né gli uomini reali psicofisici» [Husserl 2008, 210; cfr. Russo 2017, 214 e Lisciani-Petrini 1999, 174]. La fine del mondo non è tanto la negazione dell'ordine esistente, come se ad una configurazione data se ne potesse sostituire un'altra, quanto la disarticolazione totale del senso: il non poterci essere in *nessun* mondo possibile. Oltre i limiti dell'utilizzazione comunitaria del reale, non stanno le cose in sé o un altro mondo, ma «il non-mondo, l'acosmico, il caos, il nulla» [De Martino 2019, 510]. La de-storificazione in atto nel linguaggio mitico-rituale è allora indizio di un'esigenza di ripresa culturale simbolica, ancor più forte in epoche di crisi, che cerca di non perdere l'apertura inaugurale dell'utilizzabile, cioè la possibilità di far tornare il mondo ad essere operabile per noi. La ricerca del tempo perduto esprime una potenza primordiale che è alle radici di qualsiasi vita culturale: la potenza di riprendere il passato, secondo vari livelli di impegno e

consapevolezza. La tazza di tè al tiglio assume le caratteristiche di un rituale, inizialmente inconsapevole e occasionato dalla riattivazione di una memoria corporea, che "riapre" il mondo per il narratore:

> Combray che risorge dalla tazza di tè significa che in una tetra giornata d'inverno e nella prospettiva di un triste domani, quando par che il mondo si afflosci, anche da una tazza di tè può ricominciare l'inversione di segno, la ripresa che ritesse nel mistero di una oscura affettività il legame con i giorni di Combray e che attraverso quel concretissimo frammento di vissuta cosmogonia, riconquista l'oltre di un mondo sin'allora patito come logoro, transeunte, crollante [*ivi*, 500].

Il recupero della propria posizione, attraverso memorie corporee implicite, fa di nuovo sorgere il mondo come «orizzonte operativo valorizzante» [*ivi*, 501]. Tale recupero può avvenire soltanto attraverso quella che De Martino chiama «calda onda affettiva» e Merleau-Ponty «esperienza emozionale e quasi carnale» [*ivi*, 502; Merleau-Ponty 1996b, 39]. La genesi di quel particolare tipo di istituzioni che possiamo qualificare, a questo punto, come forme simboliche è descritta da un movimento di sistole e diastole, di contrazione e distensione del soggetto rispetto al mondo, in un ritmo nel complesso regolare, ma che ci espone ad accelerazioni e rallentamenti non sempre prevedibili. De Martino parla in una breve nota del «cuore vissuto del proprio corpo» come di ciò che dà immediata partecipazione al pulsare dell'esistenza [De Martino 2019, 513-514]. Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile* configura il rapporto tra il soggetto e il mondo come una struttura a chiasma dinamica, un alternarsi di pieno e cavo in una stessa carne, in cui non c'è priorità dell'uno rispetto all'altro [Merleau-Ponty 1996b, 245-246]. Il negativo operato dall'uomo è cavità, profondità o rovescio dell'Essere – e non vuoto. Nello spaesamento del risveglio proustiano, il recupero della propria posizione passa per l'esplorazione affidata alla memoria corporea, che mette in atto uno schema o postura che installa il soggetto in un certo campo di esperienza [Merleau-Ponty 2002, 275-276]. Il corpo è il misurante fondamentale della realtà, «carne rispondente alla carne» [Merleau-Ponty 1996b, 223], e si muove nel mondo secondo un gioco costante di anticipazione (*Vorhabe*) e ripresa

(*Nachdenken*, *Nachvollzug*). La carne, mia e del mondo, è una trama che si raccorda con se stessa: c'è un «pre-possesso del visibile» che fa sì che io guardi non un caos, ma delle cose [*ivi*, 149].

Talvolta, tuttavia, la possibilità di recuperare attraverso il corpo il mondo come orizzonte operativo valorizzante è negata, in maniera temporanea o definitiva. Ci si trova in un mondo chiuso, in cui non c'è possibilità di smentita o revisione dei dati della percezione: un'esperienza illustrata da Merleau-Ponty ricorrendo al sogno e all'innamoramento, oltre che ad esempi-limite patologici. Siamo in uno pseudo-mondo ogni volta che non riusciamo a distinguere tra figura e sfondo, tra contenuto manifesto e latente, poiché aderiamo all'esperienza senza riserve e quasi confondendoci con le cose, incapaci di resistere al loro potere di persuasione: nel sogno, la coscienza è «"incantata", "legata", "tutta nel gioco"» [Merleau-Ponty 2002, 192]. Anche l'innamoramento è un'esperienza totalizzante dello stesso tipo. D'altra parte, il sentimento *ora* onnipervasivo può diventare fenomeno analizzabile *in seguito*, poiché la coscienza ha natura temporale: al momento, potrei non distinguere tra «il personaggio che credo di essere nel momento in cui lo vivo» e me stesso; in futuro, sì [Merleau-Ponty 2003a, 488].

4. Apocalissi e linguaggio mitico

Questa integrazione dell'identità in virtù della temporalizzazione della coscienza, che è unità in divenire, è negata in alcuni casi-limite patologici. Lungo le pagine della *Fenomenologia della percezione*, è condotto un dettagliato confronto con le posizioni della psicopatologia esistenzialistica, primi tra tutti con Ludwig Binswanger e Eugène Minkowski. Tenendo presente che «non si può dedurre il normale dal patologico» [Merleau-Ponty 2003a, 161], l'intento è mostrare come il soggetto patologico non si riconosca per una sua deviazione rispetto ad una presunta normalità, ma perché ha "assolutizzato" una certa condotta, ossia ha adottato un determinato stile nei suoi rapporti con il mondo che riduce o elimina le possibilità di adattamento e di esplorazione. Ha cristallizzato il potere di quasi-metamorfosi del suo corpo – potere indicato dal termine «praktognosia», che Merleau-Ponty riprende dallo psicologo Abraham Anton Grünbaum – ed è diventato rigidamente l'unica norma di se stesso [*ivi*, 195].

L'interesse per la catastrofe o de-strutturazione del mondo che si verifica nei casi psicopatologici è un ulteriore, fondamentale punto di contatto tra Merleau-Ponty e De Martino. Quest'ultimo dà rilievo proprio a una citazione dello psichiatra Minkowski contenuta nella *Fenomenologia della percezione* [De Martino 2019, 494; Minkowski 1932, 69, cit. in Merleau-Ponty 2003a, 392]. Nel capitolo dedicato al mondo percepito, Merleau-Ponty descrive il modo in cui si struttura lo spazio a partire dal corpo proprio, argomentando la differenza tra distanza fisica o geometrica e distanza vissuta. E introduce, in una nota, un passo di Minkowski in cui si presenta lo spazio vissuto da un malato di schizofrenia come uno spazio contratto, che non lascia alcun margine di manovra: un'atmosfera opprimente e morbosa, che si traduce in sintomi di spiccato malessere fisico.[3] Il mondo perde la sua connotazione di solido suolo, senza che ci sia possibilità di recuperarla. Per De Martino, queste apocalissi psicopatologiche mostrano la possibilità delle stesse apocalissi culturali: «appartiene dunque al "mondo" la possibilità del suo finire, e ogni "mondo culturale" ne è travagliato nell'intimo» [De Martino 2019, 510]. Nelle esperienze di depersonalizzazione e derealizzazione, in particolare, l'idea stessa di ordine del mondo è disarticolata e con essa la possibilità di conferire senso e valore nei modi consueti. Bisogna perciò reintegrare il valore perduto attraverso istituti culturali che partecipano dell'orizzonte simbolico e lo re-introducono nel quotidiano, come la sfera mitico-rituale, la magia, la religione, il simbolismo civile [*ibidem*]. De Martino ribadisce la storicità intrinseca di ogni *Stiftung*, rimarcandone l'esposizione alla morte come possibilità ultima e concreta, inscritta già nella sua origine. Il ricorso al simbolismo mitico-rituale è una tutela contro il rischio del crollo totale di qualsiasi valorizzazione possibile.

È forse per evitare questo rischio nichilistico che Merleau-Ponty fissa l'origine in un «principio barbaro», indistruttibile ed eterno? È

[3] «[…] per strada c'è come un mormorio che *l'avvolge per intero*; parimenti, egli si sente privo di libertà, come se *attorno a lui* fosse sempre presente qualcuno; al caffè c'è come qualcosa di nebuloso *attorno a lui* ed egli sente un tremito; e quando le voci sono particolarmente frequenti e numerose, l'atmosfera *attorno a lui* è come satura di fuoco, e ciò determina una specie di oppressione all'interno del cuore e dei polmoni, una specie di nebbia attorno alla testa» [Minkowski 1932, 69].

un'ipotesi che mi pare sensata, anche alla luce del fatto che l'istituzione originaria (*Ur-stiftung*) è intesa come limite ultimo oltre il quale non è dato risalire. Ecco perché, per poter parlare di questo inizio fuori dal tempo, dobbiamo tornare al «tempo mitico reintrodotto» [Merleau-Ponty 1996b, 186]. Riprendendo l'interpretazione di Karl Löwith, Merleau-Ponty afferma che nel concetto schellinghiano di *erste Natur* è all'opera un doppio movimento di espansione e di contrazione, che può essere paragonato alla respirazione. La natura non giunge mai fino in fondo, pena la morte; la sua produzione è relativa perché continuamente ricominciata [Löwith 1982, 152, cit. in Merleau-Ponty 1996a, 53]. Più precisamente, nel manoscritto schellinghiano incompiuto *Le età del mondo* si fa riferimento al ciclo di sistole e diastole come ad «un movimento del tutto involontario che, una volta iniziato, si riproduce da solo»: è la stessa «pulsazione», termine anche questo schellinghiano, che abbiamo rintracciato sia in Merleau-Ponty sia in De Martino per descrivere la genesi delle forme simboliche nella dialettica tra uomo e natura [Schelling 2000, 69; cfr. anche *ivi*, 154 e 167]. La natura si ripete e si rinnova nell'uomo, la cui apparizione è «una specie di nuova creazione del mondo, come l'avvento di un'apertura» [Merleau-Ponty 1996a, 69]. Torna il tema malebranchiano da cui abbiamo preso le mosse: solo una creazione non ultimata, che, anzi, può continuamente riaprirsi, lascia spazio al libero arbitrio umano. L'uomo è «sempre in corso di incarnazione incompiuta» [Merleau-Ponty 1996b, 224]. D'altra parte, il «principio barbarico» de *Le età del mondo* [Schelling 2000, 177] denota una resistenza o negatività della natura: l'aggettivo «barbarico» o «barbaro» è sinonimo di irriducibile, esprime cioè una forza che non può essere interamente ricompresa né plasmata da parte della coscienza. Questa presenza costante e, di fatto, perturbante è espressa da Merleau-Ponty come un inconscio che «non è dinanzi a noi, ma dietro di noi» e, pur sostenendoci, è destinato a rimanere «il "non-saputo", l'"Ungewusst [sic!]"» finché si rimane nell'ambito della coscienza rappresentativa [Merleau-Ponty, 1996a, 123 e 59]. Ciò conduce alla dichiarazione programmatica esposta in una nota di lavoro del novembre 1960: «Fare una psicoanalisi della Natura: è la carne, la madre» [Merleau-Ponty 1996b, 278]. Di questa natura-suolo originario che non è propriamente "oggetto" per noi, in quanto ci costituisce come

nostra carne, si dice: «è appunto perché si sa troppo bene di che cosa si tratta che non si ha bisogno di porlo come *ob-jectum*» [*ivi*, 216]. Potremmo pensarlo come *natura naturans*, produttività inesauribile e fondo primordiale invisibile, ma condizione di visibilità per i fenomeni di mondi che da esso si distaccano [Mancini 1982, 80]. La natura è ciò che «nell'uomo si manifesta solo come assenza non dialettizzabile, come latenza apprensibile soltanto in maniera "psicoanalitica" e cioè sintomale o residuale» [Vanzago 2011, 39]. Una simile psicoanalisi della natura sembra essere una nuova forma di mitologia, intesa come racconto simbolico che preserva l'oblio dell'origine e, anzi, da essa trae continuo alimento. De Martino nota che il ricorso al mito assolve ad una duplice funzione protettiva per la psiche umana individuale e sociale: protegge sia dalla proliferazione storica del divenire, in termini nietzscheani diremmo da un eccesso di storicità, sia dalla ripetizione di un passato non oltrepassabile, che si pone come un'estraneità psichica che si fatica ad integrare [De Martino 2019, 136]. Il mito «costituisce un orizzonte di configurazione, di fermata e di ripresa rispetto al ritorno irrelativo del passato» [*ibidem*]. Nel mito-rito, i simboli chiusi, cioè i sintomi, si riplasmano in sintomi aperti, le immagini: il ritorno irrelato del passato si inserisce nella cornice di un "far ritornare" rituale [*ivi*, 145]. Il passato diventa visibile e sostenibile in una cornice di senso od orizzonte che ne contiene il carattere perturbante, comunque ineliminabile, e lo restituisce in parte addomesticato sotto forma di simboli. In questo modo, il fondamento od origine si qualifica come matrice generatrice, potenzialmente inesauribile, di schemi simbolici.

5. Conclusione

Nell'ontologia indiretta, la «carne del mondo» è elemento comune alla molteplicità dei mondi possibili e con il quale siamo in una comunicazione laterale o indiretta, grazie a punti di tangenza o nuclei di senso. Qui l'ontologia indiretta diventa vertiginosa, poiché prova a descrivere un suolo primordiale che virtualmente contenga tutte le sue potenzialità di sviluppo [Lisciani-Petrini 1999, 182-183]. Secondo una direzione abbozzata già nella *Fenomenologia della percezione* e al centro dell'ultima ontologia, Merleau-Ponty non solo ribadisce il concetto di

mondo come orizzonte trascendentale, ma, più in profondità, afferma che le identità non sono il risultato di una relazione fra elementi pre-esistenti rispetto alla relazione stessa: «*ogni identità nasce per e dalla relazione con tutte le altre* ("ciascuno *è* ciò che tutti gli altri *ne* vedono")» [Lisciani-Petrini 1999, 171]. Sostenere che la carne è fenomeno di specchio significa considerare la realtà come sistema di concordanze, che si dispiegano secondo linee di forza analoghe alla propagazione di riflessi. Per illustrare questa ontologia relazionale, e non più sostanziale, si ricorre ai termini «raggi di mondo» e «serpeggiamento» [Merleau-Ponty 1996b, 232; 253-254; 210]. Nel primo caso, riprendendo Husserl, un raggio di mondo è indicato anche come una «linea di universo», ponendo enfasi sulla nascita del senso per segregazione, non per sintesi né per ricezione: a partire dalla contingenza relativa di questa o quella associazione, su cui va a posarsi questo o quel ricordo, si stabilisce un "asse di equivalenze" di percezioni [Richir 1989, 248]. Un raggio di mondo è l'esperienza del narratore della *Recherche* con la tazza di tiglio, che si aggancia a contenuti passati, già trasfigurati dal presente: come già detto, non esiste un passato "puro". E non vi può essere alcuna sinossi che ci restituisca un senso definitivo, poiché il raggio di mondo è sguardo simultaneo su più fogli dell'Essere, che esso "scava" in profondità. L'unica sintesi parziale possibile è raggiunta in maniera laterale, cioè indiretta, poiché i vari fogli di percezioni trovano punti di contatto nel reciproco sopravanzamento (*empiétement*). Nel secondo caso, il motivo del «serpeggiamento» riprende la "modulazione dell'essere al mondo" introdotta nella *Fenomenologia della percezione*, cioè prova a descrivere quel movimento che corrisponde a una sorta di "eccitazione" del campo di pre-donazione e che fa sorgere una percezione [Merleau-Ponty 1996b, 210; Garelli 1998, 100 e 112]. Nell'*Occhio e lo spirito*, il serpeggiamento è l'animazione interna del visibile che il pittore cerca di riprodurre attraverso lo spazio, il colore, la profondità, ma il cui segreto, in realtà, riguarda la deflagrazione dell'Essere, il fatto stesso che il mondo sia *intorno* a me e non di fronte, come inevitabilmente una tela finirà per rappresentarlo [Merleau-Ponty 1989, 50].

Il senso è avvento della differenza sullo sfondo di una somiglianza originaria, descritta con l'espressione anassagorea *omou en panta*, tutto era insieme [Merleau-Ponty 1996b, 231]. Questo riferimento pre-

socratico è riportato anche nel saggio *Il filosofo e la sua ombra* per dire che Husserl intravede, dietro la genesi trascendentale, un mondo in cui tutto è simultaneo [Merleau-Ponty 2015, 206]. È il contatto costante, silenzioso, con il piano dell'inumano o del pre-personale, lo stesso che provoca spaesamento nel narratore della *Recherche* al suo risveglio e che obbliga Claudel a rifare sempre di nuovo il punto della situazione sull'ora e sul luogo. Il contatto è *già* esposizione al rischio dell'apocalisse, cioè dell'impossibilità di qualsiasi esperienza di senso. Ritengo sia questo il senso della definizione della carne del mondo come *arché* senza fondo: «il preteso *Grund* è *Abgrund*», abisso che è invisibilità con funzione generativa [Merleau-Ponty 1996b, 262; sul tema nietzscheano del *circolus vitiosus Deus*, Chouraqui 2016b]. Ancor più che in Husserl, «l'oubli et l'absence de l'*Ursprung* risquent d'être radicaux» [Richir 2001, 188]. Il linguaggio mitico-rituale risponde al tentativo di evitare l'esito nichilistico conseguente all'esposizione alla logica "altra" e perturbante di cui il «principio barbaro» è portatore, ossia al tentativo di sottrarsi alla "fine ultima" del mondo, per rinnovarne l'apertura come esperienza di senso. Per tenere insieme la coerenza complessiva del mondo, assicurando la sensatezza dei molteplici punti di vista su di esso, Merleau-Ponty propone una sorta di configurazione a frattale, *en abîme*, in cui ciascuna parte è parte totale:

> Il "Mondo" è quell'insieme in cui ogni "parte", quando la si prende per se stessa, apre di colpo delle dimensioni illimitate, – diviene parte totale [Merleau-Ponty 1996b, 232].

Bibliografia

Cassinari, F. [1994], Tra Heidegger e Sartre: l'ontologia del tempo-mondo in Maurice Merleau-Ponty, in*: Fenomenologia e società* 17 (3), 16-31.

Chouraqui, F. [2016a], Merleau-Ponty and the order of the earth, in: *Research in Phenomenology* 46 (1), 54-69.

Chouraqui, F. [2016b], *Circolus vitiosus Deus*: Merleau-Ponty's Ontology of Ontology, in: *Studia Phaenomenologica* 16, 469-487.

Claudel, P. [2002], *Arte poetica*, trad. it. a cura di F. Fimiani, Milano, Mimesis.

De Martino, E. [2019], *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova ed. a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Torino, Einaudi.

De Saint Aubert, E. [2003], La "co-naissance". Merleau-Ponty et Claudel, in: *Chiasmi International* 1, 249-279.

Descartes, R. [2009a], *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani.

Descartes, R. [2009b], *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani.

Garelli, J. [1998], L'héritage husserlien et l'expérience merleau-pontienne du commencement, in: M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie de Husserl, *suivi de* Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, sous la dir. de R. Barbaras, Paris, PUF, 95-122.

Husserl, E. [1991], Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo (1934), ed. it. a cura di G.D. Neri, in: *Aut Aut* 245, 3-18.

Husserl, E. [2008], *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, Milano, il Saggiatore.

Lefort, C. [1998], *Le sens de l'orientation*, in: M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie de Husserl. *Suivi de* Recherches sur la phénoménologie *de Merleau-Ponty (sous la direction de R. Barbaras)*, Paris, PUF, 221-238.

Lisciani-Petrini, E. [1999], Attività/passività: l'invisibile di Merleau-Ponty, in: *Chiasmi International* 1, 169-183.

Löwith, K. [1982], *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. di S. Venuti, Roma/Bari, Laterza.

Mancini, S. [1982], L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty, in: G. Invitto (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Napoli, Guida, 65-88.

Merleau-Ponty, M. [1989], *L'occhio e lo spirito*, trad. it. di A. Sordini, Milano, SE edizioni.

Merleau-Ponty, M. [1996a], *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina.

Merleau-Ponty, M. [1996b], *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani.

Merleau-Ponty, M. [1998], *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie de Husserl. *Suivi de* Recherches sur la phénoménologie *de Merleau-Ponty (sous la direction de R. Barbaras)*, Paris, PUF.

Merleau-Ponty, M. [2002], *Notes de cours au Collège de France 1954-55. L'institution, la passivité*, Paris, Belin.

Merleau-Ponty, M. [2003a], *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani.

Merleau-Ponty, M. [2003b], *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, trad. it. e cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina.

Merleau-Ponty, M. [2004], *Senso e non senso*, trad. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore.

Merleau-Ponty, M. [2010], *La struttura del comportamento*, trad. it. di G.D. Neri, a cura di M. Ghilardi e L. Taddio, Milano, Mimesis.

Merleau-Ponty, M. [2015], *Segni*, a cura di A. Bonomi, trad. it. di G. Alfieri, Milano, Il Saggiatore.

Merleau-Ponty, M. [2017], *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, trad. it. e cura di S. Prinzi, Napoli-Salerno, Orthotes.

Minkowski, E. [1932], Le problème des hallucinations et le problème de l'espace, in: *L'Évolution psychiatrique* 2 (3), 57-76.

Pazienti, P. [2022], Structure, institution and operative essence. The role of gesture in Merleau-Ponty's phenomenological ontology, in: *Studia Phaenomenologica* 22, 87-103.

Richir, M. [1989], Nous sommes au monde, in: *Le Temps de la réflexion X: Le Monde*, Paris, Gallimard, 237-258.

Richir, M. [2001], La phénoménologie de Husserl dans la philosophie

de Merleau-Ponty. Questions phénoménologiques, in: J.-F. Mattéi (éd.), *Philosopher en français: Langue de la philosophie et langue nationale*, Paris, PUF, 183-200. DOI 10.3917/puf.matte.2001.02.0183 (ultima verifica 29.07.2022)

Russo, M. [2017], *Il mondo. Profilo di un'idea*, Milano, Mimesis.

Schelling, F.W.J. [2000], *Le età del mondo*, trad. it. e cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida.

Trigg, D. [2014], The role of Earth in Merleau-Ponty's Archaeological Phenomenology, in: *Chiasmi International* 16, 255-273.

Vanzago, L. [2003], Il principio barbaro. Merleau-Ponty lettore di Schelling, in: *Giornale di metafisica* XXV (1), 95-107.

Vanzago, L. [2011], La natura secondo Merleau-Ponty: processualità, indeterminazione, negatività, in: R. Lanfredini (a cura di), *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Milano, Guerini e Associati, 31-42.

The End of the World. Horizon and Ground in Merleau-Ponty's Indirect Ontology

Keywords

world; Maurice Merleau-Ponty; Ernesto De Martino; institution; apocalypse

Abstract

Maurice Merleau-Ponty's concept of the world could be intended, on the one hand, as a structure of horizon drawn around an individual or a social group, which can be declined into a plurality of "phenomena-of-the-world", both real or virtual; on the other, as a primordial ground or "flesh of the world", which re-proposes the metaphysical-theological question of the foundation. This essay attempts to provide an analysis of the dynamic of institution and sedimentation at the base of every cultural world and its exposure to the risk of "the end of the world", as formulated by the Italian anthropologist Ernesto De Martino in his last and unfinished project about the possibility of psychopathological and cultural apocalypses. Our thesis is

that Merleau-Ponty's final phenomenological ontology, deployed in *The Visible and the Invisible*, receives new light from this interpretation, especially for what concerns the use of a mythical language in an indirect approach to Being.

Paola Pazienti
docente di ruolo di Filosofia e Storia nei Licei, attualmente presso
I.I.S. "Patini-Liberatore", Castel di Sangro (AQ), Italy
E-mail: paolapazienti85@gmail.com

Tommaso Morawski

REGIMI GEOSCOPICI. APPUNTI PER UNA TECNO-ESTETICA DELLA VISIONE TERRESTRE

Sommario: *1. Regimi scopici; 2. Estetica e cartografia; 3. La visione geoscopica; 4. Tecno-estetica della visione terrestre.*

1. Regimi scopici

Negli ultimi decenni l'espressione «regime scopico» si è imposta nel panorama degli studi culturali come uno dei punti di riferimento più importanti del dibattito sui *visual studies* [Pinotti & Somaini 2016; Cometa 2020]. Coniata dal semiologo e teorico del cinema Christian Metz negli stessi anni in cui Michael Baxandall [2001] pubblicava *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, introducendo concetti chiave come «occhio del periodo» (*period eye*), «capacità visive» (*visual skills*) e «stile cognitivo» (*cognitive style*), il termine deve le sue fortune allo storico della cultura Martin Jay. Reinterpretandone il senso ben oltre il campo degli studi cinematografici, Jay se ne è servito, infatti, come una nuova categoria d'analisi per indagare quei protocolli non-naturali che determinano il vedere e l'essere visti in una data cultura e in una specifica epoca. Con il duplice vantaggio, da un lato, di rendere la collaborazione tra discipline (storia dell'arte, estetica, psicologia, antropologia, sociologia, storia etc.)[1] non solo più fertile ma anche epistemologicamente più consistente;[2] dall'altro, di estendere il

[1] Come spiega W. J. T Mitchell, uno dei più importanti rappresentanti della cultura visuale, questa è il «luogo di una convergenza e di un dialogo tra i confini disciplinari» al punto che sarebbe più corretto chiamarla un'«interdisciplina» o, come suggerisce Michele Cometa [2020, VII] riprendendo il termine dallo stesso Mitchell, un'«indisciplina».

[2] Secondo Roland Barthes [1988, 86] l'interdisciplinarità «non consiste nel confrontare discipline già costituite (nessuna delle quali, in realtà, è disposta a concedersi). Per

perimetro dei *visual studies* anche a studi di carattere storico-culturale riguardanti le forme, gli strumenti, gli schemi e le categorie estetiche e mentali attraverso cui prendono corpo e si oggettivano la «costruzione visiva del sociale» e la «costruzione sociale del visivo» [Mitchell 2017, 49].[3]

Jay espone la sua rielaborazione del concetto di regime scopico – da declinare necessariamente al plurale, avverte – in un saggio seminale contenuto nella raccolta *Vision and Visuality*. Come spiega il curatore, Hal Foster, si tratta di un volume che fin dalla scelta del titolo si pone come obiettivo quello di vagliare l'ineliminabile tensione tra l'operazione fisica del vedere, la percezione ottica cosiddetta naturale, e le determinazioni discorsive, tecniche e culturali in cui ha luogo e si colloca la visione:

> Although vision suggests sight as a physical operation, and visuality sight as a social fact, the two are not opposed as nature to culture: vision is social and historical too, and visuality involves the body and the psyche. Yet neither are they identical: here, the difference between the terms signals a difference within the visual – between the mechanism of sight and its historical techniques, between the datum of vision and its discursive determinations – a difference, many differences, among how we see, how we are able, allowed, or made to see, and how we see this seeing or the unseen therein [Foster 1998, IX].

Questa costellazione di problemi, come è noto, aveva già in parte caratterizzato il progetto della *Kunstwissenschaft* tedesca – penso

---

fare dell'interdisciplinarità, non basta prendere un 'soggetto' (un tema) e intorno ad esso chiamare a raccolta due o tre scienze. L'interdisciplinarità consiste nel creare un oggetto nuovo, che non appartenga a nessuno». Per la cultura visuale – sostiene Michele Cometa [2020, 29] – questo nuovo oggetto di ricerca è proprio la nozione di regime scopico introdotta da Jay.

[3] Pur sostenendo il carattere interdisciplinare dei *visual studies*, nell'intervista rilasciata a Margaret Dikovitskaya, Mirzoeff afferma che: «I don't think that visual culture is simply an alternative to art history; it is something very different, at the interface between all kinds of disciplines where the visuality of contemporary culture impinges on them» [Dikovitskaya 2005, 225].

soprattutto al lavoro di Riegl e Wölfflin – di scrivere una storia dell'arte come storia degli «*a priori estetici*» [Pinotti 2001, 12], cioè come una storia di quelle condizioni di possibilità che, in quanto correlate a particolari prassi corporee e a specifiche «categorie della visualità»,[4] costituiscono un dominio in continua evoluzione.

Partendo da premesse analoghe *Scopic Regimes of Modernity* si pone il problema della natura storicamente, socialmente e politicamente situata di ogni modo di vedere, assumendo come punto di partenza della propria analisi l'oculocentrismo che ha caratterizzato la modernità occidentale. Con l'obiettivo di dettagliare la nozione heideggeriana di *Weltbild,* e con essa l'idea che il processo della modernità coincida con «la conquista del mondo come immagine» [Heidegger 2002, 114], Jay distingue quindi tre «sottoculture visuali» o regimi scopici: a) il *prospettivismo cartesiano*, emerso dall'alleanza tra l'invenzione della prospettiva lineare nella pittura italiana del XV secolo – una pratica estetico-visuale che contribuì a istituire uno spazio geometrico astratto, isotropo, razionale ed omogeno – e il soggettivismo razionalistico cartesiano, considerato l'atto fondativo del pensiero moderno.[5] b) Il *descrittivismo baconiano* studiato da Svetlana Alpers nell'ormai classico *Arte del descrivere. Scienza e pittura nel Seicento olandese*, dove si mostrano le affinità tra l'arte olandese – in particolare la pittura di Vermeer con le sue ramificazioni nell'epoca della fotografia –, l'empirismo di Bacone e Huygens e l'impulso cartografico dell'età delle scoperte geografiche. c) La *ragione barocca*, un modello di visione che

[4] Riferendosi alle cinque coppie di concetti da lui individuate (lineare-pittorico, superficie-profondità, forma chiusa-forma aperta, molteplicità-unità, chiarezza-non chiarezza), Wölfflin [2012, 276] spiega che questi si «possono chiamare categorie della visibilità senza pericolo di confonderle con le categorie kantiane. Per quanto sia manifesta la loto tendenza parallela, non sono derivate però dallo stesso principio […]. Comunque, fino a un certo grado, si determinano a vicenda e, se non si prende l'espressione alla lettera, si possono anche definire come cinque diversi modi di vedere la stessa cosa».

[5] Jay basa le sue affermazioni su quanto sostiene Rorty [2004, 99] in *La filosofia e lo specchio della natura*, e cioè che: «nella concezione cartesiana – quella che divenne la base della gnoseologia 'moderna' – sono le rappresentazioni ad essere nella mente. L'Occhio interiore esamina queste rappresentazioni sperando di trovare un qualche segno che garantisca della loro fedeltà».

si prolunga fino al postmoderno e che, giocando con esperienze visuali bizzarre, estatiche e disorientanti, dà vita a ciò che la filosofa francese Buci-Glucksmann ha definito la «follia della visione» rivelando la contraddizione tra superficie e profondità, visibile e invisibile, ordinato e mostruoso.

Quelle individuate da Jay nel 1988 sono tre categorizzazioni ideali, tre tradizioni visuali che hanno conosciuto sovrapposizioni e sconfinamenti. Inoltre, sebbene si riferiscano a ordini relativamente coerenti e a protocolli di comportamento più o meno vincolanti,[6] come le «tecniche dell'osservatore» di Crary [2013] o i «regimi discorsivi» di Foucault [2004], anche i regimi dello sguardo possono essere ulteriormente scomposti in culture visuali geograficamente e temporalmente localizzate. Non deve sorprendere quindi che in una versione aumentata del saggio, in cui si traccia un bilancio della storia di questa espressione, Jay apra alla possibilità che si diano altri regimi scopici da aggiungere alla lista da lui stilata:

> For as in the parallel case of Foucault's concept of discursive regimes, a pervasive 'episteme' defining an age, the only alternative is another scopic regime, another more or less coherent form of visual life with its own internal tensions and coercive as well as liberating implications. There may never be an 'outside' beyond a cultural filter, allowing us to regain a 'savage' or 'innocent' eye, a pristine visual experience unmediated by the partial perspective implied by the very term 'scopic' [Jay 2011, 62].

Ebbene, è proprio da questa ipotesi estensiva che vorrei partire nel proseguo di questo saggio per discutere di un ulteriore regime scopico che ha attraversato l'intera storia della cultura occidentale per imporsi negli ultimi centocinquant'anni – a partire, diciamo, dalle prime foto aeree di Gaspard-Félix Tournachon, in arte Nadar [Cosgrove *et al.* 2010] – come il paradigma di riferimento di un nuovo tipo di visione e

[6] Se il termine scopico indica una visione del mondo, un certo modo di ritagliare e inquadrare la vita ed è imparentato con concetti come *Weltbild*, *Weltanschauung* o *Worldview*, il termine regime deriva invece dal latino *regimen* che significa governo, amministrazione, ma anche forma di vita, ideologia.

di una nuova rivoluzione spaziale. Mi riferisco alla nozione di «visione *geoscopica*»[7] che il geografo Eugenio Turri [1998] ha coniato per descrivere i mutamenti psicologici e percettivi che hanno caratterizzato il modo di pensare e rappresentare il paesaggio terrestre a seguito della conquista dell'elemento aereo. L'obiettivo di questo confronto con il concetto di regime geoscopico è quello di porre le basi per una tecno-estetica della visione terrestre. Cercherò di chiarire meglio di che cosa si tratta e di determinare in modo più preciso quali possano essere i suoi oggetti d'indagine.

2. Estetica e cartografia

Le considerazioni che svilupperò in questa sede a proposito della visione distaccata della Terra sono parte di una riflessione più ampia che mira a rintracciare il senso più proprio del termine estetica in una chiave geo-cartografica. In questa operazione di avvicinamento tra estetica e geografia[8] faccio mia quella scuola di pensiero che da Kant in poi [Garroni 1992] considera l'estetica non una disciplina speciale, per esempio una filosofia dell'arte o una teoria del bello, ma una riflessione critica sulle performance dell'*aisthesis* umana. Una riflessione, cioè, sulle prestazioni creative di quel particolare *zoon technikon* che «*sente* il mondo ambiente e si *sente* nel mondo ambiente, con il quale interagisce, in una prospettiva che è fin dall'inizio potentemente esternalizzata nelle tecniche esistenti e da queste altrettanto potentemente orientata» [Montani 2015, 72]. Ebbene, se ci concentriamo su questa naturale tendenza dell'*aisthesis* a prolungarsi in protesi e, di conseguenza, assumiamo come decisivo per la nostra analisi lo «spontaneo tradursi della dimensione estetica in una dimensione *tecnoestetica*» [Montani 2014, 35], allora è facile capire perché l'idea di un'estetica della visione

[7] Si tratta di un modello di visualizzazione cartografica conosciuto nel campo degli studi di cultura visuale anche come il nome di «aerial view» [Dorrian & Pousin 2003], «icarian gaze» [Buci-Glucksmann 1999], «zenithal gaze» [Söderström 1996], «Apollonian view» [Cosgrove 2001], o «view from nowhere» [Reddleman 2018].

[8] Come testimoniano numerose pubblicazioni recenti dedicate ai rapporti (storici e tematici) tra filosofia e cartografia, estetica e geografia [p.e. Neve 2005; Furia 2020; Tambassi *et al.* 2021] non si tratta di un tentativo isolato.

terrestre riguarderà solo tangenzialmente la trasformazione della Terra in un'«opera d'arte».[9] Più importante per la prospettiva che si intende qui sviluppare sarà infatti indagare con un approccio «generativo» [Engell 2003][10] la funzione prostetica di quei modelli di visualizzazione geo-cartografica che sono alla base del progetto cosmologico della modernità.[11] Infatti, come suggerisce anche Peter Sloterdijk ne *Il mondo dentro il capitale*, «[d]al globo di Behaim di Norimberga del 1492 – il più antico globo terrestre di questo tipo che ci sia rimasto – fino ai fotogrammi della NASA e alle riprese dalla stazione spaziale *Mir*, il processo cosmologico della Modernità è caratterizzato da mutamenti di forma e precisazioni dell'immagine della Terra dovuti ai diversi strumenti tecnici disponibili» [Sloterdijk 2005, 50].

Ora, se ci addentriamo nella lettura dell'opera di Sloterdijk scopriamo che questa idea di legare il discorso sulla Modernità ad una riflessione estetica incentrata sul rapporto tra modelli cartografici e regimi geoscopici non è poi così nuova. Trattando del *Kosmos* di Alexander von Humboldt[12] Sloterdijk mostra infatti che anche la «concezione del

---

[9] Come notava Marshall McLuhan, «[p]erhaps the largest conceivable revolution in information occurred on October 17, 1957, when Sputnik created a new environment for the planet. For the first time the natural world was completely enclosed in a man-made container. At the moment that the earth went inside this new artifact, Nature ended and Ecology was born. 'Ecological' thinking became inevitable as soon as the planet moved up into the status of a work of art» [McLuhan 1974, 49].

[10] L'approccio generativo caratterizza la più avveduta antropologia mediale di scuola tedesca, la quale ritiene che: «Medien sind Ermöglichungen. Dabei öffnet ein Medium je spezifischen Horizont der Möglichkeiten […]. Medien sind grundsätzlich generativ» [Engell 2003, 54].

[11] Del resto, come ribadisce anche Franco Farinelli [1992, 55-56]: «il Moderno è appunto l'epoca, per Heidegger, in cui tale trasformazione avviene: l''epoca dell'immagine del mondo' (*Weltbild*). Espressione che non va intesa come semplice 'raffigurazione del mondo' ma, all'opposto e molto più crucialmente, il cui significato esprime la nuova realtà del 'mondo concepito come immagine' […] e l'immagine del mondo è, alla lettera, una carta geografica. Se il Moderno, allora, significa il mondo concepito come rappresentazione cartografica, la storia della cultura occidentale diventa, come introduzione al Moderno e sua realizzazione, la storia della progressiva colonizzazione del discorso (del *lógos*, del ragionamento) da parte dell'immagine cartografica stessa».

[12] Oggi, con le dovute proporzioni, si potrebbe paragonare il successo del *Kosmos*

mondo in generale» dell'ultimo dei cosmografi costituì per il pubblico del tempo «un caso di emergenza della vita estetica» [2005, 54]. Per Humboldt, come per i moderni, lo sguardo dall'esterno e la verticalità non rappresentavano più il trascendimento dell'anima noetica e l'elevazione verso l'ultraterreno, bensì il dispiegamento, insieme tecnico ed estetico, di una fantasia aereo-astronautica. Ciò è particolarmente evidente se consideriamo che il movimento discendente che Humboldt mette in scena nel *Kosmos* unisce in una sintesi estetica lo sguardo conoscitivo dei geografi e quello pratico di navigatori e militari, stabilendo così un rapporto di continuità tra la descrizione fisica della natura, lo sguardo panoramico su di essa e l'intuizione estetica. Vale la pena leggere il passo per intero:

> Cominciamo con le profondità del cosmo e con la regione delle più lontane nebulose, scendendo mano a mano attraverso lo strato di stelle di cui fa parte il nostro sistema solare, verso lo sferoide terrestre circondato d'aria e d'acqua, verso la sua forma, la sua temperatura e il campo magnetico, verso la pienezza di vita che, stimolata dalla luce, si dispiega sulla sua superficie […]. Qui non si prendono le mosse dal punto di vista soggettivo, dall'interesse umano. Ciò che è terrestre è lecito che appaia soltanto come parte del tutto, come ad esso subordinato. L'osservazione della natura deve essere generale, vasta e libera, non limitata […] da motivi di vicinanza, di comodità della partecipazione. Una descrizione fisica del mondo, un quadro della natura, non ha inizio, dunque, con ciò che è tellurico, bensì con ciò che colma gli spazi celesti. Tuttavia, a mano a mano che le sfere dell'intuizione si restringono nello spazio, si moltiplica la ricchezza individuale di ciò che è possibile differenziare, la pienezza dei fenomeni fisici […]. Dalle regioni nelle quali riconosciamo soltanto la supremazia delle leggi della gravitazione scendiamo, quindi, verso il nostro pianeta [Sloterdijk 2005, 51].

---

a un bestseller come *The Earth from the Air: 365 Days* di Yann Arthus-Bertrand. Ma anche ad una fotografia come *Blue Marble*: presto utilizzata come immagine di copertina per il classico della controcultura *The Whole Earth Catalogue*, è ad oggi l'immagine più riprodotta di sempre [Mirzoeff 2015, 1].

Come spiega Sloterdijk, le sfere dell'intuizione a cui allude qui Humboldt non indicano più una realtà cosmica ultraterrena, ma si riferiscono al contrario a «schemi, concetti ausiliari e raggi della ragione che rappresenta lo spazio». [2005, 55]. La Terra non è più il punto di riferimento a partire dal quale contemplare la volta celeste, ma è l'aeroporto dal quale si parte e sul quale si riatterra. Una figura del pensiero che si sarebbe concretizzata nel XX secolo proprio quando, con i viaggi spaziali, il progetto coloniale dell'Occidente conoscerà la sua acme. Ce ne fornisce una prova *Return to Earth* il titolo del libro dell'astronauta Edwin Aldrin, che il 21 luglio 1969 mise piede sulla superficie lunare poco dopo Niel Amstrong. Come riassume Sloterdijk: indipendentemente da quanto lontano ci si spinga, «l'Esterno rimane il 'da dove' di ogni possibile ritorno» [Sloterdijk 2005, 52].

Un'idea per certi versi analoga a quella di Humboldt, Aldrin e Sloterdijk è stata sviluppata in tempi più recenti da Bruno Latour nei suoi scritti su Gaia e l'immaginazione Terrestre. Come leggiamo in un capitolo decisivo de *La sfida di Gaia* intitolato *L'Antropocene e la distruzione (dell' immagine) del globo*, secondo Latour ciò che veramente impedisce di trasformare in senso comune la lezione fondamentale dell'Antropocene[13] e di trarre così vantaggio dalla disgregazione delle

[13] Il programma ecologico-politico latouriano può essere riassunto come il tentativo di rispondere all'esigenza di riportarci sulla Terra, su questo suolo divenuto oramai instabile che reagisce alle nostre azioni e che condividiamo con altre forme di vita. In questo senso, l'Antropocene – termine coniato da Paul Crutzen e Eugene Stoermer nel 2000 per indicare l'era geologica che fa seguito all'olocene, in cui l'uomo contribuisce a cambiare il clima del pianeta e di conseguenza anche la conformazione della sua superfice – «volge la nostra attenzione verso qualcosa che è assai più di una 'riconciliazione' di natura e società in un sistema più grande che sarebbe unificato dall'una o dall'altra […]. L'antropocene […] non supera la demarcazione tra natura e società: l'aggira del tutto. Le forze geostoriche *non coincidono più* con le forze geologiche a partir dal momento in cui si sono fuse in molteplici punti con l'azione umana. Laddove un tempo avevamo a che fare con un fenomeno 'naturale', incontriamo l''Antropos' – almeno nella regione sublunare che è la nostra – e, ovunque seguiamo le orme dell'umano, scopriamo modi di relazione con le cose che erano state collocate in passato nel campo della natura […]. Siamo costretti a poco a poco a redistribuire interamente ciò che era 'sociale' o 'simbolico' […]. La distinzione fra scienze sociali e scienze naturali è totalmente confusa. Né la natura né la società possono fare il loro ingresso intatti, nell'Antropocene, in attesa di essere

figurazioni tradizionali della Modernità è un'immagine del pensiero che è rimasta intatta nell'intera storia della filosofia: «l'idea di una Sfera che potesse consentire a chiunque di 'pensar globalmente' e di sostenere sulle sue spalle il peso totale del Globo». Il filosofo francese la chiama la «maledizione di Atlante: *Orbis terrarum, sive Sphaera, sive Deus, sive Natura*» [Latour 2018, 180]. Veri fardelli dell'uomo bianco, le nozioni di globo, l'immagine cartografica della sfera e il pensiero cosiddetto globale sono il motivo per cui consideriamo la Terra come un pianeta tra gli altri, un oggetto galileiano, immerso in un universo infinito di corpi essenzialmente simili. Secondo tale prospettiva, progredire nella conoscenza equivale a sradicarsi dal suolo primordiale, con la conseguenza che tra tutti i fenomeni e i movimenti accessibili sulla Terra, vengono considerati «solo quelli che si sarebbero potuti vedere a partire da Sirio» – un pianeta dell'immaginazione a cui nessuno ha mai avuto realmente accesso tranne che con la fantasia, come testimoniano i viaggi del Micromegas di Voltaire. Fedeli al mito della modernizzazione ad ogni costo abbiamo infatti «perso sensibilità rispetto alla natura come processo» [Latour 2018, 94] a vantaggio dell'idea illusoria di una natura-universo che si estende, senza soluzioni di continuità, dalle cellule del nostro corpo fino alle galassie più lontane. E ci siamo così convinti che quell' «effetto zoom» [Latour 2018, 121] che pretende di allineare Locale e Globale, suolo e spazio infinito, ancora oggi debba definire la visione scientifica della natura e della materia. Un ostacolo, sostiene Latour, difficile da superare. Infatti, affinché possiamo sbarazzarci di questo modello cartografico che ci ha reso insensibili alla «calda attività di una terra finalmente colta da vicino» [Latour 2018, 97] è necessario che questa idea del Globale lasci spazio a «un'opera d'arte, un'estetica». Dove per estetica Latour intende quella capacità di «percepire ed essere coinvolto» che «precede ogni distinzione fra gli strumenti della scienza, della politica, dell'arte e della religione» [Latour 2018, 209]. Un'estetica, dunque, che ci renda sensibili all'esistenza di altre forme di vita e che attraverso «nuovi strumenti di visualizzazione» [Latour 2020, 13] e nuove cartografie, concepite sul modello di quella humboldtiana –

serenamente 'riconciliati'. Sta accadendo alla Terra intera quel che è accaduto, nei secoli precedenti, al paesaggio: la sua artificializzazione progressiva rende la nozione di 'natura' altrettanto obsoleta di quella di 'wilderness'» [Latour 2020, 176-177].

come ad esempio la «cartografia del vivente» di Aït-Touati, Arènes e Grégoire [2022][14] – renda finalmente percepibile la discontinuità materiale dei nostri territori di vita, sottolineando il contrasto fra gli «zoom effects» [Horton 2021] che hanno caratterizzato la visione planetaria contemporanea – si pensi a *Powers of Ten* il cortometraggio dei coniugi Eames che ha ispirato i sistemi di visualizzazione di Google Earth – e il Terrestre. Come scrive Latour all'inizio di *Tracciare la rotta*: «Per resistere a questa comune perdita di orientamento, occorre *toccare terra* da qualche parte. Di qui l'importanza di sapere come orientarsi. E dunque disegnare qualcosa di simile a una mappa delle posizioni imposte da questo nuovo paesaggio, all'interno del quale si ridefiniscono non solo gli affetti della vita pubblica ma anche le sue poste in gioco» [Latour 2018, 9].

In un'epoca di mutamenti ecologici in cui dove sei definisce che tipo di politica sosterrai, non solo una nuova cartografia appare indispensabile, ma anche una nuova visione terrestre. La questione di un'estetica dei regimi geoscopici si pone, insomma, a partire da quel «deficit di rappresentazione» [Latour 2018, 122] che caratterizza la politica moderna. L'estetica terrestre come problema filosofico nasce, secondo Latour, dalla convinzione che i cambiamenti cosmologici siano possibili solo a patto di cambiare anche le rappresentazioni; solo, cioè, se siamo disposti a mutare la nostra cornice immaginativa, il nostro modo di guardare alla Terra. Tuttavia, affinché questa considerazione sull'estetica dell'immaginazione terrestre non si riduca a una mera filosofia dell'arte è necessario fare alcuni passi ulteriori nella definizione del concetto di regime geoscopico e del suo legame con la dimensione tecno-estetica della sensibilità umana.

[14] Concepita come un atlante dell'immaginario terrestre, *Terra Forma* racconta l'esplorazione di una nuova *terra incognita*, la nostra, e lo fa mobilitando una peculiare forma di cartografia speculativa che documenta il vivente e le sue tracce, per generare mappe basate sui corpi, piuttosto che sulla topografia, sulle frontiere o sui confini nazionali.

3. La visione geoscopica

Eugenio Turri introduce il concetto di visione geoscopica negli ultimi due capitoli del suo libro il *Paesaggio come teatro*, intitolati rispettivamente *Il volo sopra la Terra* e *Lo sguardo dallo spazio*. Nel primo il geografo italiano inizia la sua esposizione sostenendo che:

> Dal finestrino degli aerei di linea la Terra appare, in basso, come un mondo silenzioso e immoto. Tutto sembra imbalsamato, assorto in un grande silenzioso, come se il dinamismo che percorre notte e giorno la superficie del pianeta si fosse fermato, gli uomini scomparsi o nascosti da qualche parte. La distanza proietta il paesaggio in una dimensione temporale e spaziale estranea al nostro vivere consueto: di esso cogliamo solo i segni, le incisioni che le attività umane hanno lasciato sul suolo, come fossero le tracce che gli insetti lasciano sulla sabbia […]. Lo sguardo dall'aereo consente pertanto una *geoscopia*, una visione distaccata della Terra, come se l'unico modo per comunicare con il mondo fosse il finestrino, simile alla lente di un microscopio attraverso la quale guardare e conoscere le cose. Un guardare che ci tiene separati dal suolo e che ci consente perciò di oggettivizzare al massimo grado la visione. Questa geoscopia, che induce alla lettura dei grafismi antropici, non esclude il godimento dello spettacolo che offre il mondo visto dall'altro [Turri 1998, 202-203].

L'interesse di Turri per la visione geoscopica non riguarda solo lo spettacolo che si offre ai nuovi Nadar, i passeggeri dei voli di linea che guardano giù dal finestrino di un aereo, ma si estende anche alle fotografie satellitari della Terra scattate dallo spazio. Come leggiamo all'inizio dell'ultimo capitolo del libro:

> Quando, nel 1963, gli astronauti americani portarono dallo spazio le prime fotografie della Terra scattate dal satellite 'Mercury', ci fu di colpo un mutamento psicologico nel nostro modo di pensare la Terra, di rappresentarcela. Il nostro pianeta divenne subito più piccolo, più nostro. Ci parve anche bellissimo visto così, dallo spazio: azzurro, variegato e trasparente, quasi

> una sfera di vetro di cui si vedevano i suoi interni misteri. E non meno belle e rivoluzionarie ci parvero, pochi anni dopo, le immagini spaziali ricavate dalle informazioni fornire dai satelliti del tipo *Landsat*, appositamente messi in orbita per il rivelamento continuo della superficie del pianeta. Prima che gli astronauti ci mostrassero la Terra dallo spazio noi 'pensavamo' la geografia così come la vedevamo sulle carte geografiche. Continenti e paesi ce li rappresentavamo come spazi bianchi o colorati, tutti coperti di segni e toponimi. Nella nostra mente non riuscivamo a liberare l'immaginazione da questo disegno cartografico nel quale gli elementi distintivi di un paese erano forse più i caratteri dei toponimi o il disegno colorato dei confini che l'articolazione dell'idrografia. Ora invece ci stiamo sempre più abituando a pensare gli spazi del pianeta così come appaiono agli astronauti e come ce li mostrano le immagini 'vere' riprese dallo spazio [Turri 1998, 217].

Turri paragona la visione geoscopica all'«avvicinamento prodigioso» degli ingrandimenti in laboratorio, stabilendo inoltre un rapporto di continuità tra i modelli di visualizzazione cartografica tradizionali e la nuova visione della Terra dallo spazio. Ora, per un verso, proprio il riferimento al microscopio suggerisce di inquadrare la visione geoscopica in una chiave estetico-mediale, riadattando al problema della visione terrestre quanto Benjamin aveva scritto nel saggio su *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica* a proposito del rapporto tra cinema ed estetica, tema mediale e storicità dei processi percettivi: che il «modo secondo cui si organizza la percezione umana – i *medium* in cui essa ha luogo – non è condizionato soltanto in senso naturale, ma anche storico» [Benjamin 2012, 21]. Infatti, così come Robert Hook nella sua *Micrographia* si servì del microscopio e di altri strumenti ottici per riscoprire il mondo attorno a lui, rendendo finalmente visibili quelle *terrae incognitae* che prima non erano percepibili ad occhio nudo, la visione distaccata della Terra, che sia dal finestrino di un aereo o mediata dalle immagini che ci giungono via satellite dallo spazio, non ci mostra più «il teatro dell'uomo», solitamente «rapportato alla misura umana», bensì un «pianeta sconosciuto» non tanto diverso, dice Turri, «da come apparve Marte nel secolo scorso all'astronomo C.

Flammarion – che vi riconobbe dei segni misteriosi, ritenuti dei canali e che furono interpretati come creazioni artificiali di possibili abitanti del pianeta gemello della Terra» [Turri 1998, 216-218].

D'altro canto, il paragone tra la visione distaccata della Terra e gli ingrandimenti al microscopio testimonia di una nuova condizione che caratterizza la rappresentazione della Terra come «oggetto cosmico» [Catucci 2013, 48]. Vale a dire: il rapporto tra micro e macro, locale e globale, terrestre ed extra-terrestre. Infatti, come ha giustamente osservato anche Peter Sloterdijk [2005, 59], chi «vive nell'oggi, dopo Magellano, dopo Amstrong, si vede obbligato a considerare anche la propria città natale come la proiezione di un punto percepito dall'esterno». Quella segnalata da Sloterdijk è una trasformazione così radicale del nostro modo di concepire e immaginare i luoghi a noi familiari, che ci porta ad identificare il senso di «spaesamento ecumenico» [Boatto 2013, 25] prodotto dalle prime foto della Terra scattate dallo spazio come il sintomo di una nuova «rivoluzione spaziale planetaria» [Schmitt 2002, 106]. Il concetto di rivoluzione spaziale nella sua accezione eminentemente politica, come è noto, risale al giurista e filosofo Carl Schmitt, eppure esso è implicitamente presente con una forte curvatura estetica anche in autori come Wölfflin [2012], Panofsky [2013] e Giedion [2016]. In entrambi i casi, esso indica una svolta storica, una cesura favorita dall'avvento di una nuova tecnologia – nel caso del regime geoscopico l'aereo, i viaggi spaziali, e le immagini satellitari – che cambia radicalmente il modo in cui lo spazio viene pensato (in senso categoriale), rappresentato (nel suo aspetto materiale e simbolico) e praticato (in termini di movimento di cose, persone, informazioni, o di velocità e distanze fisiche). Una rivoluzione spaziale, infatti, al pari di un mutamento dei regimi scopici, modifica la visione dello spazio in modo inedito, coinvolgendo prospettive, gerarchie e valori che influenzano non solo la politica o il dominio della natura, ma anche l'arte, l'architettura, l'urbanistica, la geografia, il design, il cinema e, in generale, tutte quelle espressioni tecnico-culturali legate allo spazio e alla sua produzione creativa. Sotto questo profilo, la specificità della visione geoscopica risiede nel fatto che essa contribuisce a generare nuove modalità di senso nel rapporto con la Terra, intesa come il nostro substrato esperienziale. Lo sguardo del cosmonauta – portato

alle sue estreme conseguenze dallo *Space Selfie* dell'artista giapponese Aki Hoshide – apre, infatti, un ambito estetico-percettivo inedito, che segna «l'ingresso unanime della Terra nello stadio dello specchio» [Boatto 2013, 25]. Come scrive Alberto Boatto: «Metaforicamente la Terra è giunta a specchiarsi, a vedersi nella sua totalità mediante la collaborazione del nostro occhio, o meglio, mediante l'intervento dell'onniveggenza di quel monocolo meccanico che l'oftalmologia tecnologica è riuscita a innestare all'occhio umano» [2013, 25].

Ebbene, proprio l'innesto di questo occhio meccanico è un aspetto tecnico e immaginativo che l'estetica della visione terrestre deve necessariamente approfondire, tenuto conto che il globo – icona geografica per eccellenza sin dai tempi di Tolomeo – è il segno in base al quale ancora oggi si definiscono la grande maggioranza dei processi politici, economici e culturali che comunemente chiamiamo globali. L'immagine iconica del pianeta azzurro sospeso nello spazio è anche l'immagine con cui si apre l'*home page* di Google Earth, ad oggi una delle applicazioni geo-spaziali più scaricate e utilizzare al mondo.

4. Tecno-estetica della visione terrestre

L'accento che Turri pone sui modelli di visualizzazione cartografica e l'importanza che abbiamo riconosciuto ai fini del nostro discorso all'elemento tecnico-mediale suggeriscono di interpretare le trasformazioni psicologiche e percettive seguite all'avvento della visione geoscopica come un episodio chiave nella storia «dell'immaginazione cartografica» [Cosgrove 2001], e di legare proprio queste trasformazioni dell'immaginazione cartografica a quelle *performances* dell'*aisthesis* da cui siamo partiti allorché abbiamo introdotto la nostra idea di una tecno-estetica della visione terrestre. In questa direzione sembra muoversi, del resto, la stessa geografia culturale.

In un libro dedicato alla visione geoscopica degli ultimi centocinquant'anni, Denis Cosgrove inizia la sua analisi del rapporto tra volo e fotografia sostenendo che il piacere che si prova di fronte a un'immagine aerea è un piacere del tutto particolare, legato a un'abilità innata dell'uomo, che si attiva, per così dire, fin da quando siamo bambini:

> From the moment a child first picks up an object and tries to turn it in its hands, it begins to develop the skills to rotate first the micro-environment – things that are smaller than the body – and, with time, the macro-environment. The former allows the child to grasp, and thus to learn by feel and touch, those objects that are smaller than the self, and to understand and remember them as discrete wholes with a gestalt that is greater than its parts. Once a child learns, for example, to recognize a wooden block as such, it can recognize another block from afar even without touching it. And this coordination of eye, body and brain allows it to know the form of that other block from all angles. With age, that ability extends to things larger than our own bodies, to the macro-environment, and we learn effortlessly to view space from a myriad of imagined viewpoints. We transfer that early ability to feel an object in our hands to seeing from different angles the room in which we sit, the house in which we live, our neighbourhood and eventually anywhere we go and even places we merely glimpse in a picture or conjure out of listening, reading or imagining. This capacity to picture places might be called the 'geographical imagination', and it finds its most immediate graphic expression in maps, plans and architectural drawings [Cosgrove & Fox 2010, 10].

La mia ipotesi è che sia possibile far entrare in risonanza ciò che Cosgrove qui afferma a proposito dello sviluppo dell'immaginazione geografica e della metaoperatività del bambino con la funzione «elaborativa» che Pietro Montani ha riconosciuto all'immaginazione in quanto facoltà «interattiva» che media il nostro commercio tecnico con il mondo. Secondo Montani, infatti, oltre a conservare le tracce del mondo percepito per «riprodurle *in absentia*», l'immaginazione si caratterizza «per l'attitudine a proiettare schemi interpretativi sul mondo esterno e a interagire in modo creativo con l'ambiente» [2014, 21], mobilitando in questo tipo di relazione una particolare forma di schematismo tecnico. Una «modalità specificatamente tecno-estetica dello schematismo» [Montani 2017, 36] che ritroviamo all'opera anche nella trasformazione della Terra in un globo e da cui in generale dipende ogni nostro «impulso cartografico», cioè la capacità di trasformare strutture grafiche in spazi di attività intellettuale e concepire la conoscenza come un «movimento orientato» dei pensieri [Krämer 2016, 19-20].

Come possiamo leggere nell'ormai classico *Apollo's Eye: A Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*, fino alle prime foto scattate dallo spazio l'unità del globo terrestre non era percepibile dalla sua superficie e per rappresentarla si richiedeva un «atto dell'immaginazione» [Cosgrove 2001], che traducesse, selezionandone e schematizzandone alcuni tratti salienti, l'invisibile in visibile. Uno sforzo immaginativo che doveva essere incorporato in una protesi tecnica (mappa) affinché questa conferisse una veste grafica leggibile a quello «spazio olistico» [Woodward 1989, 3] che rimaneva per definizione inaccessibile ai sensi umani. Dunque, è in virtù della necessità antropologica di tale mediazione se la rappresentazione cartografica si è imposta nel corso della storia umana come il sistema grafico-materiale di riferimento del nostro «spazio mitico» [Tuan 1977], come il documento della nostra immaginazione spaziale: una «matrice immaginativa» [Italiano 2018] che incarna e fissa le schematizzazioni storicamente determinate della nostra coscienza spaziale.

Sebbene solo implicitamente, anche Cosgrove riferendosi al concetto di immaginazione cartografica sembra postulare un rapporto di continuità tra *aisthesis* e *techne*. Un rapporto che, secondo l'ipotesi esplorata in questo saggio, è valido sia a livello filogenetico sia a livello ontogenetico e che può essere ragionevolmente esteso anche a quella forma dell'esperienza che comunemente chiamiamo spazio. Infatti, se assumiamo con Kant [2005, 103] che «soltanto da un punto di vista umano possiamo parlare di spazio, esseri estesi, ecc.», dobbiamo altresì ammettere che: «l'umano in quanto tale non esiste indipendentemente dalle tecniche culturali di ominazione» e che «lo spazio in quanto tale non esiste indipendentemente dalle tecniche culturali di controllo dello spazio» [Siegert 2015, 9]. Ciò comporta che anche quando prendiamo in considerazione la visione distaccata della Terra dobbiamo considerare tale esperienza immaginativa dal punto di vista di quella predisposizione adattiva, radicata nel processo stesso di ominazione, ad estendere e incorporare il carattere performativo della nostra sensibilità in qualcosa di esterno e inorganico: un artefatto. Per essere più specifici, se adottiamo una prospettiva tecno-estetica dobbiamo riferire anche la visione geoscopica alla tendenza dell'uomo a estendere e potenziare la logica corporea che è alla base della sua percezione spaziale attraverso

l'uso di «un registro grafico di corrispondenza tra due spazi, il cui risultato esplicito è uno spazio di rappresentazione» [Cosgrove 1999, 1]: la mappa. Al punto che potremmo quasi sostenere, riadattando le note tesi di Benjamin sul cinema, che in un'epoca come quella attuale, caratterizzata da una massiccia presenza di immagini aeree, è l'immaginazione cartografica il nostro terreno di analisi esemplare e la mappa uno degli oggetti «attualmente più important[i] di quella dottrina della percezione che presso i Greci aveva il nome di estetica» [Benjamin 2012, 47].

Bibliografia

Alpers, S. [1998], *Arte del descrivere. Scienza e pittura nel Seicento olandese*, trad. it. di F. Cuniberto, Torino, Bollati Boringhieri.

Aït-Touati, F., Arènes, A., Grégoire, A. [2022], *Terra Forma. A Book of Speculative Maps*, London/Cambridge (MA), The MIT Press.

Barthes, R. [1988], *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, trad. it. di B. Bellotto, Torino, Einaudi.

Baxandall, M. [2001], *Pittura ed esperienza sociali nell'Italia del Quattrocento*, a cura e trad. di M. Pia e P. Dragone, Torino, Einaudi.

Benjamin, W. [2012], L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, in: Id., *Aura e Choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti, A. Somaini, Torino, Einaudi, 17-76.

Boatto, A. [2013], *Lo sguardo dal di fuori*, Roma, Castelvecchi.

Buci-Glucksmann, C. [1999], Icarus today: the ephemeral eye, in: *Public* 18, 53-77.

Catucci, S. [2013], *Imparare dalla luna*, Macerata, Quodlibet.

Cometa, M. [2020], *Cultura Visuale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Cosgrove, D. (ed.) [1999], *Mappings*, Baltimore, Reaktion Books.

Cosgrove, D. [2001], *Apollo's Eye: A Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*, London/Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Cosgrove, D., Fox, W.F. [2010], *Photography and Flight*, London, Reaktion Books.

Crary, J. [2013], *Le tecniche dell'osservatore. Visione e modernità nel XX secolo*, a cura di L. Acquarelli, Torino, Einaudi.

Dikovitskaya, M. [2005], *Visual Culture: The Study of the Visual after the Cultural Turn*, Cambridge (MA)/London, MIT Press.

Dorrian, M., Pousin, F. (eds.) [2013], *Seeing from above. The Aerial View in Visual Culture*, New York, Palgrave Macmillan.

Engell, L. [2003], Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur, in: S.Munker, A. Roesler, M. Sandbothe (Hrsg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 53-77.

Farinelli, F. [1992], *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*, Firenze, La Nuova Italia.

Foster, H. (ed.) [1998], *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press.

Foucault, M. [2004], *L'ordine del discorso e altri interventi*, trad. it. di M. Bertani, Torino, Einaudi.

Furia, P. [2020], *Estetica e Geografia*, Milano, Mimesis.

Garroni, E. [1992], *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Milano, Garzanti.

Giedion, S. [2016], *Spazio, tempo ed architettura. Lo sviluppo di una nuova tradizione*, a cura di E. Labò, M. Labò, Milano, HOEPLI.

Heidegger, M. [2002], Holzwege. *Sentieri interrotti*, trad. it. di V. Cicero, Milano, Bompiani.

Horton, Z. [2021], *The Cosmic Zoom. Scale, Knowledge and Mediation*, Chicago/London, University of Chicago Press.

Italiano, F. [2018], Cartografia e claustrofobia. Mappe diegetiche nella fantascienza americana (1956-1981), in: *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale* N.S. 2, 141-158.

Jay, M. [1998], Scopic Regimes of Modernity, in: H. Foster (ed.), *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press, 3-23.

Jay, M. [2011], Scopic regimes of modernity revisited, in: Id., *Essays from the Edge. Parerga and Paralipomena*, Charlottesville/London, University of Virginia Press, 51-63.

Kant, I. [2005], *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Torino, UTET.

Krämer, S. [2016], *Figuration, Anschauung, Erkenntnis. Grundlinien einer Diagrmmatologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Latour, B. [2018], *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, trad. it. di R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Latour, B. [2020], *La Sfida di Gaia. Il Nuovo Regime Climatico*, trad. it. di R. Caristina, Milano, Meltemi.

Mitchell, W.J.T. [2017], *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, a cura di M. Cometa, V. Cammarata, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Mirzoeff, N. [2015], *Come vedere il mondo. Un'introduzione alle immagini: dall'autoritratto al selfie, dalle mappe ai film (e altro ancora)*, trad. it. di R. Rizzo, Roma, Johan & Levy.

McLuhan, M. [1974], At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors, in: *Journal of Communication* 24 (1), 48-58.

Montani, Pietro [2014], *Tecnologie della sensibilità: estetica e immaginazione interattiva*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Montani, P. [2015], Prolegomeni a una "educazione tecnoestetica", in: *Mediascapes Journal* 5, 72-82.

Montani, P. [2017], *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*, Napoli, Cronopio.

Neve, M. A. [2005], Milieu, luogo, spazio. L'eredità geoestetica di Simondon e Merleau-Ponty, in: *Chiasmi International* 7, 153-169.

Panofsky, E. [2013], *La prospettiva come "forma simbolica"*, trad. it. di E. Filippini, Milano, Abscondita.

Pinotti, A. [2001], *Il corpo e lo stile. Storia dell'arte come storia dell'estetica a partire da Semper, Riegl, Wölfflin*, Milano, Mimesis.

Pinotti, A., Somaini, A. [2016], *Cultura Visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Torino, Einaudi.

Reddleman, C. [2018], *Cartographic Abstractions in Contemporary Art: Seeing with Maps*, London, Routledge.

Rorty, R. [2004], *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Millone, R. Salizzoni, Milano, Bompiani.

Schmitt, C. [2002], *Terra e mare*, trad. it. di G. Giurisatti, Milano, Adelphi.

Siegert, B. [2015], *Cultural Techniques. Grids, Filters, Doors, and Other Articulations of the Real*, transl. G. Winthrop-Young, New York, Fordham University Press.

Sloterdijk, P. [2005], *Il mondo dentro il capitale*, trad. it. di S. Rodeschini, Roma, Meltemi.

Söderström, O. [1996], Paper cities: visual thinking in urban planning, in: *Ecumene* 3 (3), 249-281.

Tambassi, T., Tanca, M. (eds.) [2021], *The Philosophy of Geography*, Cham, Springer.

Tuan, Y.-F. [1977], *Space and Place: The Perspective of Experience*, London/Minneapolis, University of Minnesota Press.

Turri, E. [1998], *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Venezia, Marsilio.

Wölfflin, H. [2012], *Concetti fondamentali della storia dell'arte*, trad. it. di R. Paoli, Milano, Abscondita.

Woodward, D. [1989], The Image of the spherical World, in: *Perspective* 25, 2-15.

Geoscopic regimes
Notes for a techno-aesthetic of terrestrial vision

Keywords

geoscopic regime; cartographic imagination; aesthetics; space; earth

Abstract

By re-adapting the notion of the "geoscopic regime" introduced by the Italian geographer Eugenio Turri to cartographic visualization models and geographical imagination, this article aims at laying the foundations for a techno-aesthetics of earthly vision. That is, aesthetics understood not as a philosophy of art or a science of beauty, but a critical reflection on the performances of human's *aisthesis* and its natural tendency to extend itself into artefacts.

Tommaso Morawski
Bauhaus-Universität Weimar, Germany
E-mail: tommaso.morawski@weimar.de

Matteo Vegetti

L'ULTIMA RIVOLUZIONE SPAZIALE GLOBALE. IL MONDO NELL'EPOCA DELLE IMPRESE COSMONAUTICHE

Sommario: *1. Sul concetto di rivoluzione spaziale globale; 2. Il mondo nello spazio; 3. La Nave Spaziale Terra.*

1. Sul concetto di rivoluzione spaziale globale

Scritto nel 1942, il piccolo *Terra e mare* di Carl Schmitt è in realtà la matrice filosofica del ben più ponderoso saggio edito nel 1950, *Il Nomos della terra*.

Come è noto, ad accomunare i due testi è soprattutto il tentativo, ricco di riferimenti alle filosofie presocratiche, di leggere la storia universale attraverso gli elementi della terra, dell'acqua, dell'aria e del fuoco. Ma al centro di *Terra e mare* opera poi un concetto raffinato e ambizioso, al quale la critica ha dedicato scarsa attenzione, e che nell'*opus magnus* del 1950 stranamente non viene ripreso.

Il concetto in questione, di cui Schmitt offre, per cenni, una trattazione tematica nel paragrafo XII, è quello di *Raumrevolution*, "rivoluzione spaziale".[1] Più che di un concetto in senso stretto, si tratta in realtà di un'ipotesi di ricerca che potrebbe fondare un nuovo modo di leggere la storia universale sulla base dei mutamenti spaziali che si verificano in un dato ordine sociale a seguito di certi eventi, come la scoperta di nuovi territori, l'allargamento dell'orizzonte politico, la conquista di nuovi elementi naturali attraverso strumenti tecnici (dalla caravella agli aeroplani o alla radio). Il punto più profondo della questione non riguarda però i mutamenti che accadono nell'oggettività dello spazio, ma nelle sue ripercussioni culturali e psico-sociali. Quando infatti

[1] Ho tentato di sviluppare tale concetto in Vegetti 2017. La ricerca iniziata in quel libro è alla base anche del presente contributo.

tali mutamenti risultano sufficientemente profondi da provocare una rivoluzione spaziale, non si trasforma solo lo spazio in senso materiale, ma anche *la coscienza dello spazio*: il modo in cui lo spazio viene percepito, rappresentato, compreso. I segni di una *Raumrevolution* sono perciò rintracciabili nei cambiamenti che avvengono nella geografia, nell'arte, nella politica, e più in generale in ogni ambito vitale raggiunto dal nuovo paradigma spaziale. Detto con le parole di Schmitt:

> Ogni volta che, grazie a nuova avanzata delle forze storiche e alla liberazione di nuove energie, nuove terre e nuovi mari fanno il loro ingresso nell'orizzonte della coscienza collettiva umana, mutano anche gli spazi della coscienza storica. Nascono allora nuovi parametri e nuove dimensioni dell'attività storico-politica, nuove scienze, nuovi ordinamenti, una nuova vita di popoli nuovi o rinati. Questo ampliamento può essere talmente profondo e sorprendente da comportare il mutamento non solo delle misure e dei parametri, non solo dell'orizzonte esterno degli uomini, ma anche della struttura del concetto stesso di spazio. Allora si può parlare di una rivoluzione spaziale [Schmitt 2002, 58-59].

Secondo la proposta teorica schmittiana, ogni *Raumrevolution* modifica simultaneamente il mondo umano come mondo-ambiente (*Umwelt*) e come visione del mondo (*Weltanschauung*). Al primo termine appartiene l'idea, tipica della filosofia post-kantiana, che le forme della sensibilità (lo spazio e il tempo come condizioni di possibilità della nostra esperienza sensibile) non debbano ritenersi universali e costanti, ma che dipendano invece dagli ambienti di vita dell'uomo, che sono storicamente antropologicamente variabili. In base a quest'idea (che risale probabilmente alla biologia teoretica di Uexküll, o forse, più indirettamente, alla sua influenza su Spengler, Cassirer e Heidegger), lungi dall'essere una forma trascendentale, lo spazio è il correlato dei modi di vita degli uomini (delle loro prassi) e degli ambienti materiali in cui la vita stessa si dispiega. La mutazione dello spazio può allora essere descritta attraverso la struttura di una certa *Umwelt*: così come, sul piano psico-estesiologico, non è lo stesso vivere in campagna o in una grande metropoli, così, sul piano più ampio della vita collettiva, non è la stessa esperienza spaziale quella di un popolo che organizza il suo

mondo economico, politico e sociale sull'elemento marittimo piuttosto che sulla terraferma. I diversi ambienti di vita dei popoli plasmano diverse visioni del mondo: schemi di comprensione della realtà tanto ampi da coinvolgere il Cielo e la Terra, i valori, i rapporti sociali, il modo di dare ordine allo spazio attraverso un insieme di localizzazioni fisiche e simboliche.

Qui come altrove l'interesse di Schmitt si concentra però sull'età moderna, alla cui origine si colloca «una rivoluzione che coinvolge la terra e il mondo» [Schmitt 2002, 66], la più profonda e radicale rivoluzione spaziale mai avvenuta, il cui sviluppo, svoltosi sull'arco di due secoli, tra il XVI e XVIII secolo, mostra una straordinaria complessità. Non c'è infatti soltanto un mutamento storico-elementare a renderne ragione, ma anche una trasformazione di ordine cosmologico. Apparentemente indipendenti, questi due aspetti in realtà si richiamano e si implicano a vicenda, fino a trasformare l'ambiente di vita e la visione del mondo dei popoli europei a una scala globale.

Sul piano storico, vi è innanzitutto la sfida elementare degli oceani che, dopo la scoperta dell'America, dischiudono all'Europa un'estensione praticamente illimitata. La spazialità dell'oceano evoca l'infinito e nel contempo ingenera un *ambiente fisico* del tutto nuovo, che solleva una sfida adattativa. Per essere compresa e messa a profitto, la rivoluzione venuta dal mare richiede infatti schemi spaziali irriducibili alla terra, inedite capacità rappresentative e autorappresentative, imponenti innovazioni tecniche, una nuova organizzazione politica e persino una nuova filosofia. In breve richiede la riforma più o meno completa della precedente *Weltanschauung* legata allo spazio chiuso del mondo cristiano-feudale.

L'irruzione dell'oceano nello spazio socio-politico europeo comporta infatti l'avvento di un vuoto spaventoso, privo di limiti, indifferente a ogni *nomos*, e pertanto incompatibile con l'ordine topologico vigente in terra. Secondo Schmitt, le potenze occidentali verranno letteralmente risucchiate dal vuoto illimitato dei mari e gettate nelle imprese di conquista e colonizzazione in cui prende forma la prima globalizzazione planetaria e il primo *nomos* della terra. Da questo momento in poi, Mare e Terra risponderanno a logiche differenti, potenzialmente esclusive e conflittuali. Ma, seguendo ancora Schmitt, questa contraddizione viene pienamente alla luce solo con la

consacrazione della talassocrazia inglese, la cui egemonia marittima dipende, prima di ogni altra cosa, dalla capacità di dare corso a una vera e propria conversione elementare, dall'aver saputo introiettare il vuoto dello spazio oceanico fino al punto da abbandonare la sua essenza tellurica, da "deterrestrizzare" la sua visione spaziale in accordo con il suo nuovo ambiente di vita. L'Inghilterra del XVII e del XVIII ha saputo in definitiva elaborare una nuova coscienza spaziale, che l'ha resa capace di pensarsi come il retroterra di uno spazio acquatico sterminato, di un impero territorialmente sconnesso e sparpagliato tra i cinque continenti. Uno spazio privo di *estensione* territoriale e di frontiere, ma composto da linee, connessioni, punto di appoggio: da una logica di *network* a geometria variabile e di fatto indefinita. L'Inghilterra vinse così «non soltanto molte battaglie navali e molte guerre, ma anche qualcosa di completamente diverso e di infinitamente più importante, ossia una rivoluzione, e più precisamente una rivoluzione di immensa portata, una rivoluzione spaziale planetaria» [Schmitt 2002, 56].

Se però torniamo all'origine di quella crisi strutturale dello spazio che segna la nascita dell'età globale, non troviamo unicamente l'orizzonte storico inaugurato dalla scoperta dell'America e dalla prima circumnavigazione del pianeta, ma anche qualcosa di più profondo. Schmitt tenta infatti di collegare la rivoluzione spaziale marittima con la rivoluzione cosmologica derivante dalla scienza copernicana, suggerendo persino che la seconda possa essere intesa come la condizione occulta della prima. Secondo questa affascinante ipotesi, «decisive furono le scoperte astronomiche di uno spazio vuoto e infinito» [Schmitt 2002, 67] che in precedenza gli uomini non erano neppure in grado di immaginarsi. Ma appunto: «un simile mutamento, qual è quello che implica il concetto di uno spazio vuoto infinito, non si può spiegare semplicemente come conseguenza di un mero allargamento geografico della terra conosciuta. Esso è infatti così fondamentale e rivoluzionario che si potrebbe benissimo dire, all'opposto, che la scoperta di nuovi continenti e la circumnavigazione della terra furono solo manifestazioni e conseguenze di metamorfosi più profonde» [Schmitt 2002, 69].

La complessità della rivoluzione spaziale globale è ora pienamente dispiegata: lo sfondamento dello spazio terrestre ad opera dell'oceano è, quanto al suo senso, collegato allo sfondamento dello spazio nel quale

la terra è inserita, ad opera della rivoluzione cosmologica di Copernico, Bruno, Galilei e Keplero. In tale prospettiva il vuoto dischiuso dall'oceano appare imbricato in un vuoto cosmologico. Ed entrambe le cose determinano fatalmente la rovina delle tradizionali concezioni antiche e medioevali del mondo. L'intero globo terrestre diventa una palla, una sfera finita da un punto di vista pratico e scientifico, proprio nel mentre l'universo perde la Terra come centro fisico e simbolico.

Nietzsche aveva già sostenuto che con la rovina dell'astronomia teologica l'esistenza umana finiva per rivelarsi accidentale e persino superflua rispetto all'ordine generale delle cose [Nietzsche 1992, 160]. Ma benché Schmitt ritorni più volte sugli sviluppi nichilistici della deteologizzazione del mondo, e soprattutto sulla nuova coscienza di sé assunta dall'uomo post-copernicano, consapevole della sua eccentricità cosmica, egli ravvede in tutto questo anche il risvolto coraggioso, innovativo, persino eroico dell'età moderna, qualcosa che legittima la modernità in un senso per certi versi affine a quello di Blumenberg.

2. Il mondo nello spazio

Terra e mare si presenta come un abbozzo di storia universale (*Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, come recita il sottotitolo originale), ma è in realtà un racconto genealogico fondato sulla consapevolezza della fine dell'ordine spaziale globale sorto dal mare, la cui stabilità ed egemonia è minacciata dall'ascesa di un nuovo elemento: l'aria. Il viaggio dell'umanità attraverso gli elementi incontra, all'inizio del '900, una nuova fase storica, e forse addirittura una nuova rivoluzione spaziale, dal momento che l'elemento aereo, per effetto delle telecomunicazioni più moderne (all'epoca rappresentate dalla radio) e soprattutto degli aerei, si trasforma in un campo di attività inedito, dotato di una logica spaziale propria, del tutto diversa da quelle della terra e del mare. Rispetto all'oceano, il dominio dell'aria rivendica un proprio ambiente percettivo e un'inedita visione del mondo, molto più globale di quella venuta dalla prima rivoluzione spaziale del moderno. Sarebbe possibile avvalorare questa tesi attraverso un gran numero di documenti storici, ma il più efficace mi sembra il testo che Victor Hugo indirizzò al grande fotografo Nadar, autore, nel 1864, del *Manifesto dell'autolocomozione aerea*:

> Istantaneamente viene ad essere cancellato sulla carta geografica quel guazzabuglio di popoli disuniti e smembrati che siamo abituati a chiamare imperi o regni. Il mappamondo diventa blu come il mare, come il cielo. È l'unità. Unità è armonia: unità è libertà [...]. Potremmo parlare di *epilogo*. Dopo seimila anni, infatti, l'uomo ritrova i propri legami. Finora è prevalso il vecchio espediente del taglio del nodo gordiano, vale a dire la cultura della guerra. Espediente stupido e miserabile, oltre che violento. Ora che l'uomo è rientrato in possesso dell'aria, il viluppo delle tenebre si disferà da solo. Arminio ha liberato la Germania, Pelagio la Spagna, Wasa la Svezia, Washington l'America del Nord, Bolivar l'America del Sud, Botzaris la Grecia, Garibaldi l'Italia. In questo momento la Polonia libera la Polonia. Come tutto è grande e bello! Facciamo di più. Liberiamo l'uomo. Da chi? Dal suo tiranno. Quale tiranno? La pesantezza. Studiate questa parola e vi scoprirete la causa sia dei pregiudizi sia delle abitudini inveterate [...]. Che cos'è l'aeroscafo diretto? È la soppressione immediata, assoluta, istantanea, universale, simultanea e ubiqua, eterna, della frontiera [...]. È la tirannide privata della sua ragion d'essere. È la scomparsa degli eserciti, dei conflitti, delle guerre, degli sfruttamenti, degli asservimenti, degli odî. È la colossale rivoluzione pacifica. È, di colpo, all'improvviso e come per un lampo di luce, l'apertura della vecchia gabbia dei secoli. È la gigantesca messa in libertà del genere umano [...]. Geo si chiamerà Demos. Tutta la Terra si chiamerà Democrazia» [Hugo, in: Blériot & Ramond 1927, 20].[2]

L'aria sconfigge la *gravità* terrestre, consente all'uomo di emanciparsi dalla prigione-Terra (come ribadirà più tardi Hannah Arendt a proposito dello Sputnik), confuta la gretta politica delle frontiere e dunque degli stati nazionali, instaura una rivoluzione spaziale pacifica destinata a unire l'umanità da essa liberata sotto il segno della democrazia. Nonostante la Prima e soprattutto la Seconda guerra mondiale, resterà questa l'indelebile cifra ideologica dell'aria, il suo corredo simbolico più profondo.

Ma è anche possibile rintracciare nella storia del volo il segno di una rivoluzione spaziale di tipo estetico, non priva – come vedremo –

[2] Ho utilizzato la traduzione presente in Mattelart 2003, 182-183.

di suggestioni segretamente affini ad esperienze di molto successive, legate ancora una volta all'astronautica. Ne è un buon esempio ciò che il geografo Pierre Deffontaines scrisse nel 1939 circa l'effetto visione aerea della terra:

> La trasformazione più sorprendente causata dal viaggio aereo non è una rivoluzione della velocità, ma una rivoluzione della visione. L'aereo ha portato una completa trasformazione nel modo in cui vediamo la Terra, un cambiamento più grande di quando i primi navigatori videro per la prima volta la Terra dal mare. L'aereo ha sostituito la visione lineare e a livello del suolo con una visione di superficie o addirittura di volume; ha così portato un nuovo punto di vista sulla Terra e rappresenta, di fatto, la più meravigliosa modalità di conoscenza del globo, al punto che la Terra appare, vista da un aereo, come un nuovo pianeta [Deffontaines 1939, 430-431].

Echi di questa rivoluzione elementare, che schiude all'uomo, per la prima volta, uno spazio volumetrico, sono presenti anche in *Terra e mare*, sebbene racchiusi in poche battute, come nella criptocitazione di Heidegger con cui Schmitt saluta la fase storica in cui l'aria fa il suo esordio: «Soltanto oggi diventa per noi possibile un pensiero che in ogni altra epoca sarebbe stato impossibile, e che un filosofo tedesco contemporaneo ha così espresso: non è il mondo ad essere nello spazio, bensì lo spazio ad essere nel mondo» [Schmitt 2002, 109].[3]

Gli sviluppi dell'aeronautica successivi alla Seconda guerra mondiale avrebbero però reso il rapporto tra spazio, mondo e Terra molto più complesso di quanto questa citazione potesse a quel tempo suggerire.

Va premesso che gli elementi instaurano tra loro, in base alle proprie prerogative, rapporti diseguali. Così, mentre tra la terra e il mare vigono logiche differenti, persino opposte, tra il mare e l'aria (concetto che include lo spazio atmosferico terrestre e poi anche lo spazio cosmico) vige invece una sorta di affinità elettiva. A tale affinità allude anche il linguaggio comune quando trasferisce a termini come aereo*nautica*, aereo*porto* o *rotte* di volo un vocabolario marittimo, che si adeguerà in

[3] La criptocitazione si riferisce a Heidegger 1976, 145.

seguito senza problemi anche a termini come cosmo*nauta,* astro*nave*, o *navicella* spaziale.

La ragione di ciò risiede in un'analogia strutturale connessa alla libertà di uno spazio illimitato, svincolato dalle normative vigenti in terra e potenzialmente disponibile, come l'oceano, a ogni impresa di viaggio, scoperta, presa di possesso. Ne *Il Nomos della terra* Schmitt stesso ha evocato questa analogia: «Si parlava or ora di un Nomos della terra: il problema sembra estendersi adesso all'infinito e, di conseguenza, sembra che dovremo pensare ad un Nomos del cosmo. Comparati con le proporzioni gigantesche della conquista e divisione degli spazi cosmici, tutti gli avvenimenti storici precedenti – conquista della terra, del mare ed anche dello spazio atmosferico – ci appaiono ora piccoli e insignificanti» [Schmitt 1994, 212].[4]

Da un certo punto di vista era inevitabile che l'inedita sfida lanciata dalle imprese spaziali fosse pensata e compresa alla luce della cornice di senso già nota dell'epopea degli oceani e della colonizzazione nautica del globo. E tuttavia, già a partire dal lancio del satellite artificiale Sputnik I, il 4 ottobre 1957, le imprese spaziali presentavano un'implicazione teorica ulteriore: ponendo gioco la posizione dell'uomo rispetto alla Terra, e della Terra rispetto al mondo, esse portavano immediatamente con sé anche una rilevante questione cosmologica.

Da angolature diverse, ma in parte convergenti, autori come Hannah Arendt ed Eric Voegelin hanno colto nell'astronautica questa doppia valenza, come se essa fosse la tappa finale del processo di sconfinamento nel quale si esprime la vocazione profonda dell'Occidente, e al tempo stesso l'evento che rischiara retrospettivamente il senso dell'impresa scientifica moderna. Seguendo Voegelin, l'età moderna si configura come un'unica esperienza di profanazione della coppia *oikoumene-okeanos*, dove al

[4] Ancor prima, ne *Il Nomos della terra*, Schmitt aveva sostenuto: «L'ordinamento eurocentrico finora vigente nel diritto internazionale sta oggi tramontando. Con esso affonda il vecchio *nomos* della terra. Questo era scaturito dalla favolosa e inattesa scoperta di un nuovo mondo, da un evento storico irripetibile. Una sua ripetizione moderna si potrebbe pensare solo in paralleli immaginari, come se ad esempio uomini in viaggio verso la luna scoprissero un nuovo corpo celeste finora del tutto sconosciuto, da poter sfruttare liberamente e da utilizzare al fine di alleggerire i conflitti sulla terra» [Schmitt 1991, 15].

secondo termine corrisponde, nella tradizione omerica, il confine tra il regno mondano dell'uomo e quello trascendente degli dèi e della morte. L'opera di profanazione inizia con l'età delle scoperte geografiche, che trasforma l'ecumene in una sfera priva di "fuori", in un globo conchiuso, privo di orizzonti spaziali trascendenti, e si conclude con l'esplorazione del cielo e i viaggi verso la luna. L'ansia tutta moderna che si esprime nella colonizzazione dello spazio celeste nasconde però per Voegelin il desiderio di erodere l'orizzonte stesso tra l'al di qua e l'al di là: quel divino *Beyond* che ci colloca inesorabilmente sulla Terra in qualità di essere finiti e mortali, racchiusi in un intrascendibile, infinito, misterioso, orizzonte di senso [Voegelin 1974]. Anche la riflessione della Arendt sembra condividere l'allarme per la possente accelerazione impressa della conquista tecnica del cielo ai processi della secolarizzazione moderna. Con l'abbandono dell'atmosfera terrestre si realizza infatti l'«alienazione dal mondo» dell'uomo, il «ripudio sempre più fatidico di una Terra che era la Madre di tutte le creature viventi sotto il cielo» [Arendt 2005, 2]. Una deiezione che non ha tanto nella nave la sua cifra di senso, quanto nella volontà tecno-scientifica moderna di affrancarsi dalla Terra per pensarla da fuori, da un punto archimedeo demondizzato. La conquista materiale di questo punto, che in precedenza poteva solo essere un criterio ideale, il posizionamento teorico-metodologico dello sguardo fisico sulla realtà fenomenica, porta a coronamento la rivoluzione astronomica di Copernico e Galilei, e più esattamente ciò che in questa rivoluzione ha preso inizio, ovvero una considerazione della «natura della Terra dal punto di vista dell'universo».

Lo scioglimento del legame tra l'uomo e il mondo terrestre cui appartiene apre così un dissidio metafisico dal quale per la Arendt sarà impossibile ritrarsi: dal momento che non siamo più creature essenzialmente «legate-alla-terra (*earth-bound*)», la terra non è più condizione ultima di un "mondo".

L'influenza heideggeriana nell'ordine delle considerazioni richiamate è evidente. Per coglierla basterebbe rievocare un passaggio della celebre intervista rilasciata da Heidegger allo *Spiegel* nel settembre del 1966: «la tecnica strappa e sradica sempre più dalla Terra. Non so se Lei è spaventato, io in ogni caso lo sono stato appena ho visto le fotografie della Terra scattate dalla Luna. Non c'è bisogno della bomba atomica: lo sradicamento dell'uomo è già cosa fatta. Tutto ciò che resta

è una situazione puramente tecnica. Non è più la Terra quella su cui oggi l'uomo vive» [Heidegger 2005, 597].

Con queste parole Heidegger si riferisce alla foto della Terra scattata dal satellite americano Lunar Orbiter I il 23 agosto 1966. Ma il riferimento alla bomba atomica "già esplosa", metafora degli effetti nichilistici della scienza moderna, è un implicito rimando al saggio *Das Ding* (1951), e in particolare all'idea che l'obiettivismo scientifico abbia strappato allo spazio mondano ogni significato cosmologico, ogni riferimento ai luoghi dell'abitare e alla Terra come misura ultima del *Dasein*: esistenza ontologicamente legata a un "qui", al suo proprio orizzonte storico-spaziale, e più fondamentalmente ancora – nell'ottica della teoria del *Geviert* – a un "qui" che significa "sulla Terra" e "sotto il Cielo".

Per questa ragione nella questione astronautica, riassumibile nella volontà di «abbandonare la Terra e inoltrarsi nello spazio», i concetti heideggeriani di «demondizzazione» (*Entweltlichung*) e «assenza di patria» (*Heimatlosigkeit*), convergono fino a coincidere tra loro. E da questa coincidenza proviene infine la trasformazione della Terra, il "Luogo dei luoghi", in uno stranito e insensato «astro errante».

Nell'ottica di Heidegger e della Arendt, lo Sputnik e il Lunar Orbiter vanno dunque pensati in quanto strumenti di una seconda, più radicale rivoluzione spaziale cosmologica; come agenti di una crisi che dal cielo discende alla Terra, costretta a rivelarsi come una cosa, una semplice presenza nel vuoto siderale.

Per quanto dominante nel quadro della filosofia tedesca, questa non è però la sola chiave di lettura possibile dell'epoca dischiusa dalle imprese spaziali.

Hans Blumenberg è stato infatti capace di proporre un'interpretazione radicalmente diversa, pur assumendo anch'egli come premessa l'effettiva esistenza di un nesso tra l'abbandono della Terra e la rivoluzione copernicana. Ben al di là delle sue intenzioni scientifiche, Copernico ha trasformato la Terra in un pianeta. Ribaltando il rapporto tra centro e periferia, teorizzando l'esistenza di uno spazio vuoto infinito e studiando la forma della Terra sulla base della proiezione della sua ombra nell'eclissi di luna – ovvero trovando così in una stella (nel senso classico della parola) la conferma che anche la Terra era una stella – egli ha per Blumenberg inaugurato quella «stellarizzazione della Terra» le cui implicazioni

metafisiche sono state colte appieno prima da Pascal e poi da Nietzsche. Pascal ha racchiuso nella constatazione che «[l']universo è un cerchio il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo» la catastrofe cosmologica che ha condannato il mondo post-copernicano ad essere uno spazio in cui ogni punto è uguale all'altro: intuizione terribile dell'assenza di ogni fine e dell'indifferenza dell'universo nei confronti della Terra. Mentre Nietzsche, nei celebri paragrafi 124-125 de *La Gaia Scienza*, ha espresso nel modo più icastico il senso di spaesamento cosmico provocato dalla rivoluzione spaziale illuminista: «che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Lontano da ogni sole? Non precipitiamo sempre di più? E all'indietro, di lato, in avanti, da ogni parte? Esistono ancora un sotto e un sopra? Non vaghiamo attraverso un nulla infinito? Non avvertiamo l'alito dello spazio vuoto?» [Nietzsche 1991, 151].

Infine (sviluppando una metafora nautica che per Blumenberg fu proprio Pascal a inaugurare) ecco la conclusione di Nietzsche: «Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! [...] non esiste più 'terra' alcuna!» [Nietzsche 1991, 150].

Rileggendo le imprese cosmonautiche alla luce di questi riferimenti sembrerebbe facile e conseguente iscrivere i viaggi spaziali in una tradizione ermeneutica ben definita. Ma le cose non sono in realtà così lineari. L'abbandono della gravità terrestre non è infatti per Blumenberg semplicemente una nuova fase, sia pure radicalizzata dalla tecnica, del rovinoso (e involontario) disincanto copernicano del mondo.

Permane infatti qualcosa che sembra impossibile ricondurre a questa tradizione; qualcosa che la eccede e che in un certo senso agisce contro di essa in modo dialettico, rovesciando il rovesciamento copernicano e imponendo con ciò una curvatura imprevista alla parabola del moderno.

Data la sua importanza, vale la pena di citare per intero il passaggio in cui Blumenberg argomenta questa tesi:

> Nell'agosto del 1966 il Lunar Orbiter I trasmise, dalla sua orbita lunare, la prima immagine della Terra che brillava su un paesaggio lunare. L'orientamento fisso della telecamera durante il primo atterraggio con equipaggio nel luglio 1969 privò lo spettatore

terrestre dell'opportunità di guardare la Terra e gli suggerì che ciò che era importante era il pezzo di Luna che non veniva mostrato perché si trovava nel punto cieco dietro la telecamera. Solo la mobilità e il colore dell'immagine trasmessa hanno permesso di cogliere l'unicità del momento di riflessione cosmica che consentiva all'uomo di sperimentare – al di sopra del deserto senza vita di qualcosa che un tempo aveva avuto l'irraggiungibile qualità di una stella – la stella che sembra viva, la Terra. Questa visione circolare della Terra scagiona il cardinale Francesco Barberini, nipote di Urbano VIII, che (come scrive Castelli a Galileo il 6 febbraio 1630) aveva rimproverato al copernicanesimo di degradare la Terra facendola diventare una stella.

Ora, forse tutto questo sarebbe solo una reminiscenza sentimentale se, con la visione all'indietro della Terra, le spese per i viaggi spaziali con equipaggio non fossero diventate un episodio.

Qualcosa che nessuno si aspettava potesse accadere così facilmente e così rapidamente, e che le difficoltà economiche da sole non avrebbero potuto comportare – vale a dire, un indebolimento della curiosità cosmica e uno spostamento dell'interesse dal mondo remoto a quello vicino, da una direzione centrifuga a una centripeta – è avvenuto rapidamente e quasi in silenzio.

C'è una depressione che segue il raggiungimento di obiettivi assoluti, per quanto immaginaria possa essere questa assolutezza. Questo schema non è però sufficiente per la comprensione di questo evento storico. La cosa decisiva è infatti un'altra: una revisione che ha posto fine al trauma copernicano che ha attribuito alla Terra lo status di un mero punto – dell'annichilimento della sua importanza a fronte dell'enormità dell'universo. Qualcosa che ancora non comprendiamo appieno ha fatto il suo corso: i successivi aumenti della sproporzione tra la Terra e l'universo, tra l'uomo e la totalità, hanno perso il loro significato, e questo senza che sia stato necessario ritrattare la teoria. L'astronautica ha distrutto il mito illuminista della ragione costretta a confrontarsi con il cosmo. Si può anche dire così: si stabilisce l'equivalenza tra il lato microscopico e quello telescopico della realtà; un'assenza di differenza, nel senso che tale equivalenza non ha più alcuna sfumatura in comune con gli abissi degli infiniti pascaliani. Un decennio di intensa attenzione all'astronautica ha prodotto una sorpresa che è, in modo insidioso, precopernicana.

> La Terra si è rivelata un'eccezione cosmica. Certo, quello che l'uomo ha fatto è solo qualche passo nella regione vicina alla Terra, anche se includiamo le esplorazioni che abbiamo intrapreso, all'interno del sistema planetario, per mezzo di apparecchiature automatiche. Tuttavia, in relazione alle aspettative rivolte a questi corpi esotici, l'evidenza ottica di queste spedizioni nello spazio è a favore del nostro pianeta in modo schiacciante [Blumenberg 1990, 678-679, traduzione mia].

Blumenberg approda così a una posizione diametralmente opposta rispetto a quella di Heidegger: le immagini della Terra riprese dallo spazio, lungi dal comportare l'annullamento di ogni luogo e lo sradicamento dell'abitare, ci mostrano invece la Terra come l'unico luogo miracolosamente vivo nell'infinito deserto cosmico. Un'eccezione inspiegabile, un fenomeno "auratico" che non ha nulla in comune con la semplice presenza e l'utilizzabilità degli enti intramondani, e tanto meno con gli oggetti annichiliti dall'obiettivismo scientifico. Comprese *esteticamente*, le immagini extraterrestri del pianeta-terra annunciano per Blumenberg una nuova misura nel rapporto tra l'uomo e il mondo, e forse persino una nuova cosmologia, che inverte psicologicamente la verità della scienza moderna: «Guardata dallo spazio la Terra si presenta, se così si può dire, in un oceano di negatività: un'isola in mezzo al nulla. Ciò la rende visibile in un senso eminente, dolorosamente chiara» [Blumenberg 1987,114].

Così il significato cosmologico dei viaggi spaziali, ampliando enormemente una potenzialità che abbiamo già visto inscritta nell'origine dell'aeronautica, è stato paradossalmente quello di "risacralizzare" la Terra, di disvelare il pianeta in una apertura di senso inedita, come solo un'opera d'arte avrebbe potuto fare. Di fronte a tale visione il sentimento più diffuso non fu, per riprendere le parole della Arendt (o di Hugo), quello della fuga dalla prigione-Terra,[5] ma al contrario quello della meraviglia

[5] «Nel 1957 un oggetto fabbricato dall'uomo fu lanciato nell'universo, e per qualche settimana girò attorno alla terra seguendo le stesse leggi di gravitazione che determinano il movimento dei corpi celesti – del sole, della luna e delle stelle. […]. Questo avvenimento, che non era inferiore per importanza a nessun altro, nemmeno alla scissione dell'atomo, sarebbe stato salutato con assoluta gioia se non si fosse verificato in circostanze militari e politiche particolarmente spiacevoli. Ma, per un fenomeno piuttosto curioso, la gioia non fu il sentimento dominante, né fu l'orgoglio

provocata dalla scoperta di qualcosa di nuovo e straordinario, per quanto famigliare lo potessimo credere. Un sentimento filosofico – visto che già nella *Metafisica* di Aristotele (I, 2, 982b) la meraviglia viene collegata alla cosmologia: ai fenomeni della luna, del sole e degli astri – ma che assume l'inflessione emotiva della commozione e della nostalgia verso il luogo perduto dell'origine, la Madre-Terra appunto. I viaggi di scoperta e di conquista dello spazio celeste, sospinti dalla volontà di potenza del classico *Plus ultra!*, scoprono, in realtà, paradossalmente, la Terra: la bellezza, l'inspiegabile unicità e la vulnerabilità del nostro pianeta errante.[6]

Utilizzando il linguaggio di Kostas Axelos, si potrebbe parlare della nascita di un "pensiero planetario". Per il filosofo greco «*il pensiero planetario*, supposto che esso si lasci chiamare così, esperisce, dal punto di vista della storia dell'essere e della storia del mondo, l'errare, annunzia come pensiero un nuovo cominciamento, è pensiero ad-veniente» [Axelos 1977, 108]. Nel nostro caso, l'espressione si adatta a descrivere un disvelamento del mondo tanto potente e "planetario" da trasformare il nostro rapporto al pianeta come tale, che viene ad assumere un valore *in se stesso*, cioè a prescindere dall'uomo e forse *nonostante* l'uomo. È legittimo riferire questo nuovo rapporto, questo "ritorno alla Terra" dopo averla abbandonata e ritrovata, alla genesi di una visione del mondo nuova: a una "ecologia planetaria" originariamente inseparabile da un insieme di valori politici e sociali improntati alla pace, all'equità e al giusto uso delle risorse naturali. Nei concetti di "pensiero planetario" e di "ecologia planetaria" rientrano allora a pieno titolo sia l'"ipotesi Gaia" di Lovelock (1979) sia il "Rapporto Brandt" (1980), che non a caso evocano quale fonte di legittimazione del proprio discorso il portato filosofico delle immagini della Terra prese dallo spazio.[7]

---

o la consapevolezza della tremenda dimensione della potenza e della sovranità umana a colmare il cuore degli uomini che ormai, sollevando lo sguardo dalla terra verso i cieli, potevano scorgervi una loro creatura. La reazione immediata, espressa sotto l'impulso del momento, fu di sollievo per "il primo passo verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre"» [Arendt 2005, 1].

[6] Le recenti formule di Bruno Latour [2018] come "Landing", o "Down to Earth", fanno in realtà già parte dell'astronautica e di quell'immaginario spaziale aereo che l'autore vorrebbe criticare richiamando attraverso le parole della Arendt la volontà di scappare dalla terra.

[7] Si veda sul tema l'interessante lavoro di Heise [2008].

Il nome "Gaia" fu suggerito a Lovelock da William Golding, l'autore del celebre romanzo *Il signore delle mosche*. Circa lo spirito in cui quel nome si è formato, occorre tornare sulle parole pronunciate da Golding in occasione del discorso ufficiale per il premio Nobel ricevuto nel 1983:

> Ora che, almeno nell'immaginazione, possiamo vedere la nostra Terra, nostra madre, Madre Gaia, incastonata come un gioiello nello spazio, non abbiamo scuse per supporre che le sue ricchezze siano inesauribili; non possiamo pensare di vivere in uno spazio illimitato, senza confini. Siamo i figli di quel grande gioiello blu, attraverso nostra madre siamo parte del sistema solare, anzi dell'universo. Nella bruciante poesia dei fatti, siamo figli delle stelle [Golding, in: Settis 2012, 153].

In tempi a noi più vicini, Edgard Morin ha poi espresso con efficacia la logica storico-elementare che conduce a questa conclusione:

> Così, al termine della fantastica avventura cominciata nel XV secolo, il grido della vedetta di Colombo acquista infine il suo significato planetario: Terra! Terra! Ancora fino agli '50-'60 del nostro secolo, vivevamo su una Terra misconosciuta, vivevamo su una Terra astratta, vivevamo su una Terra-oggetto. La nostra fine di secolo ha scoperto la Terra-sistema, la Terra-Gaia, la biosfera, la Terra particella cosmica, la Terra-Patria. Ciascuno di noi ha la propria genealogia e la propria carta di identità terrestre. Ciascuno di noi viene dalla Terra, è della Terra, è sulla Terra. Apparteniamo alla Terra che ci appartiene. [Morin & Kern 1994, 187].

3. La Nave Spaziale Terra

Rettificando la precedente citazione di Heidegger alla luce del percorso critico qui condotto, potremmo dire che "lo spazio è nel mondo *perché* il mondo è nello spazio". La frase allude al contraccolpo causato dalla presa di coscienza collettiva circa il disvelamento spaziale della Terra. Pensare il mondo nello spazio significa averne coscienza in quanto

"astro errante" nel nulla infinito, ma non al modo di un qualunque altro desolato pianeta, bensì come unico mondo possibile.

Come abbiamo già visto, questo non è però il solo modo possibile per intendere le ricadute della rivoluzione spaziale astronautica, e neppure il più diffuso. Per tornare da dove siamo partiti, Schmitt ci avverte ad esempio che quest'ultima attende ancora di essere pensata, a meno di non rassegnarci al dominio sradicante della tecnica:

> Ci si domanda, infatti, quale sia oggi l'attuale appello della storia. Sicuramente, non è più identico a quello dell'epoca in cui gli oceani si spalancarono. Di conseguenza, a questo appello odierno non si può più dare la risposta che venne data a quel tempo. Neppure servono qui le ulteriori prosecuzioni di questa risposta, né le disperate, ulteriori spinte verso il cosmo di una tecnica inarrestabile, che hanno soltanto il significato di fare dell'astro da noi abitato, la Terra, una nave spaziale (*Raumschiff*)» [Schmitt & Jünger 1987, 166].

Fa qui probabilmente la sua prima comparsa la metafora che ci induce a pensare alla Terra come a una grande astronave. La modernità sembra così presa in un giro cosmico-storico: all'inizio la nave ha aperto la prima rivoluzione spaziale planetaria, alla fine il pianeta stesso diventa una nave spaziale nell'oceano del cosmo sconfinato. Ma la Terra di Schmitt è una nave in balia dell'autarchia tecnica, che viaggia sempre più lontana dalla sua essenza, da una misura che la renda abitabile, da ogni radicamento spirituale. Günther Anders sembra a sua volta avvalorare questa tesi nella sua serrata critica del tecno-capitalismo. Nella sua prospettiva, con le immagini geoscopiche riprese dallo spazio da accidentali spettatori inizia un processo di «distanziazione dalla terra» per il quale il pianeta appare «come un corpo celeste senza padrone, un relitto galleggiante nell'universo», una nave fantasma alla deriva [Anders 1970, 59].

Ma ci sono poi anche ipotesi meno nichiliste, e più affini alla sensibilità etico-politica del pensiero planetario. Il rappresentante indiscusso di questo modo di pensare è l'architetto-ingegnere R. Buckminster Fuller, i cui saggi hanno ambizioni filosofiche. Fuller, spesso accusato di ottimismo tecnologico, in realtà non ignora affatto i mali che affliggono

il pianeta, e non si trova neppure lontano da Anders quando denuncia l'iniqua distribuzione delle ricchezze globali, il carattere predatorio del colonialismo, l'arretratezza e la miopia delle politiche nazionali, l'irrazionale sfruttamento delle risorse e persino il tratto suicida delle politiche energetiche a lui contemporanee, ancora incentrate sul fossile anziché sulle energie rinnovabili. La crisi dell'umanità globale è arrivata per Fuller al punto di minacciare l'esistenza stessa del pianeta, ormai fuori controllo. Ma proprio da questa constatazione procede il bisogno di un *Manuale operativo per Nave Spaziale Terra*, come Fuller intitola il suo famoso saggio del 1969, ovvero un sapere che ci indichi come La Nave Terra vada governata nel rispetto di un principio tipico dell'età dell'aria: che esiste un solo pianeta per una sola umanità. Fuller invoca allora «una rivoluzione progettuale globale» all'altezza dei problemi che affliggono il pianeta. Il suo è un appello che si rivolge in primo luogo all'equipaggio della *Spaceship Earth*, vale a dire all'umanità intera, chiamata a collaborare alla manutenzione della nave e a definirne le rotte.

In tutto questo, la metafora della nave è doppiamente significativa. Da un lato allude al modo in cui la Terra ci appare dallo spazio, dall'altro alla storia del mare e della navigazione, cui Fuller – formatosi all'Accademia navale degli Stati Uniti – fa risalire l'origine storica della globalizzazione e la nascita di una coscienza "cosmica":

> I grandi avventurieri del mare pensavano sempre in termini di cosmo, poiché le acque del globo sono in continuità e ricoprono tre quarti del pianeta. Questo significa che prima delle trasmissioni via etere, il 99,9 per cento dell'umanità pensava solo in termini locali. Nonostante la nostra recente familiarità con lo sviluppo delle telecomunicazioni e la consapevolezza della Terra come di una totalità, noi stessi, nel 1969, siamo ancora organizzati a livello politico interamente in base a un'esclusiva e totalmente obsoleta separazione di sovranità [Fuller 2018, 36-37].

Quello di Fuller non è certamente un programma politico, piuttosto è una coerente presa in carico della visione del mondo figlia delle ricadute ideali del "pensiero planetario". In questa visione, la Terra rivendica infine per sé il diritto al *cosmopolitismo*, ovvero la misura etico-politica che il cosmo stesso le ha accordato.

Bibliografia

Anders, G. [1970], *Der Blick vom Mond: Reflexionen über Weltraumflüge*, Munich, C. H. Beck.

Arendt, H. [2005], *Vita activa. La condizione umana*, traduzione italiana a cura di S. Finzi, Milano, Bompiani.

Axelos, K. [1977], *Marx e Heidegger*, traduzione a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida.

Blériot, L., Ramond, E. (eds.) [1927], *La gloire des ailes*, Paris, Éditions de France.

Blumenberg, H. [1989], *L'ansia si specchia sul fondo*, traduzione italiana a cura di B. Argenton, Bologna, il Mulino.

Blumenberg, H. [1990], *The Genesis of the Copernican World,* transl. R.M. Wallace, Cambridge, MIT Press.

Deffontaines, P. [1939], Nouvelles visions de la terre par l'avion, in: *Revue des deux mondes* 52 (2), 430-431.

Fuller, R.B. [2018], *Manuale operative per Nave Spaziale Terra*, traduzione italiana a cura di V. Di Dato, Milano, il Saggiatore.

Heidegger, M. [1976], *Essere e tempo,* traduzione italiana a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi (ed. or. 1927).

Heidegger, M. [2005], *Solo un Dio ci può salvare*, in *Discorsi e altre testimonianze sul cammino di una vita (1910-1976)*, traduzione italiana a cura di N. Curcio, Genova, il melangolo.

Heise, U. [2008], *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford, Oxford University Press.

Latour, B. [2018], *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, London, Polity Press.

Mattelart, A. [2003], *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale*, traduzione italiana a cura di S. Arecco, Torino, Einaudi.

Morin, E., Kern, A.B. [1994], *Terra-Patria*, traduzione italiana a cura di S. Lazzari, Milano, Raffaello Cortina.

Nietzsche, F. [1991], *La gaia scienza*. *Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, traduzione italiana a cura di M. Carpitella, Milano, Adelphi.

Nietzsche, F. [1992], *La genealogia della morale*, traduzione italiana a cura di F. Masini, Milano, Adelphi.

Poole, R. [2008], *Earthrise*. *How Man First Saw the Earth*, New Haven, Yale University Press.

Schmitt, C. [1991], *Il Nomos della terra*, traduzione italiana a cura di E. Castrucci, Milano, Adelphi (ed. or. 1950).

Schmitt, C. [1994], L'ordinamento planetario dopo la Seconda guerra mondiale, in: Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, traduzione italiana a cura di A. Campi, Roma, Pellicani, 209-223.

Schmitt, C. [2002], *Terra e mare*, traduzione italiana a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi (ed. or. 1942).

Schmitt, C., Jünger E. [1987], *Il nodo di Gordio*. *Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, traduzione italiana a cura di G. Panzieri, Bologna, il Mulino.

Settis, S. [2012], *Azione popolare*. *Cittadini per il bene comune*, Torino, Einaudi.

Vegetti, M. [2017], *L'invenzione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Torino, Einaudi.

Voegelin, E. [1974], *The Ecumenic Age*, Baton Rouge, Louisiana University Press.

The Last Global Space Revolution.
The World in the Age of Cosmonautical Enterprises.

Keywords

spatial revolution; nomos; cosmonautics; planetary thinking; earth

Abstract

The article explores the concept of the "Global Spatial Revolution" introduced by Schmitt in his *Land and Sea* (1942) and extends its meaning to a historical and philosophical dimension that looks back to the first space enterprises. Following the cosmological implications of the first and especially of the second space revolution (the one that has air as an element, and no longer the sea), a possible way, alternative to the usual ones, to think about the persistence of modernity in the so-called 'post-modern' age will be discussed.

Finally, in dialogue with authors such as Blumenberg, Axelos and Fuller, the genesis of a new worldview will be shown, which I propose to call "planetary thinking", in order to distinguish it from our recent ecologism.

Matteo Vegetti
Suspi e Usi, Switzerland
E-mail: matteovegetti@hotmail.it

Anna Nutini

COME IL COSMO FINÌ PER DIVENTARE ABISSO: *HORROR FATI* E ROTTURA RIVOLUZIONARIA NELLA LETTURA BENJAMINIANA DELL'*ETERNITÉ PAR LES ASTRES* DI BLANQUI

Sommario: *1. L'esiliato e il prigioniero; 2. Stessa carne e stessi pensieri: il cosmo come massa; 3. L'immane distesa di merci: il cosmo come fabbrica; 4. Un abisso privo di stelle: il cosmo come vetrina; 5. Dall'universo al multiverso: il cosmo come metropoli; 6. Attraverso la dimora della disperazione: il cosmo come inferno.*

Sono solito ritornare eternamente all'Eterno Ritorno.
J.L. Borges[1]

1. L'esiliato e il prigioniero

L'incontro di Walter Benjamin con *L'Eternité par les astres* di Louis-Auguste Blanqui avviene nella Bibliothèque Nationale di Parigi nell'autunno del 1937 [Eiland & Jennings 2016, 533]. Il filosofo tedesco era emigrato nella capitale francese ormai da più di quattro anni. L'ascesa al potere di Hitler lo aveva costretto ad abbandonare la Germania alla vigilia della primavera del 1933. Tuttavia, verso la fine dagli anni Trenta, anche a Parigi la situazione di Benjamin è diventata sempre più precaria. Le finanze scarseggiano – dipende dallo stipendio elargito dall'Istituto per la Ricerca Sociale – ed è quindi costretto a cambiare frequentemente sistemazione. La minaccia della guerra è ormai tangibile: «camminando per strada» – scrive Benjamin – «ci si sente completamente accerchiati dal fascismo» [Benjamin 2004, XXI].

[1] In *Storia dell'eternità* Jorge Luis Borges ripercorre le numerose varianti della dottrina filosofica dell'eterno ritorno e non manca di menzionare anche la dottrina di Blanqui [Borges 1983, 77-82].

In questi mesi di estrema incertezza, Benjamin è concentrato a preparare, su richiesta di Max Horkheimer, un capitolo estrapolato dal *Passagenwerk* dedicato a Baudelaire. Impossibilitato a lavorare nel suo alloggio provvisorio a causa del rumore infernale del traffico parigino, trova riparo nella Bibliothèque Nationale [Eiland & Jennings 2016, 526]. È qui che avviene la scoperta dell'*Eternité*, testo che Blanqui scrisse durante la prigionia all'interno del Fort du Taureau. In una lettera del 6 gennaio 1938, indirizzata a Horkheimer, Benjamin descrive in questi termini la folgorazione provocata dalla lettura di questo opuscolo: si tratta di uno scritto che «da chiunque ci si sarebbe potuto aspettare meno che da questo rivoluzionario» [Benjamin 2000, 120]. Sebbene l'opera di primo acchito possa apparire «insulsa e banale» [*ibid*.], essa rivela «un'estrema potenza allucinatoria» e racchiude al suo interno una «spaventosa accusa» contro la società del tempo [*ibid*., 34].[2] Le speculazioni che Blanqui raccoglie in questo singolare scritto iniziano da questo momento a infestare i pensieri e gli scritti di Benjamin fino al giorno della sua tragica scomparsa a Port Bou. L'incombere della guerra e la stretta sempre più terribile esercitata dalla macchina repressiva del regime nazista inducono Benjamin a rinvenire nelle pagine dell'*Eternité* la conferma dell'approssimarsi di una catastrofe di dimensioni cosmiche.

Benjamin aveva, a dire il vero, già avuto modo di approfondire la conoscenza dell'opera del rivoluzionario francese fra il 1936 e il 1937. Sappiamo, infatti, che egli si era dedicato a uno studio sistematico degli scritti politici di Blanqui per il progetto del *Passagenwerk* [Eiland & Jennings 2016, 528]. In particolare, Benjamin era rimasto estremamente colpito dalla biografia di Blanqui scritta da Gustave Geffroy, *L'Enfermé* [Abensour 2013, 15], nelle cui pagine aveva scoperto la tenacia di questo agitatore. Blanqui si intrufola quindi fra i convoluti del *Passagenwerk*, all'interno del quale assurge a «rappresentante più rimarcabile» della categoria dei cospiratori [Benjamin 2000, 28]. Dopo avere ricevuto una formazione letteraria classica, infatti, Blanqui aveva sin da giovane aderito alla carboneria e, in seguito, guidato le principali insurrezioni che avevano scosso la capitale francese nel XIX secolo. Prese parte alla rivoluzione del luglio del 1830, si avvicinò a Filippo Buonarroti

[2] La traduzione degli estratti dall'*exposé* del 1939 *Paris, Capitale du XIXe siècle* è mia.

e divenne comunista. Alla fine degli anni Trenta fu l'artefice di un tentativo di colpo di Stato contro Luigi Filippo. Nel 1848, quando l'Europa fu attraversata dai moti rivoluzionari, Blanqui fu di nuovo alla guida degli insorti nella capitale francese, dove diede vita alla Société républicaine centrale, che prese poi il nome di «club Blanqui». La nascita dell'Impero di Napoleone III lo spinse a riprendere l'attività politica e nel 1870 partecipò alla Comune parigina. Blanqui pagò la sua instancabile attività cospirativa con più di trentatré anni di reclusione e sei anni di esilio.

Benjamin crede, quindi, di aver trovato in Blanqui quella capacità di coniugare la «componente di ebbrezza […] operante in ogni atto rivoluzionario» con «la preparazione metodica e disciplinare della rivoluzione» che nel saggio sul *Surrealismo* aveva identificato come presupposto fondamentale di una prassi politica che potesse costituire una reale alternativa all'avanzamento del nazifascismo [Benjamin 2010, 211]. Accogliendo il ritratto delineato da Geffroy, Benjamin vede Blanqui come un nuovo Machiavelli, spostato nella contemporaneità perché la sua azione politica si gioca nella città [Abensour 2013, 33-34].

Benjamin, più nello specifico, è particolarmente interessato all'*Enfermé* perché rappresenta la figura del rivoluzionario che deve misurarsi con le trasformazioni che hanno investito la metropoli nell'epoca del capitalismo avanzato. Blanqui si trova ad agire in uno spazio urbano in cui gli interventi di Haussmann hanno reso difficoltosa la costruzione delle barricate, in cui le vetrine e i grandi magazzini incantano i passanti, in cui l'industria del divertimento ingloba voracemente il tempo libero delle masse, narcotizzandole e allontanandole dal conflitto sociale. All'interno del progetto sui *passages*, che mira a interrompere il sogno collettivo in cui il XIX secolo è sprofondato, l'analisi delle figure di Blanqui e di Baudelaire diventa fondamentale per comprendere quali spazi di azione rivoluzionaria rimangono, rispettivamente, al politico e all'intellettuale nel contesto del capitalismo avanzato.

Tramite la lettura dell'*Eternité* Benjamin trova una risposta sconcertante a questo decisivo interrogativo. Infatti, l'atto finale della parabola dell'*Enfermé* assume i contorni netti di una resa incondizionata. Eppure, fra le macerie che lascia dietro di sé la visione cosmologico-politica di Blanqui, Benjamin trova il materiale per resistere alla

tentazione della capitolazione. L'*Eternité* influisce, proprio in virtù della sua ambiguità, in modo significativo sul ripensamento critico a cui da tempo Benjamin intendeva sottoporre la questione della temporalità e della storia – un ripensamento che doveva inevitabilmente passare attraverso un confronto serrato con il pensiero nietzschiano e che sarebbe sfociato in una innovativa dottrina della rivoluzione, la cui più felice formulazione trova compimento nelle tesi *Sul concetto di storia*.[3]

L'originalità della speculazione cosmologica di Blanqui consiste, infatti, in un capovolgimento dei capisaldi della cultura positivista, che ne mette a nudo il carattere ideologico e gli esiti distruttivi. Se, infatti, il programma del positivismo prevedeva l'estensione del metodo delle scienze naturali al campo della società, Blanqui applica, viceversa, le categorie delle scienze sociali alla lettura del cosmo. In questo modo, egli realizza «il più tremendo atto d'accusa contro una società che riflette nel cielo, come proiezione di se stessa, una tale immagine del cosmo» [Benjamin 2000, 121]. Visto *sub specie aeternitatis*, il percorso dell'umanità, che la socialdemocrazia, stregata dalle dottrine positiviste, interpreta con ingenuo ottimismo, appare a Benjamin attraversato da un «fremito cosmico» che preannuncia il «puro e semplice orrore» della «catastrofe» [Benjamin 2006, 180-182].

A un livello ancora più generale, l'*Eternité* di Blanqui, presentandosi in modo esplicito come una dottrina che unisce indissolubilmente cosmologia e politica, svela la natura intrinsecamente storica e ideologica di quei modelli cosmologici che avocano a sé una veste neutrale e asettica in virtù della loro scientificità. Il legame fra una determinata dottrina cosmica e le strutture economiche, sociali e politiche da cui essa scaturisce – del resto racchiuso nello stesso concetto di 'cosmo', dal momento che il termine greco *κόσμος* contiene *ab origine* una coloritura politica poiché significa, infatti, 'ordine' ancor prima che

[3] A proposito del confronto di Benjamin con il pensiero nietzschiano si rimanda al testo di Mauro Ponzi *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*, in cui l'autore si interroga sulla presenza nascosta all'interno del «'materialismo' di Benjamin» di un «'ospite inquietante'; precisamente, il nichilismo di Nietzsche» e sostiene che lo scopo di Benjamin consista nel tentativo di «'superare' il nichilismo di Nietzsche tramite la nozione di una 'debole' speranza messianica» [Ponzi 2017, X]. Tutte le traduzioni degli estratti da questo volume sono mie.

'mondo' o 'universo' – quel legame dimenticato o, per meglio dire, occultato, viene esibito, invece, nello scritto dell'*Enfermé*, producendo effetti dirompenti.[4] Parodia rovesciata del culto positivista del progresso, il lamento funebre di Blanqui consente a Benjamin di svelare il carattere mitico di quello stesso culto. In questo modo, *par les astres* di Blanqui, Benjamin può non solo smontare il feticcio positivista del progresso che ha incantato la socialdemocrazia; ma, al tempo stesso, individuare nell'esito fatalista della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno un carattere non meno ideologico, sebbene questa si fosse presentata come una sfida radicale al positivismo.

2. Stessa carne e stessi pensieri: il cosmo come massa

L'opera di Blanqui si presenta come un trattato di natura scientifica, ma tradisce sin dalle prime pagine una vocazione metafisica. Blanqui parte dall'assunto che in natura esistono «cento *corpi semplici*» [Blanqui 2005, 51]. L'universo intero, quindi, è composto da combinazioni differenti di questi corpi semplici. Tuttavia, per quanto possano essere varie le ricombinazioni di questi cento corpi, esse non potranno mai essere infinite; pertanto, – conclude Blanqui – «ricorrere a *ripetizioni* diventa indispensabile» [*ibid.*]. Blanqui introduce poi, tramite un'evidente forzatura, un ulteriore presunto principio che caratterizzerebbe il cosmo: la tendenza a produrre sistemi fra loro simili. Compare, quindi, la prima proiezione di caratteristiche umane su scala cosmica: «l'universo è un insieme di famiglie unite in qualche modo dalla carne e dal sangue» [*ibid.*, 54]. Gli astri sono pensati, quindi, come corpi composti di materia organica e uniti da legami reciproci concepiti come rapporti di parentela: «tutti questi gruppi, essendo in qualche modo dello stesso sangue, della stessa carne, della stessa ossatura, si sviluppano anche alla stessa maniera» [*ibid.*, 57]. Gli stessi sistemi solari vengono descritti come corpi umani fra loro fratelli o, addirittura, gemelli: l'universo appare «favorire largamente i menecmi» e spesso «i menecmi diventano sosia» [*ibid.*, 54-55].

[4] Furono, in particolare, i pitagorici a sovrapporre il concetto di universo a quello di cosmo, ossia di 'ordine' [Trabattoni 2003, 23].

Lo spazio cosmico di Blanqui viene quindi a sovraffollarsi di copie identiche fra loro e, scorrendo le pagine dell'*Eternité*, esso si fa via via sempre più asfittico, a dispetto della sua vastità. Infatti, Blanqui afferma che, mentre «il numero dei *tipi originali* è limitato, quello delle *copie* o ripetizioni [è] infinito»; in modo tale che «ogni tipo ha dietro di sé un'armata di sosia il cui numero è senza limiti» [*ibid*., 56]. Una simile abbondanza di riproduzioni rende le metafore attinte dal lessico dei legami di parentela insufficienti e conduce Blanqui a impiegare un vocabolario che si presta piuttosto a descrivere la società di massa, di cui il cosmo diventa una sorta di caricatura. Una volta ammesso che esistono sistemi-sosia, ne consegue che essi ospitano anche pianeti identici alla Terra, a loro volta popolati da individui perfettamente identici a noi: esiste sicuramente – scrive Blanqui – una «terra-sosia», che «riproduce esattamente tutto quel che si trova sulla nostra e, di conseguenza, ogni individuo con la sua famiglia, con la sua casa […], con tutti gli eventi della sua vita» [*ibid*., 59]. L'omologazione non riguarda solo le caratteristiche fisiche, ma anche i pensieri: «miliardi di sosia alzano gli occhi nello stesso istante, con la stessa domanda nello stesso pensiero, e tutti questi sguardi si incrociano, invisibili» [*ibid*., 72]. Blanqui può perciò concludere che «esistono dunque miliardi di terre assolutamente sosia, in cose e persone, in cui nulla varia, nel tempo e nello spazio, né di un millesimo di secondo, né di un capello, né di un filo di ragnatela» [*ibid*., 69].

3. L'immane distesa di merci: il cosmo come fabbrica

Una volta acclarata la vocazione metafisica del testo di Blanqui, è possibile constatare come essa riveli gradualmente una valenza politica. Innanzitutto, la conferma del fatto che l'*Eternité* riproduca una mappatura (celeste) delle profonde trasformazioni che la società occidentale ha attraversato a seguito della Seconda rivoluzione industriale risulta dalla centralità che la ripetizione occupa in questo testo. L'universo di Blanqui si presenta come una grande fabbrica che produce in serie merci: «la natura stampa ogni sua opera in miliardi di esemplari» [Blanqui 2005, 55]. L'*Enfermé* opera in tal modo un ribaltamento in virtù del quale non è più la tecnica a imitare la natura; viceversa, è quest'ultima a essere

concepita come un colossale complesso industriale. I fenomeni cosmici assumono le fattezze tipiche della produzione di massa, ovvero la standardizzazione delle procedure di fabbricazione, l'omologazione dei prodotti e, conseguentemente, dei consumi, dei comportamenti: «nella struttura degli astri, la somiglianza e la ripetizione sono la regola, la diversità e la varietà, l'eccezione» [*ibid*.].

È difficile resistere alla tentazione di credere che l'universo traboccante di copie di Blanqui abbia ricondotto il pensiero di Benjamin all'*horror vacui* che caratterizza la produzione capitalistica così come viene descritta da Marx nel celebre *incipit* del *Capitale*, che recita: «la ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una 'immane raccolta di merci'» [Marx 1977, 67]. L'analisi marxiana del carattere di feticcio della merce aveva, infatti, già attirato l'interesse di Benjamin agli inizi degli anni Venti [Eiland & Jennings 2016, 135]. Nello stesso periodo le riflessioni di Benjamin sul sistema capitalista avevano trovato una prima originale formulazione nel saggio *Il capitalismo come religione*, in cui Benjamin individua una delle caratteristiche tipiche del capitalismo nel fatto di essere un culto che riproduce continuamente se stesso, un culto in cui «non esistono 'giorni feriali'» e che richiede l'«estremo coinvolgimento e impegno dell'adoratore» [Benjamin 2014, 97].

Il carattere pervasivo del culto del capitalismo porterà poi Benjamin «a identificare il mito come la forma nella quale il mondo capitalistico viene percepito: come un mondo naturale, come l'unico mondo possibile» [Eiland & Jennings 2016, 151]. L'incontro con *Storia e coscienza di classe* di Lukács, in particolare con il saggio dedicato alla reificazione [*ibid*., 188-189], genererà poi un ulteriore approfondimento del tema marxiano della merce, agevolando lo spostamento della concentrazione dell'interesse di Benjamin dall'ambito della produzione a quello del consumo e delle modificazioni che, all'interno di quest'ultimo, vengono a subire la percezione della realtà e i rapporti sociali.[5] Benjamin

[5] A tale proposito è utile ricordare l'importanza dell'influenza della lettura di Lukács del tema della merce sulla ricezione benjaminiana dell'analisi di Marx. L'omissione di questo rilevante passaggio spiega anche (e contribuisce a dissolvere), almeno in parte, l'apparente ambiguità che Ned Lukacher ritiene di aver individuato nell'acquisizione da parte di Benjamin della teoria marxiana della merce [Lukacher 1982-83, 48]. Più

arriverà, quindi, a dare il nome di fantasmagoria – termine ripreso da Marx, ma adattato ai caratteri specifici del capitalismo avanzato [Marchesoni 2018, 55-58] – sia alle forme ideologiche (mitiche) tramite cui la società capitalistica legittima se stessa, sia alle forme in cui quella stessa ideologia si materializza nello spazio urbano (*passages*, *boulevards*, panorami, grandi magazzini, grandi esposizioni, ecc.) le quali contribuiscono in misura non minore alla riproduzione della stessa società capitalistica. Si prepara, così, la convergenza fra la speculazione cosmologica di Blanqui, la poesia di Baudelaire e l'analisi marxiana e lukácsiana della merce. Nel *Passagenwerk* la contaminazione reciproca fra queste influenze troverà la sua formulazione più riuscita.

4. Un abisso privo di stelle: il cosmo come vetrina

Benjamin, quindi, associando la moltiplicazione degli astri nel cosmo di Blanqui alla distesa di merci che lascia dietro di sé l'affermazione del capitalismo avanzato, chiama in causa il poeta nella cui opera questa epocale trasformazione trova per la prima volta espressione: Charles Baudelaire [Rella 1980, 188]. Benjamin intravede nell'opera di Baudelaire la descrizione in forma poetica del processo di reificazione: «la lirica baudelairiana […] si trova nel punto in cui la natura delle cose viene sopraffatta e trasformata dalla natura dell'uomo» [Benjamin 2006, 227]. Benjamin può, così, decretare che «le stelle rappresentano, in Baudelaire, la crittografia della merce» [*ibid*., 182].

L'accostamento di Blanqui a Baudelaire permette di smascherare l'arcano meccanismo che alimenta il culto capitalistico del consumo: «nella cosmologia di Blanqui tutto ruota intorno a quelle stesse stelle che Baudelaire bandisce dal suo mondo» [Benjamin 2000, 358].[6] In

in generale, per quanto riguarda la reinterpretazione benjaminiana del marxismo, è importante anche tenere in considerazione, oltre l'influenza esercitata da Lukács su Benjamin, anche quella di Korsch, come mette in evidenza Michael Löwy [Löwy 2020, 38, 46].

[6] Benjamin segnala le sorprendenti affinità fra l'opera di Blanqui e le poesie di Baudelaire [Rella, 1980]. Blanqui e Baudelaire si erano, del resto, realmente incontrati nel 1848 e sappiamo che Baudelaire si era iscritto al club Blanqui [Abensour 2013, 30].

Baudelaire diventa evidente, cioè, il vuoto cosmico che si nasconde dietro al falso splendore della merce nel ciclo capitalista. Benjamin riassume così il nucleo della «dialettica della produzione di merci: alla novità del prodotto (come stimolatore della domanda) viene attribuito un significato finora sconosciuto; il sempreuguale appare per la prima volta in maniera palese nella produzione di massa» [Benjamin 2006, 200].

Nel *Passagenwerk* Benjamin individua nel fenomeno sociale della moda l'espressione più nitida del carattere ossessivo del culto capitalista della merce: «la nevrosi produce l'articolo di massa nell'economia psichica, dove prende la forma della rappresentazione coatta. Essa appare, nell'economia del nevrotico, sempre uguale a se stessa, in innumerevoli esemplari. Viceversa, l'idea stessa dell'eterno ritorno ha, in Blanqui, la forma di una rappresentazione coatta» [*ibid*., 184]. E se nello scritto di Blanqui e nella poesia di Baudelaire la merce viene proiettata sulla vetrina del cielo, Grandville, coi suoi disegni, «estende i diritti della moda […] al cosmo intero»: nelle illustrazioni dell'artista francese la buona società può passeggiare la sera sugli anelli di Saturno [Benjamin 2000, 10], un particolare tessuto diviene un arcobaleno, «la Via Lattea diventa un'avenue notturna illuminata da candelabri a gas» e la stessa Luna si accascia «non […] più fra le nuvole, ma fra cuscini di felpa all'ultima moda» [*ibid*., 68]. Così – osserva Benjamin – «le fantasie di Grandville trasferiscono il carattere di merce all'universo» [*ibid*., 10].

L'avvicinamento di Blanqui a Baudelaire permette a Benjamin, inoltre, di indagare una questione cruciale, ovvero quali spazi di rivolta restino all'arte e all'attività politica sotto il cielo opprimente del capitalismo avanzato. La strada per affrontare questo tema era già stata spianata nell'*exposé* del 1935, in particolare nel paragrafo intitolato *Baudelaire o le strade di Parigi*, in cui Benjamin tratta il rapporto ambiguo che tanto il poeta-*flâneur* quanto i «cospiratori di professione, che appartengono in tutto alla bohème» [*ibid*., 13], intrattengono con la metropoli mercificata. Entrambi si trovano «sulla soglia» [*ibid*.]: non ancora assorbiti dalla logica del mercato, ma prossimi a venire inghiottiti

dalle sue ammalianti onde.[7] La stessa attività della *flânerie* riproduce questa ambiguità decisiva. In quanto passatempo ozioso, implica una sottrazione al ciclo della produzione e del consumo, che rischia però di essere interrotta dal richiamo della merce esposta a ogni angolo della metropoli. Il poeta viene così risospinto «Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau», laddove la «novità è una qualità indipendente dal valore d'uso della merce» e rivela, quindi, il suo carattere di «feticcio» [*ibid*., 14]. Le stelle-merci di Baudelaire si sono spostate dal cielo alle vetrine, da cui ammiccano per attirare il *flâneur* verso l'abisso: «la Parigi delle sue poesie è una città sprofondata, più ancora sottomarina che sotterranea» [*ibid*.]. Benjamin può, quindi, concludere che «l'abisso di Baudelaire è un abisso privo di stelle» [Benjamin 2006, 227]. Il poeta viene inghiottito nella logica del mercato: «in Baudelaire il poeta rivendica per la prima volta un valore di mercato. Baudelaire fu l'impresario di se stesso» [*ibid*., 187].

D'altra parte, il cospiratore, nella solitudine della prigionia, riconosce la propria disfatta di fronte al costante trionfo degli oppressori: se «in Baudelaire l'accento cade sul nuovo, strappato con eroico sforzo al sempre uguale», in Blanqui «prevale la rassegnazione» [*ibid*., 193]. Il poeta e il cospiratore tentano la rivolta e sperimentano la sconfitta: le loro caratteristiche comuni sono «l'ostinazione e l'impazienza, la forza dell'indignazione e quella dell'odio – e anche l'impotenza che era propria a entrambi» [*ibid*., 178]. Sotto un cielo privo di stelle si staglia, quindi, la «solitudine» [*ibid*., 192] di Baudelaire e Blanqui. Essa spinge il primo a cercare «asilo nella folla» [Benjamin 2000, 13]; il secondo a optare per il «tradimento» della causa rivoluzionaria: «è stato vinto dal nemico interno» [*ibid*., 417]. Alla fine – riconosce con amarezza Benjamin – «Blanqui è caduto, Baudelaire è piaciuto» [*ibid*.].

[7] In merito al «ruolo ibrido» di Blanqui Benjamin può fare riferimento anche alle considerazioni di Marx: per il teorico del comunismo Blanqui fa parte degli «alchimisti della rivoluzione, [che] con gli antichi alchimisti hanno in comune il dissesto mentale e l'ottusità delle idee fisse» [Benjamin 2006, 105-106]. Lo stesso Grandville assume un ruolo ambivalente: egli mise la sua arte al servizio sia della satira politica, sia dei primi prototipi della stampa pubblicitaria.

5. Dall'universo al multiverso: il cosmo come metropoli

La ripetizione non caratterizza solo lo spazio del cosmo di Blanqui, ma colonizza anche il tempo. L'*Enfermé* introduce, infatti, un ulteriore elemento di complicazione nell'universo che influenzerà in maniera significativa il pensiero di Benjamin. Egli sostiene che i pianeti-sosia percorrano le stesse tappe in epoche differenti: «qualunque sia, la strada che dovrà completare l'esistenza propria del pianeta fino al suo estremo giorno è stata già percorsa miliardi di volte. Sarà solo una copia impressa con secoli di anticipo» [Blanqui 2005, 60]; sicché ciascuno «ha simultaneamente, in ogni istante, miliardi di sosia che nascono, altri che muoiono, altri la cui età si snoda, istante dopo istante, dalla nascita sino alla morte» [*ibid*., 72]. Blanqui precisa che questi «non sono fantasmi, sono l'attualità eternizzata» [*ibid*., 75]. Fabrizio Desideri ha messo in luce il «sapore spinoziano» di questa espressione [Desideri 2005, 93]; ma è importante sottolineare che l'*aeternitas* di Blanqui, al contrario di quella spinoziana, non genera alcuna forma di *laetitia*, e viceversa conduce il cospiratore a concludere: «è piuttosto *malinconica* questa eternità dell'uomo in virtù degli astri» [Blanqui 2005, 77].[8]

Non esiste, tuttavia, solo l'eventualità di storie identiche e parallele che si snodano in tempi diversi. È possibile che vengano a prodursi delle deviazioni alternative rispetto al percorso, sino a quel punto identico, avvenuto su un determinato pianeta: «esiste una terra in cui un uomo segue la strada che il suo sosia ha disprezzato nell'altra. La sua esistenza si sdoppia in due globi diversi, e poi si biforcano una seconda, una terza volta, migliaia di volte. Possiede così sosia completi, e innumerevoli varianti, che moltiplicano e rappresentano sempre la sua persona, ma che condividono solo frammenti del suo destino» [*ibid*., 60-61]. In virtù di questa nuova ipotesi, come nota Desideri, l'universo di Blanqui «esplode in *multiversum*» [Desideri 2005, 88]. I tempi molteplici che ogni pianeta percorre diventano traiettorie che si intersecano o si scontrano e il cosmo sembra assumere le fattezze di una trafficata metropoli: «le loro età si aggrovigliano e si incrociano in tutti i sensi e in ogni istante, dalla nascita fiammeggiante della nebulosa fino al collasso della stella, fino all'urto che la risuscita» [Blanqui 2005, 58].

[8] Il corsivo è mio.

Qui appare, agli occhi di Benjamin, una prima possibilità di fuga dalla «sensazione di oppressione» [Benjamin 2000, 34] che infonde il cosmo di Blanqui: l'eventualità di un urto siderale che possa rigenerare le stelle: «gli astri si spengono di vecchiaia, e si riaccendono in seguito a uno scontro» [Blanqui 2005, 42]. Riprendendo il parallelo fra corpi celesti e corpi organici, Blanqui arriva ad ammettere che gli astri possano perire. L'universo si tinge così di un'atmosfera spettrale. I pianeti e le stelle diventano «fantasmi» e «chimere» e lo spazio cosmico sembra ora una vasta distesa disseminata di «tenebrosi cadaveri», dove continuamente si celebra una «processione funebre, allungata ogni notte da nuovi funerali» [*ibid.*, 44-45]. Benjamin si trova, quindi, ancora una volta di fronte all'ambiguità della cosmologia dell'*Enfermé*: da un lato essa si annuncia come una «politica delle catacombe» [Benjamin 2000, 105]; dall'altro essa apre inattesi varchi per esperimenti cosmici rivoluzionari: «la gravitazione […] fa e farà scontrare, gli uni contro gli altri, vecchi pianeti, vecchie stelle, vecchi defunti, insomma, vaganti lugubremente in un vecchio cimitero, e allora i trapassati esplodono come un fuoco d'artificio, e fiaccole risplendono per illuminare il mondo» [Blanqui 2005, 42].

La dottrina di Blanqui si salda così a un tema, quello dello choc, che era già centrale nella riflessione benjaminiana. Lo choc, l'urto, lo scatto caratterizzano l'esperienza nella vita frenetica nella metropoli [Benjamin 2006, 378-415] e sono esempi delle profonde modificazioni delle capacità percettive e cognitive che l'uomo subisce nella società capitalista; tuttavia, nel saggio sull'*Opera d'arte*, lo choc può essere trasformato in tecnica tramite cui l'utilizzo delle nuove apparecchiature potrà sostituire all'«asservimento» la «liberazione» [Benjamin 2004, 280].[9] La dottrina dello choc di Blanqui confluisce in questa costellazione e influenza profondamente le tesi *Sul concetto di storia*, in cui l'urto («*Chock*») [Benjamin 1997, 50-51] diventa la «*chance* rivoluzionaria» che riesce a «scardinare il *continuum* della storia» che invece gli oppressori vogliono conservare [*ibid*., 51-53].

In questa prospettiva, è interessante notare come, tramite l'influenza di Blanqui, il concetto di rivoluzione recuperi in parte nel

[9] Sul tema dello choc si rimanda al volume curato da Andrea Pinotti e Antonio Somaini *Aura e choc* [Benjamin 2012].

pensiero benjaminiano il suo significato originario, attinente all'ambito astronomico, nel quale indica un moto di rotazione che implica il ritorno alla posizione iniziale. L'azione rivoluzionaria, per Benjamin, consiste, infatti, nel «balzo di tigre nel passato» [*ibid.*, 47], che permette di aprire un varco nel presente capace di riscattare le lotte delle generazioni oppresse. Al tempo stesso, il concetto di rivoluzione conserva, però, anche il significato che il termine ha assunto da quando il suo impiego è stato esteso al campo dei fenomeni storici, economici, politici e sociali, ovvero quello di una frattura profonda che comporta una trasformazione radicale della struttura dello *status quo.*

6. Attraverso la dimora della disperazione: il cosmo come inferno

Un secondo varco tra le sbarre della prigionia di Blanqui sembra aprirsi quando il cospiratore riflette sulla possibilità che si generino delle biforcazioni nelle vite degli abitanti del cosmo. Così, se è vero che «saremo in eterno stereotipati in miliardi di esemplari» [Blanqui 2005, 72], è pure vero che «tutto quel che si sarebbe potuto essere quaggiù, lo si è da qualche parte, altrove. Oltre alla nostra intera esistenza che, dalla nascita alla morte, viviamo su una miriade di terre, ne viviamo diecimila differenti edizioni su altre ancora» [*ibid.*, 61].

In queste pagine Benjamin intravede, quindi, una formulazione alternativa della dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche.[10] Nel discorso *La visione e l'enigma* di *Così parlò Zarathustra*, dove essa trova una delle sue più note formulazioni, il filosofo di Röcken descrive nei seguenti termini la riproduzione eterna di tutti i minimi dettagli della vita di ciascun uomo: «e questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta? – e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno?» [Nietzsche 2006, 184]. Più avanti Nietzsche sembra accarezzare l'idea di una connessione fra queste repliche: «tutto muore, tutto torna a fiorire,

[10] Le due dottrine sono a tratti così simili da generare il dubbio che lo stesso Nietzsche abbia preso ispirazione da Blanqui [Rella 1980, 192].

eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo *connesso*; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, *tutto torna a salutarsi*; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. […] Ricurvo è il sentiero dell'eternità» [*ibid*., 255-256].[11]

Nelle tesi *Sul concetto di storia* Benjamin, riprendendo la formula interrogativa usata da Nietzsche, trasforma questo sussurro in un dialogo fra generazioni che attraversa il tempo e il saluto in sodalizio e redenzione. L'incantesimo opprimente della ripetizione viene così infranto: «esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra», dal momento che «non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava attorno a quelli prima di noi? Non c'è, nelle voci cui prestiamo ascolto, un'eco di voci ora mute?» [Benjamin 1997, 23]. In questo modo Benjamin mette in atto quella particolare metodologia basata sull'astuzia (*List*), che Mauro Ponzi ha descritto nel suo volume dedicato all'influenza del nichilismo di Nietzsche sul pensiero benjaminiano: il filosofo berlinese «estrae da differenti sistemi euristici solo quegli elementi che sono in grado di essere rifunzionalizzati all'interno del suo progetto teorico, 'demolendo' il sistema da cui egli attinge tali materiali» [Ponzi 2017, 108]. Questa metodologia non ha solo un obiettivo euristico, ma politico. Infatti, le «incursioni» di Benjamin «nei 'sotterranei', nei luoghi del mito, della magia, del 'sacro'» sono finalizzate a portare avanti una «battaglia politica e culturale contro coloro che vorrebbero interpretare i fenomeni della modernità come 'inspiegabili'» [*ibid*., XIV].[12]

---

[11] I corsivi sono miei.

[12] Alla luce di tali considerazioni la tesi di Lukacher, secondo cui sarebbe ravvisabile in Benjamin una irriducibile «fascinazione per gli elementi ctoni, per i poteri del sottosuolo, per i misteri sotterranei della Terra preistorica, per i primordiali misteri materni di Demetra» che lo allontana dal marxismo [Lukacher 1982-83, 48-55], risulta assai difficilmente difendibile, anche perché essa poggia quasi esclusivamente sull'esame parziale di una sola opera di Benjamin, il saggio su *Le affinità elettive*, trascurando gli innumerevoli passi in cui Benjamin esplicita la metodologia descritta da Ponzi, a partire dal frammento del *Passagenwerk*, in cui il pensatore berlinese afferma che occorre «bonificare territori su cui finora è cresciuta solo la follia. Penetrarvi con l'ascia affilata della ragione, senza guardare né a destra né a sinistra, per non cadere preda dell'orrore che adesca dal fondo della foresta. Ogni terreno

Benjamin giunge così ad associare il «pensiero abissale» [Nietzsche 2006, 183, 253] di Nietzsche alla resa in cui sfocia l'*Eternité par les astres*. Anche la possibilità di vivere vite alternative su altri pianeti, in virtù della quale l'*Enfermé* sembrava avere aperto «nuovi varchi fra le sbarre» [Benjamin 2000, 120] del Fort du Taureau, si rivela fonte di «ignavia del cuore, *acedia*» [Benjamin 1997, 29]: per il cospiratore, infatti, questa ipotesi, lungi dall'assicurare un'occasione di affrancamento, non può che generare una «felicità per procura» [Blanqui 2005, 76]. Rigettando questo epilogo, Benjamin rimarrà tenacemente aggrappato alla convinzione che «la salvezza» risieda nella «piccola incrinatura nella catastrofe continua» [Benjamin 2006, 202]. Sotto un cielo ben più cupo di quello che sovrastava il Fort du Taureau, Benjamin reagirà riconducendo l'«idea di felicità» all'«idea di redenzione», ossia concependo la rivoluzione come riscatto delle sofferenze e delle lotte di «ogni generazione che fu prima di noi» [Benjamin 1997, 23].[13]

In Blanqui, invece, ogni possibile alternativa sembra essere risucchiata dall'imperante omologazione cosmica: lo spazio siderale è

---

ha dovuto, una volta, essere dissodato dalla ragione, ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito. È quanto occorre fare qui per il XIX secolo» [Benjamin 2000, 510-511]. Tutte le traduzioni degli estratti dall'articolo di Lukacher sono mie. Löwy, proponendo le definizioni di «marxismo gotico» e di «materialismo storico con schegge romantiche», ha avanzato una spiegazione più convincente – anzitutto perché filologicamente argomentata – di questa presunta ambiguità di Benjamin. Egli ha, infatti, ricordato che era stato già Korsch – i cui scritti, come in questa sede si è già sottolineato, costituiscono una fonte fondamentale per Benjamin – a rintracciare e a proporre di recuperare «tendenze romantiche sotterranee» nello stesso pensiero di Marx [Löwy 2020, 34-38].

[13] Indubbiamente la concezione benjaminiana di rivoluzione non risulta sovrapponibile a quella di Marx – come viene illustrato diffusamente da Löwy nel volume *La rivoluzione è il freno di emergenza*. Del resto, Benjamin avrebbe reso un cattivo servizio a Marx ignorando le trasformazioni storiche determinatesi a cavallo fra XIX e XX secolo. Ciononostante, il concetto di rivoluzione in Benjamin non è affatto riducibile, come ritiene invece Lukacher, allo «sforzo per […] riconquistare la beatitudine dell'unificazione con i misteri ctoni» [Lukacher 1982-83, 52]. A tale proposito è utile ricordare, come fa Löwy, che «se si espunge dal suo pensiero la dimensione sovversiva, rivoluzionaria, insurrezionale perfino, come purtroppo capita molto spesso nei lavori accademici dedicati alla sua opera, si perde qualcosa di essenziale […] di Benjamin» [Löwy 2020, 9].

caratterizzato, in ultima analisi, dalla «riproduzione incessante, senza fine, delle stesse cose e delle stesse persone sempre rinnovate e sempre uguali» [Blanqui 2005, 65]. In una simile concezione dell'universo Benjamin riconoscerà i tratti dell'inferno: «la visione cosmica del mondo che Blanqui vi abbozza […] è una visione infernale – ed è allo stesso tempo complementare a quella società di fronte a cui Blanqui, al tramonto della sua esistenza, era costretto a riconoscersi sconfitto» [Benjamin 2000, 121]. A questo punto dell'*Eternité*, all'immagine dell'abisso viene a sostituirsi quella dell'aldilà: il cielo sprofonda nelle viscere della Terra, intrappolato in una condanna perpetua: «La visione di Blanqui fa entrare nella modernità […] l'intero universo. Infine, la novità gli appare come attributo di ciò che appartiene al decreto della dannazione» [*ibid*., 35].

L'immane distesa di merci, vista *par les astres*, si rivela un'immane distesa di rovine e macerie. Marx, del resto, aveva già mostrato che le crisi di sovrapproduzione generate dall'anarchia produttiva che caratterizza il sistema capitalista vengono da esso risolte tramite la distruzione di capitale [Marx & Engels 1980, 64-65] e, più in generale, che la voracità del modo di produzione capitalista tende a trasformare in deserto la Terra [Marx 1977, 550-553].[14] Nelle ultime pagine dell'*Eternité* la catastrofe assume proporzioni cosmiche. Sul loro pianeta, gli uomini tendono ad «atteggiarsi a conquistatori», ma la natura «spazza via ben presto le opere di questi pigmei» [Blanqui 2005, 66]. Di grandiose città del passato non restano che «macerie» [*ibid*.]. La storia del cosmo è sterminata rispetto al breve periodo in cui gli uomini hanno fatto la loro comparsa e le loro costruzioni possono sempre essere devastate: «l'erba o la sabbia ricopre le loro tombe. Se le opere umane vengono trascurate anche un solo istante, la natura incomincia implacabilmente a demolirle, e un istante dopo la vediamo reinsediata fiorente sulle loro rovine» [*ibid*.].

Benjamin ritiene, quindi, che Blanqui abbia svelato i «trucchi ingannevoli del vecchio e del nuovo» su cui si basa il fenomeno del

[14] A tale proposito Enrico Donaggio e Peter Kammerer hanno giustamente sottolineato che «accanto a un Marx che esalta la tendenza del capitale allo 'sviluppo universale delle forze produttive', c'è un Marx che ne denuncia il carattere distruttivo, intuendo il pericolo di una 'desertificazione del futuro'» [Donaggio & Kammerer 2010, 206].

consumo e che questi si sia spinto fino a riconoscere lo stesso inganno nel cuore della concezione della storia che ha partorito la società del XIX secolo, mettendone a nudo la natura ideologica: «Blanqui si preoccupa di disegnare un'immagine del progresso» mostrando che essa altro non è che «antichità immemorabile che si pavoneggia in un aspetto dell'ultima novità» [Benjamin 2000, 34-35]. Nel *résumé* che chiude la sua opera Blanqui sferra, infine, un «tremendo atto d'accusa» che punta dritto al feticcio positivista del progresso [*ibid*., 121]. Esso, dalla prospettiva dell'eternità, si rivela illusorio: «sino a ora, per noi il passato rappresentava la barbarie, e l'avvenire significava progresso, scienza, felicità. Illusioni! Il passato ha visto su tutti i nostri globi-sosia sparire senza lasciar traccia le civiltà più splendide, e continueranno a sparire nello stesso modo. L'avvenire vedrà ancora su miliardi di terre le insipienze, le stoltezze, le crudeltà delle nostre antiche epoche!» [Blanqui 2005, 77]. Conclude poi Blanqui:

> quel che chiamiamo il progresso è imprigionato su ogni terra, e con lei svanisce. Sempre dovunque, sulla superficie terrestre, lo stesso dramma, lo stesso scenario, sullo stesso angusto palcoscenico, un'umanità turbolenta, infatuata della propria grandezza, che crede di essere l'universo e che vive nella sua prigione come se fosse un'immensità, per scomparire ben presto insieme al globo che ha portato con il più profondo disprezzo il fardello del suo orgoglio. Stessa monotonia, stesso immobilismo in tutti gli altri astri. L'universo si ripete senza fine, e scalpita senza avanzare. L'eternità recita imperturbabilmente nell'infinito le stesse rappresentazioni [*ibid*.].

La sentenza senza possibilità di appello pronunciata da Blanqui conferma così la propria affinità con la dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno, con la quale Benjamin giunge infine a fare i conti: «Blanqui vide garantita la perennità del mondo e dell'uomo – il sempreuguale – dall'ordine degli astri» [Benjamin 2006, 227], ma «il permanere dell'esistente è la catastrofe» [*ibid.,* 213]. Benjamin vuole pertanto – come ha sottolineato Franco Rella – servirsi dell'*Eternité* per «superare i limiti della teoria dell'eterno ritorno, in quanto essa stessa interna a ciò che si proponeva di vincere» [Rella 1980, 186]. Nel pensiero abissale

di Nietzsche Benjamin vede «un'immagine stregata della storia, della società, e della 'sua' immagine del tempo» [*ibid.*, 195]. Pur presentandosi come ipotesi alternativa alla concezione del tempo su cui si basa la civiltà occidentale, la dottrina dell'eterno ritorno finisce per sostituire alla possibilità e al dovere di contestare il sistema vigente lo sforzo che la volontà di potenza deve ingaggiare per digerire la componente dionisiaca di un ordine che, proprio perché viene presentato come cosmico, appare eterno e immodificabile. Benjamin non può accettare alcuna forma di *amor fati* che induca l'individuo a convogliare, una volta accettata la presunta infrangibilità delle condizioni cosmiche, le proprie energie distruttive verso il rafforzamento della volontà di potenza. In questo modo, nel momento in cui Benjamin, *par les astres* di Blanqui, proclama il suo *horror fati*, mette a nudo il carattere ideologico della dottrina dell'eterno ritorno nietzschiana e scaglia contro di essa la sua più tagliente critica: «l'idea dell'eterno ritorno fa dello stesso accadere storico un articolo di massa» [Benjamin 2006, 184]. In conclusione, la teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche è per Benjamin una «fantasmagoria della modernità» [*ibid.*, 202]. In quanto fantasmagoria, cioè, essa fa apparire come destino cosmico la riproduzione della società capitalista. Già ne *Il capitalismo come religione*, del resto, Benjamin aveva colto l'inganno in cui era caduto Nietzsche: «ciò che il capitalismo ha di storicamente inaudito è il fatto che la religione non è più la riforma dell'essere, ma la sua disgregazione. È l'estendersi della disperazione a condizione religiosa del mondo […]. Questo passaggio del pianeta uomo attraverso la dimora della disperazione, nell'assoluta solitudine del suo cammino, è l'ethos definito da Nietzsche» [Benjamin 2014, 97].

L'immagine del cosmo contenuta nella dottrina dell'eterno ritorno rivela, infine, la sua funzione politica, ovvero mostra che l'ordine che presenta come naturale è funzionale agli interessi della classe dominante: «il corso della storia […] è una rotazione paragonabile a quella del caleidoscopio, in cui, a ogni suo capovolgimento, tutto ciò che è ordinato precipita formando un nuovo ordine» e «i concetti dei dominatori sono certamente gli specchi grazie a cui si raggiunge l'immagine di un 'ordine'» [Benjamin 2006, 213]. Così Benjamin, allertato dagli effetti politici a cui la visione dell'eterno ritorno può condurre, si ripromette di

> mettere ben in evidenza come l'idea dell'eterno ritorno penetri all'incirca nello stesso tempo nel mondo di Baudelaire, di Blanqui e di Nietzsche. In Baudelaire l'accento cade sul nuovo, strappato con eroico sforzo al sempreuguale, in Nietzsche sul sempreuguale, che l'uomo affronta con eroica fermezza […]. In Nietzsche questa esperienza si proietta cosmologicamente nella tesi che non succede più nulla di nuovo [*ibid*., 193].

L'*Eternité* costituisce allora agli occhi di Benjamin «l'idea dell'eterno ritorno delle cose […] presentata […] dieci anni prima di Zarathustra» [Benjamin 2000, 34]. Perciò, la sentenza di Blanqui, pur facendo vacillare i feticci del XIX secolo, «conclude la costellazione delle fantasmagorie del secolo con un'ultima fantasmagoria, di natura cosmica» [*ibid*., 33].

In ultima analisi, per Benjamin, tanto l'ottimismo della dottrina positivista del progresso quanto il nichilismo della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno sono formule del medesimo sortilegio, dispositivi dello stesso culto. Pertanto, «per non cadere preda dell'orrore che adesca dal fondo della foresta» del mito [*ibid*., 510-511], Benjamin proporrà una forma di nichilismo messianico all'interno del quale la distruzione va precisamente a interrompere l'ossessione cosmica di Blanqui e di Nietzsche. Se, per Benjamin, «che tutto 'vada avanti' come prima *è* la catastrofe» [Benjamin 2006, 202], la salvezza deve risiedere nella rivoluzione, intesa nel suo duplice significato di ritorno e di rottura: l'ingresso in «una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa» per cogliere la «*chance* di una soluzione del tutto nuova» che è racchiusa in ogni attimo [Benjamin 1997, 55].[15]

[15] Si tratta di un'ulteriore conferma che, per Benjamin, il ritorno del passato implicato dalla rivoluzione, lungi dallo sfociare nella reazione, è funzionale alla rottura dell'ordine stabilito dai dominatori. In tale senso, pur riconoscendo l'originale rielaborazione che la teoria marxiana della rivoluzione subisce in Benjamin, risulta impossibile considerare Nietzsche e Marx come fonti di pari livello all'interno della teoria critica benjaminiana. Come ha affermato Ponzi, infatti, «la posizione di Benjamin, pur utilizzando delle categorie nichiliste di Nietzsche, è completamente diversa: egli è fermamente dalla parte delle masse (operai e intellettuali) e contro l'aristocrazia. Così gli elementi nietzschiani portano tensione nel pensiero di Benjamin, proprio perché le loro radici elitarie sono in diretto conflitto con il suo obiettivo fondamentale di liberare le masse oppresse da 'tutti i dominatori'» [Ponzi 2017, 3]. Sulla stessa linea si trova anche Löwy, il quale afferma che il «pessimismo

Bibliografia

Opere primarie

Marx, K., Engels, F. [1980], *Manifesto del Partito comunista*, tr. it. di P. Togliatti, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti.

Marx, K. [1977], *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, tr. it. di M. L. Boggeri, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti.

Blanqui, L.-A. [2005], *L'eternità attraverso gli astri*, tr. it. di G. Alfieri, a cura di F. Desideri, Milano, SE.

Nietzsche, F. [2006], *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, con un'introduzione di G. Colli, Milano, Adelphi.

Geffroy, G. [1897], *L'Enfermé*, Paris, Charpentier.

Benjamin, W. [2010], *Opere complete*, vol. 3, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi.

Benjamin, W. [2004], *Opere complete*, vol. 6, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi.

Benjamin, W. [2006], *Opere complete*, vol. 7, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi.

Benjamin, W. [2014], *Opere complete*, vol. 8, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi.

Benjamin, W. [2000], *Opere complete*, vol. 9, a cura di R. Tiedemann e E. Ganni, Torino, Einaudi.

Benjamin, W. [2012], *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Torino, Einaudi.

Benjamin, W. [1997], *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi.

---

rivoluzionario» di Benjamin «non ha nulla a che vedere con la rassegnazione fatalista, e ancor meno con il *Kulturpessimismus* tedesco, conservatore, reazionario e prefascista […]: qui il pessimismo è al servizio delle classi oppresse. La sua preoccupazione non è per il 'declino' delle élite o della nazione, ma per le minacce che il progresso tecnico ed economico promosso dal capitalismo pone all'umanità» [Löwy 2020, 126].

Lukács, G. [1991], *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Milano, SugarCo.

Borges, J.L. [1983], *Storia dell'eternità*, tr. it. di L.B. Wilcock, Milano, il Saggiatore.

Studi critici

Abensour, M. [2013], *Les passages Blanqui. Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, Paris, Sens&Tonka.

Desideri, F. [2005], Postfazione, in: L.-A. Blanqui, *L'eternità attraverso gli astri*, tr. it. di G. Alfieri, a cura di F. Desideri, Milano, SE, 79-95.

Donaggio, E., Kammerer, P. [2010], Il mondo. A sua immagine e somiglianza, in: K. Marx, *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, a cura di E. Donaggio e P. Kammerer, Milano, Feltrinelli, 165-170.

Eiland, H., Jennings, M.W. [2016], *Walter Benjamin. Una biografia critica*, tr. it. di A. La Rocca, Torino, Einaudi.

Löwy, M. [2020], *La rivoluzione è il freno di emergenza*, tr. it. di G. Morosato, Verona, Ombre corte.

Lukacher, N. [1982-83], Walter Benjamin's chthonian revolution, in: *boundary 2*, 11 (1/2), 41-57.

Marchesoni, S. [2018], Fantasmagoria, in: A. Pinotti (ed.), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Torino, Einaudi, 55-58.

Ponzi, M. [2017], *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*, London, Palgrave Macmillan.

Rella, F. [1980], Benjamin e Blanqui, in: F. Rella (ed.), *Critica e storia*, Venezia, Cluva Libreria Editrice, 181-200.

Trabattoni, F. [2003], *La filosofia antica*, Roma, Carocci.

How the cosmos finally became abyss: *horror fati* and revolutionary rupture in the Benjaminian interpretation of Blanqui's *Eternité par les astres*

Keywords

cosmos; eternal return; advanced capitalism; revolution

Abstract

The concept of the cosmos presents itself as an aseptic construct when used in the scientific sphere or refers to a chimerical metaphysical speculation detached from reality and therefore seemingly harmless. Instead, it contains an irreducible political character. The encounter with Blanqui's *Eternité par les astres* allows Benjamin to explore the relationship between the transformations of society within advanced capitalism and the cosmic doctrines that accompanied them. In Blanqui's writing, in particular, the cosmos becomes the screen onto which the capitalist fair of repetition is projected. The universe thus becomes an immense showcase and the stars that populate it are transformed into a crowd of commodities whose apparent novelty imprisons the masses in an obsessive spell. Behind the celebration of progress, supported by the perennial spectacle of consumption, Blanqui glimpses, by contrast, the repetition that leads towards catastrophe. The cosmos is revealed to be sustained by an infernal cycle that leads it to sink towards the abyss. In Benjamin's later works, the critique of the positivist doctrine of progress and the Nietzschean doctrine of the eternal return finds a decisive foothold in Blanqui's cosmic sentence. At the same time, however, Benjamin recognises the surrender that closes Blanqui's work as a further bewitching phantasmagoria to which it is necessary to react by unlocking the revolutionary chance that dwells in every moment of history. The concept of revolution itself is thus rethought by Benjamin through the original recovery of the link that this term has with the sphere of astronomy.

Anna Nutini
Teoria critica della società – Università degli Studi di Milano-Bicocca, Italy
E-mail: prof.nutini@gmail.com

ESSAYS / SAGGI LIBERI

Paolo Godani

LA NATURA DELLE COSE SINGOLARI IN SPINOZA

L'idea che lo spinozismo sia un nominalismo è un luogo comune estremamente diffuso tra gli studiosi [cfr. per esempio Rivaud 1905, 78; Rensi 1929, 33; Pollock 1966, 141; Rice 1994; Montag 1999, 68-69]. La ragione risiede, in primo luogo, nel fatto che Spinoza si presenta come un critico acerrimo delle nozioni astratte, degli universali, dei trascendentali (cfr. EIIp40sc1), in quanto prodotti dell'immaginazione. Ciò non toglie che, nel suo sistema, si faccia un uso determinante di nozioni che, come le cose fisse ed eterne di cui parla il *Tractatus de intellectus emendatione*, «*quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis, tanquam universalia* (benché siano singole, tuttavia, per la loro presenza ovunque e l'estesissima potenza, saranno per noi come universali)» (TIE 101). Pur nella loro incommensurabilità, gli attributi e le *notiones* «*quae* communes *vocantur*» (EIIp40sc1) sono nozioni di questo genere. Non a torto, dunque, diversi lettori hanno contestato apertamente la tesi del nominalismo di Spinoza [cfr. per esempio Powell 1906, Haserot 1950, Istvan 2015].

La questione che vorrei discutere in questo contributo non è se, in generale, Spinoza sia o meno un "realista" nei riguardi di un certo genere di universali (cosa che mi pare acquisita). Piuttosto, vorrei considerare il problema dall'altro versante e contestare che l'essenza dei modi finiti, ovvero delle *res particulares* o *singulares*, sia riducibile a ciò che di solito chiamiamo essenza *individuale*. La tesi che vorrei sostenere è, dunque, che l'essenza delle *res singulares* non coincide con l'essenza individuale, senza essere tuttavia un'essenza comune.

Più precisamente, direi che l'essenza delle cose singolari, in quanto oggetto della conoscenza del terzo genere, non si confonde né con l'essenza degli individui (immaginati piuttosto che concepiti come

entità uniche e irripetibili), né con gli universali (anch'essi immaginati generalizzando certi elementi ricorrenti che ci colpiscono in modo particolare: cfr. EIIp40 sc1), né con le proprietà comuni in quanto oggetti della conoscenza di secondo genere.

Prima di vedere, in positivo, quale sia per Spinoza la natura delle cose singolari, vale la pena di notare come lo spazio e il tempo siano fattori estrinseci rispetto alla loro essenza. Per Spinoza, infatti, lo spazio e il tempo, il qui e l'ora, sono eminentemente oggetti dell'immaginazione. Noi pensiamo le cose in relazione allo spazio e al tempo solo in quanto ci accade di immaginarle. Come spiega Spinoza: «*imaginatio est idea, qua mens rem ut praesentem contemplatur* [...]*, quae tamen magis corporis humani constitutionem, quam rei externae naturam indicat* (un'immaginazione è un'idea mediante la quale la mente considera una cosa come presente [...], ma che indica piuttosto lo stato del corpo umano, anziché la natura della cosa esterna)» (EIVp9dim). Quando consideriamo le cose come presenti, cioè *sub specie temporis* o esistenti in relazione a un tempo e a un luogo determinati (cfr. EVp29sc), non facciamo che immaginare le cose, non facciamo cioè che conoscerle esclusivamente in funzione delle affezioni che producono nel nostro corpo (cfr. EIIp26), e non in loro stesse, come accade nel caso di una conoscenza adeguata.

Che sia solo grazie alle affezioni che noi siamo in grado di immaginare un corpo esterno esistente in atto, come qualcosa che esiste in relazione ad un certo tempo e ad un certo luogo, significa che tanto la sua posizione spazio-temporale quanto la sua stessa esistenza (intesa astrattamente: cfr. EIIp45sc) non definiscono la cosa in sé, ma dipendono interamente dalla sua relazione con il nostro corpo. Come chiarisce Spinoza, relativamente al tempo soltanto,

> *quatenus mens praesentem sui corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, et eatenus tantum potentiam habet concipiendi res cum relazione ad tempus* (in quanto la mente concepisce l'esistenza presente del suo corpo, in tanto essa concepisce una durata che può essere determinata mediante il tempo, e solo in questo senso ha la potenza di concepire le cose con una relazione al tempo) (Evp29dim).

In questo senso, concepire le cose sotto l'aspetto del tempo è lo stesso che rappresentarle in modo mutilo e confuso, come accade per ogni conoscenza immaginativa.

L'essenza delle *res singulares* è dunque indipendente dallo spazio e dal tempo. Sarà nondimeno l'essenza di «*res, quae finitae sunt, et determinatam habent existentiam* (cose che sono finite e hanno un'esistenza determinata)» (EIIdef7). E tuttavia, si consideri quanto Spinoza precisa più avanti, nella stessa seconda parte dell'*Etica*, quando si tratta di intendere il fatto che «*unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit* (ciascuna idea di un corpo qualsiasi, o di una cosa singola esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio)» (EIIp45). Lo scolio che segue la dimostrazione di questa proposizione precisa che qui, quando si dice "esistenza", non si intende la durata («*hoc est, existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species* [cioè l'esistenza in quanto è concepita astrattamente e come una specie di quantità]»: EIIp45sc), ma si parla semmai «*de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur* (della natura stessa dell'esistenza, che è attribuita alle cose singole per il fatto che dalla eterna necessità della natura di Dio seguono infinite cose in infiniti modi» (*ibidem*). Bisognerà pertanto considerare che le *res singulares* saranno intese come cose finite e come aventi una esistenza determinata e una durata soltanto qualora la loro esistenza venga concepita *astrattamente*; quando invece l'esistenza di quelle cose venga concepita adeguatamente, cioè come esistenza della loro essenza (cfr. EVp29sc), allora esse stesse ci appariranno sotto l'aspetto dell'eternità (sui rapporti tra durata e eternità cfr. Jaquet [2015]).

Che cosa significhi concepire le cose astrattamente lo spiega con precisione anche la lettera a Meijer sull'infinito, dove si dice che la quantità viene da noi concepita in due modi: «*abstracte scilicet sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus; vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit* (astrattamente o superficialmente, in quanto l'abbiamo nella immaginazione per opera dei sensi; oppure come sostanza, cosa che non avviene se non per opera

del solo intelletto)» (XII G – 32 M). Le *res singulares* saranno concepite come finite e aventi una esistenza e una durata determinate soltanto nel caso in cui siano *immaginate*. Si potrebbe obiettare che qui Spinoza stia parlando non dei modi, ma della sostanza soltanto, dato che poco prima, nella stessa lettera, ha concluso che noi concepiamo l'esistenza della sostanza secondo un genere totalmente diverso dall'esistenza dei modi. Ma le cose non sembrano stare così. Spinoza precisa infatti che le nostre concezioni astratte e immaginarie derivano precisamente dal fatto che tendiamo a *separare* i modi dalla sostanza da cui derivano, costruendo così nozioni come la durata, la quantità e il numero, attraverso cui «*neque etiam ipsi substantiae modi* […] *unquam recte intelligi poterunt* (neppure gli stessi modi della sostanza [...] potranno mai essere intesi correttamente)» (*ibidem*). Dobbiamo vedere che cosa significhi, concretamente, concepire i modi della sostanza, ovvero le cose singolari, senza separarli dalla sostanza da cui derivano.

Lo scolio alla proposizione 45 della seconda parte dell'*Etica*, in cui, come abbiamo visto, Spinoza distingue due sensi del termine "esistenza", implica un rimando decisivo alla proposizione 16 della prima parte, cioè alla tesi secondo cui «*ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent* (dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi [cioè tutto quello che può cadere sotto un intelletto infinito])» (EIp16).

Gli *infinita* che si trovano nell'espressione *infinita infinitis modis* non possono in alcun caso essere gli attributi, i quali, come stabilisce EIdef4, costituiscono l'essenza della sostanza, e certo non "seguono" da essa [cfr. Melamed 2013, I, §6]. Ciò che segue dalla necessità della natura divina, come si dice in EIp29sc, è semmai la *natura naturata*, cioè «*omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt* (tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite)» (*ibidem*).

Le cose singole, qualora non vengano percepite astrattamente, ovvero immaginate, andranno dunque concepite come derivanti dalla necessità della natura divina; andranno concepite come affezioni della sostanza, come modi *non separati* dalla sostanza, ma immanenti ad essa

[cfr. Deleuze 1968, 183 e sgg.]. In altri termini, le cose singole verranno concepite in maniera adeguata, dal momento in cui si intenderà che Dio è la loro *causa* non transitiva. Ma che cosa implica che le cose singole siano concepite adeguatamente solo in quanto si consideri che Dio ne è la causa immanente, ovvero in quanto si consideri che esse *sono* in Dio (cfr. EIp15)? Come *devono* essere intese le cose singole, affinché siano davvero concepite come affezioni della sostanza?

Si è spesso valorizzata (seppure talvolta criticamente) l'assimilazione spinoziana della *causa* e della *ratio* [cfr. Carraud 2002, cap. 3], ma più di rado si è rilevato sino a che punto tale assimilazione trovi la sua ragion d'essere proprio nel fatto che Spinoza concepisca la sostanza come causa immanente dei suoi modi. Se i modi non sono che affezioni della sostanza, se cioè non possono essere intesi come enti che risiedano fuori dalla sostanza, non potranno che essere *proprietà* della sostanza [cfr. Melamed 2013 e Istvan 2015]. È questo, in effetti, che viene stabilito con estrema chiarezza nella dimostrazione della proposizione 16 della prima parte dell'*Etica*:

> *ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit* (dalla definizione data di una cosa qualunque, l'intelletto conclude parecchie proprietà che in effetti seguono necessariamente dalla definizione stessa [cioè dalla stessa essenza della cosa], e ne conclude tante più quanta maggiore realtà è espressa dalla definizione della cosa, cioè quanta maggiore realtà è implicata nella sua essenza).

L'assimilazione delle cose alle proprietà, perfettamente coerente non solo con l'assimilazione di *causa* e *ratio*, ma anche con l'affermazione della sostanza come causa immanente, rende ragione, fra l'altro, del modo in cui Spinoza utilizza l'espressione tradizionale di *entia realia* (su cui ha attirato l'attenzione Di Vona [1960], benché con intenti ed esiti opposti ai miei).

Già il *Tractatus de intellectus emendatione*, invitando a dedurre tutte le nostre idee sempre da cose fisiche, ossia da enti reali, evitando

così di passare per entità astratte o universali, precisava: «*per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium; sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque* (per serie delle cause e degli enti reali non intendo la serie delle cose singole mutevoli, ma soltanto la serie di quelle fisse ed eterne)» (TIE 100). Tra le ragioni di questa precisazione, Spinoza spiegava che

> *rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie, sive ordine existendi; cum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes aut ad summum circumstantia; quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum* (le essenze delle cose singole mutevoli non si devono ricavare dalla loro serie o dall'ordine dell'esistenza, poiché questo non ci offre null'altro che denominazioni estrinseche. Tutto questo è ben lontano dall'intima essenza delle cose) (TIE 101).

Questo ordine esistenziale delle cose singole mutevoli, che non si distingue dall'ordine comune della natura con cui la memoria e l'immaginazione concatenano tra loro le affezioni del corpo (cfr. EIIp18sc e EIIp29sc), impedisce di accedere alla natura delle *res singulares* in quanto enti reali. Come spiega infatti EVp29sc (duplicando per l'attualità ciò che EIIp45sc aveva sostenuto a proposito dell'esistenza),

> *res duobos modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus* (le cose sono concepite da noi come attuali in due modi: o in quanto le concepiamo esistenti con una relazione a un tempo e a un luogo determinati, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e derivanti dalla necessità della natura divina. Ora, quelle che sono concepite come vere, ossia reali, in questo secondo modo, noi le concepiamo sotto la specie dell'eternità).

La dimostrazione della proposizione successiva precisa inoltre, a proposito delle cose intese come *entia realia*, che esse sono così

concepite «*quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam* (in quanto, mediante l'essenza di Dio, implicano l'esistenza)» (EVp30dim).

Per chiarire ulteriormente che cosa significhi che l'essenza delle cose singole non vada ricavata dall'ordine dell'esistenza empirica, cioè dal modo in cui le cose sembrano succedersi e intrecciarsi le une con le altre secondo l'ordine comune della natura, bensì dalle "cose fisse ed eterne", ovvero dalla necessità della natura divina, è sufficiente rifarsi a EIIp8sc. Qui si dice che l'essenza di una cosa singola è *compresa*, come tale, nel suo attributo, cioè esiste, in quanto essenza, in ragione del fatto che esiste il suo attributo. Si dà certo il caso che questa stessa essenza possa essere considerata in funzione delle circostanze e delle relazioni che le competono secondo l'ordine dell'esistenza; e tuttavia, una considerazione del genere non incide minimamente sulla natura stessa della cosa singola, cioè sulla sua essenza (dato che, appunto nell'ordine dell'esistenza, intesa in questo senso, non si trovano, come abbiamo visto, che denominazioni estrinseche).

Questo significa che nello spinozismo, diversamente da quanto accade nel sistema di Leibniz, la realtà di una cosa non consiste affatto nella sua "determinazione completa", cioè nell'insieme dei predicati che le si attribuiscono con verità (compresi quelli relativi agli eventi circostanziali e contingenti), ma è già tutta *nell'essere della sua essenza*, cioè nel suo essere compresa in uno degli attributi della sostanza. L'eternità e la necessità di ogni cosa non risiedono nella causalità fisica che lega tra loro in nessi stringenti, ovvero in un'unica catena di cause, tutte le cose dell'universo, senza che questa sia a sua volta fondata su una causalità d'altro genere, ovvero su una *causa* che è *ratio* e che coincide con la dipendenza di ogni singola cosa dalla natura di Dio, ovvero di almeno uno dei suoi attributi. Ogni singola cosa, in tal senso, non è necessaria ed eterna solo in quanto occupa eternamente e necessariamente il suo posto nell'infinita serie delle cose-cause, ma anche e soprattutto in quanto è una *proprietà* di Dio. Ogni cosa singola è dunque un'affezione della sostanza, cioè una sua modificazione, nel senso che ogni cosa singola costituisce una proprietà che segue dalla natura della sostanza e che la *esprime* in modo certo e determinato (cfr. EIp25cor), così come segue dall'essenza del triangolo che la somma dei suoi angoli interni è uguale a due retti.

Una cosa singola non andrà intesa, allora, come se fosse *al contempo* una "sostanza finita", cioè qualcosa che sussista in sé e si concepisca per sé, senza il bisogno di altro, *e* qualcosa che ha in sorte di scomparire nel nulla così come dal nulla è miracolosamente venuta all'essere; né, di conseguenza, andrà intesa, cioè immaginata, come un individuo unico e irripetibile; ma andrà concepita come *una maniera singolare ed eterna* con cui si esprime la natura delle cose, cioè come una sorta di legge di natura, come un teorema di geometria o come un'equazione. Ogni singola cosa, prima di apparire alla nostra immaginazione come un che di effimero e irripetibile, si manifesta all'intelletto come qualcosa che è dell'ordine di una *formula*.

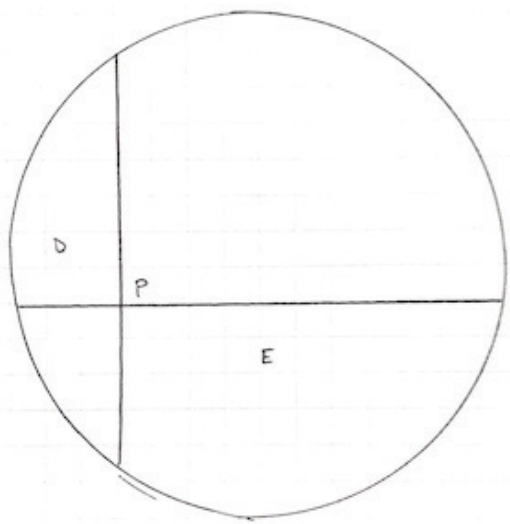
Detto altrimenti, per Spinoza l'esistenza non è una sorta di supplemento di realtà che viene ad aggiungersi all'*esse essentiae*, ma coincide senza residui con l'essenza [cfr. Gilson 1948, cap. 5]. Questo vuol dire anche che *ciò* che esiste non ha la natura del sostrato di un'essenza, non è cioè un soggetto a cui l'essenza inerirebbe, e che dunque non sarebbe *lo stesso* rispetto alla propria essenza. In Spinoza bisogna davvero intendere *alla lettera* che la sola esistenza concepibile (al di là di quella intesa astrattamente, legata al tempo e al luogo) *è* l'essenza stessa. Non solo, dunque, l'esistenza non aggiunge nulla all'essenza, ma ciò che esiste realmente *non è altro che* l'essenza: «*dans l'univers des choses existantes, il n'y a que des essences*» [Zourabichvili 2002, 200].

Da qui segue anche la necessità di prendere alla lettera Spinoza, quando identifica, in primo luogo, la potenza di Dio (cioè, potremmo dire, la sua "produttività") con la sua essenza (EIp35) – e non viceversa; secondariamente, quando afferma che la volontà e l'intelletto di Dio sono una sola e identica cosa, ovvero che «affermiamo la stessa cosa sia che diciamo che Dio vuole una tal cosa, sia che diciamo che intende questa cosa» (TTP VI, 3 – trad. modificata); in terzo luogo, quando stabilisce che il *conatus* con cui ciascuna cosa afferma se stessa e persevera nel proprio essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa (cfr. EIIIp7); e, infine, quando precisa che ogni cosa singola afferma se stessa e persevera nel proprio essere *senza alcun limite temporale intrinseco* (EIII8 e dim).

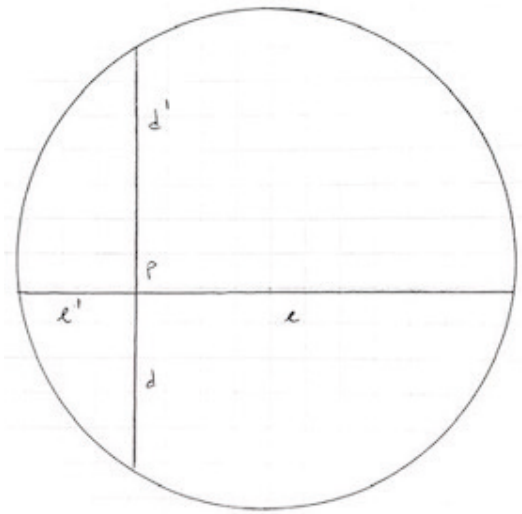
È chiaro che dare risalto a queste conseguenze significa propendere per l'idea che quella di Spinoza non sia una ontologia dinamica (fondata

sulla centralità della potenza rispetto all'essenza) ma una ontologia *statica* (in un senso simile a quello fatto valere da Hegel, ma inverso nella valutazione: cfr. Godani [2021], cap. VIII): se c'è produttività nello spinozismo (e c'è senza dubbio, come mostra EIp16), è però una produttività *dell'essenza stessa*, una produttività che nulla aggiunge alla statica complessità dell'essenza (cfr. *contra* Morfino [2002; 2016], per il quale l'essenza si dà solo "dopo" l'esistenza, e Balibar [2002]).

Consideriamo l'esempio che si trova nello scolio di EIIp8. Il cerchio – spiega Spinoza – è di natura tale che i rettangoli formati dai segmenti delle rette che si intersecano in esso sono uguali; nel cerchio sono pertanto contenuti infiniti rettangoli uguali tra loro. Per spiegare più nel dettaglio questa proprietà che i matematici chiamano teorema delle corde, procediamo nel modo seguente. In un cerchio prendiamo due corde, D e E, che si intersecano in un punto P.



Il punto d'intersezione divide rispettivamente la corda D in due segmenti, *d* e *d'*, e la corda E in altri due segmenti *e* e *e'*.



Il teorema afferma che *d* sta a *e* come *d'* sta a *e'* (*d:e=d':e'*), ovvero che vale l'equazione *dd'=ee'* [cfr. Brunschvicg 1971, cap. 7]. Naturalmente, il teorema vale per tutte le corde intersecantisi, così che si può dire, appunto, che nel cerchio sono contenuti infiniti rettangoli uguali tra loro (benché, al momento, per ipotesi, gli unici rettangoli attualmente esistenti di fronte a me che ne parlo siano quelli relativi alle corde D e E).

Questo esempio è chiamato a illustrare, sebbene in maniera imperfetta, il fatto che «*ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur* (le idee delle cose singole, ossia dei modi non esistenti, devono essere comprese nell'idea infinita di Dio, come le essenze formali delle cose singole, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio)» (EIIp8). Come sono comprese nell'idea del cerchio le idee degli infiniti rettangoli costruiti sulle corde di cerchio, così sono comprese

nell'idea di Dio tutte le idee dei modi, anche non attualmente esistenti, e sono comprese negli attributi di Dio tutte le essenze formali delle cose singolari, cioè dei modi finiti, anche non esistenti attualmente.

In questo senso, ciò che è compreso nell'idea di Dio non è l'idea di questa o quella proporzione tra rettangoli, per esempio la proporzione che si ha, una volta che siano disegnate le corde D e E, bensì l'idea della *proprietà* secondo cui tutti i rettangoli formati dai segmenti di tutte le linee rette che si intersecano in esso sono uguali.

Solo che questa proprietà può essere compresa in modi differenti. Il primo genere di conoscenza ci presenta i segmenti D e E, mostrando al massimo che i rettangoli formati da *questi* segmenti sono uguali. Il secondo genere ci dà la conoscenza di una proprietà in generale, di una regola che vale per *tutti* i rettangoli formati dai segmenti, per esempio, come fanno i matematici, attraverso la dimostrazione relativa agli angoli uguali. Il terzo genere, però, ci dà la conoscenza di questa stessa proprietà intesa come singolarità, espressa dall'equazione *dd'=ee'*. Si noti che questa singolarità intuita nel terzo genere può essere perfettamente concepita senza riferimento alla molteplicità dei rettangoli che condividono quella proprietà: non c'è bisogno di prendere in considerazione *altri s*egmenti, una volta che si è *vista* la proprietà valere in quel singolo rapporto, il quale si presenta dunque con lo statuto di un *esempio*.

Vedere il caso particolare *come* esempio, cioè vedere *attraverso l'individuo* il suo essere una proprietà, è esattamente ciò che caratterizza il terzo genere di conoscenza. Secondo la definizione che si trova nello scolio 2 di EIIp40 e che viene ripetuta nella dimostrazione di EVp25, il terzo genere di conoscenza, infatti, «*procedit ab adaequata idea quorumdam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum* (procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose)». Queste ultime, intese esplicitamente da EVp24 come *res singulares*, non vengono considerate come elementi di una serie, cioè per il posto che occupano nell'infinita concatenazione delle cose, ma vengono dedotte immediatamente dall'essenza degli attributi. Questo vuol dire che le *res singulares* sono intese nella loro essenza precisamente quando si coglie, *nel* caso particolare, la proprietà o l'essenza formale che in esso si esprime.

Questa prospettiva viene confermata anche dal modo in cui Spinoza tratta la questione dell'individuazione dei corpi.

Ripercorrendo rapidamente il breve trattato di fisica che si trova dopo lo scolio della proposizione 13 di *Etica* II, vediamo, innanzitutto, che i corpi, non essendo sostanze, si distinguono tra loro solo modalmente, in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza (L1). Che i corpi, in quanto *res singulares* (L3dim), non siano sostanze, ma modi, vale naturalmente per *tutti* i corpi; mentre, come si dirà nella Definizione che segue il Lemma 3, che i corpi si distinguano soltanto in ragione del moto e della quiete, della velocità e della lentezza, vale solo per i *corpora simplicissima*, mentre i *composita* si distinguono dagli altri proprio per il fatto di costituire una certa unione di corpi: «*illa* corpora unita *dicemus, et omnia simul* unum corpus*, sive* individuum *componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur* (diremo allora che questi *corpi* sono *uniti tra loro* e che tutti compongono insieme *un solo corpo*, ossia un *individuo*, che si distingue dagli altri per quella unione di corpi)» (L3def). Sembra dunque che sia questa unione di corpi a costituire ciò che Spinoza chiama "individuo".

Ma questa unione, come suggerisce poco sopra la medesima definizione, va intesa in un modo molto particolare. Non si tratta certo di concepire l'individuo come mera sommatoria delle parti che lo compongono, ma di comprendere come l'individuo consista nelle sue parti solo in quanto queste danno luogo, tra loro, ad un medesimo rapporto di moto e quiete. Questa *certa quaedam ratio* è ciò che la dimostrazione del Lemma 4 chiama *forma individui*. A questo si aggiunga quanto veniamo a sapere da EIIp24dim, e cioè che le parti che compongono il corpo umano non appartengono all'essenza del corpo stesso, se non in quanto si comunicano a vicenda i loro movimenti secondo un certo rapporto. Questo ribadisce con forza che un corpo (che è una *res singularis*: L3dem) non è la semplice composizione di una pluralità di parti o individui esistenti in atto (quelle parti o individui che pure, di volta in volta, quel corpo lo compongono effettivamente), ma è la *ratio* tra quelle parti, cioè il loro rapporto, a costituire l'essenza del corpo. In questo modo, l'essenza del corpo conserverà la propria autonomia rispetto ai mutamenti e alle variazioni a cui possono andare incontro le diverse parti estensive del corpo stesso; di conseguenza,

anche la singolarità dell'essenza del corpo sarà indipendente rispetto alle "circostanze" nel quale il corpo può trovarsi, cioè non saranno queste ultime a definire la singolarità dell'essenza.

Questo modo di intendere le cose singolari consente di rispondere in modo nuovo ad una questione decisiva, posta da Martial Gueroult [1974, 459]: se la conoscenza del terzo genere sia una conoscenza dell'essenza *generale* delle cose singolari, o se non sia la conoscenza dell'essenza *singolare* delle cose singolari. La risposta di Gueroult è che, per quanto la scienza intuitiva non ci permetta di conoscere che essenze generali, tuttavia «è all'interno della propria essenza singolare che la mente coglie la sua essenza specifica, la quale non ha alcuna realtà al di fuori delle menti singolari. [...] Così l'essenza dell'uomo […], che pure esprime solo una natura specifica o universale [...], non ha però alcuna realtà al di fuori degli individui singolari» [Gueroult 1974, 463]. In questo modo, per quanto un'essenza specifica venga concepita *in* ogni singolo che la incarna, l'oggetto della conoscenza del terzo genere, essendo un'essenza generale, resta perfettamente immaginario. Il che contraddice palesemente il fatto che per Spinoza la conoscenza intuitiva è una conoscenza *adeguata*.

Si potrebbe tuttavia ritenere che se la conoscenza di terzo genere è una conoscenza di proprietà e non di individui, essa non si distingue dalla conoscenza per nozioni comuni. Bisogna mostrare, dunque, come non si tratti di stabilire se la conoscenza del terzo genere si limiti ad essere una conoscenza dell'essenza universale delle *res singulares* o se arrivi piuttosto a cogliere la loro essenza singolare, ma si tratti semmai di vedere come l'essenza delle cose singolari non sia né un'essenza comune, né un'essenza individuale (e tanto meno un universale).

L'essenza singolare di Pietro, ad esempio, non sarà né la natura comune agli esseri umani come tali (in quanto è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio: cfr. EIIp10cor), né una improbabile essenza individuale, che appartenga solo e soltanto all'individuo che porta quel nome (né, ovviamente, l'universale *uomo*, immaginato come *animal risibile*, *bipes*, *sine plumis* o *rationale*: cfr. EIIp40sc1). Se avessimo a che fare con una natura comune, infatti, saremmo alle prese con una conoscenza adeguata e razionale, certo, com'è quella del secondo genere, ma concernente appunto proprietà *comuni*, laddove

il terzo genere si distingue precisamente in ragione del fatto che è in grado di cogliere ciò che ha una natura singolare. D'altra parte, non potremmo avere a che fare neppure con l'essenza individuale di Pietro, se con questa si intende la sua individuazione spazio-temporale, ovvero la serie infinita delle circostanze e delle denominazioni estrinseche che si accompagnano alla sua essenza singolare. Quelle denominazioni, come quel tipo di individuazione, come abbiamo visto, cadono fuori dal nostro orizzonte, perché sono del tutto estrinseche rispetto alla "essenza intima" delle cose. La conoscenza del terzo genere ha come suo oggetto un'essenza che è irriducibile tanto al comune quanto all'individuale.

Si può precisare tuttavia che mentre l'affermazione di un'essenza singolare esclude del tutto dall'orizzonte dello spinozismo la possibilità di qualcosa come un'essenza individuale, invece non esclude affatto e anzi implica la possibilità di una concordanza tra essenza singolare e natura comune: Pietro e Paolo possono distinguersi tra loro se presentano due essenze singolari differenti (caratterizzate, poniamo, l'una da un *gaudium* filosofico, l'altra da un *gaudium* matematico: cfr. EIIIp57sc), e nondimeno possono convenire in quanto entrambi, essendo guidati dalla ragione, concordano in natura (cfr. EIVp35). La situazione sarebbe diversa, naturalmente, se Pietro e Paolo fossero caratterizzati non da una gioia attiva, pur diversamente declinata, ma da una passione, perché allora si instaurerebbe tra le loro nature una vera e propria *discrepanza* (cfr. EIVp33). Non è il caso di aprire qui il capitolo riguardante l'individuazione affettiva degli esseri umani in quanto cose singolari [cfr. Toto 2014], ma è chiaro che la stessa costituzione affettiva implica due aspetti differenti: quello delle leggi che regolano il prodursi degli affetti, nonché degli affetti stessi intesi come proprietà, che rientrano a buon diritto nelle determinazioni di un'essenza singolare, e quello delle circostanze che danno luogo a quegli affetti, che invece è dell'ordine delle denominazioni estrinseche e delle relazioni.

In EIp8sc2, Spinoza mostra come nella sola definizione di una cosa, la quale non esprime se non la natura o l'essenza della cosa definita, non sia implicato il numero di esemplari che di quell'essenza possono darsi in natura. Se, per esempio, in natura si danno venti uomini, sarà necessario «*causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam viginti existant* (mostrare la causa per la quale ne esistono né più né

meno di venti)» (EIp8sc2). Potremmo domandarci se questa tesi sia valida soltanto per la natura umana in quanto oggetto della conoscenza del secondo genere, o se debba invece valere anche per le essenze singolari. Non c'è dubbio che, se consideriamo un'essenza comune, la ragione per cui di essa sia data una certa pluralità di esemplari non può essere compresa nell'essenza stessa. Ma se consideriamo un'essenza singolare, le cose stanno alla stessa maniera? Detto altrimenti, possono darsi diversi esemplari di un'essenza singolare, così come possono darsene di una natura comune?

Per rispondere a questa domanda non possiamo che fare riferimento al luogo in cui Spinoza stabilisce quali siano i modi in cui le cose si distinguono tra loro. Sebbene la teoria spinoziana delle distinzioni non sia semplice come Spinoza stesso intende presentarla, per il nostro problema la situazione è sufficientemente chiara: «*duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum* (due o più cose distinte si distinguono tra loro o per la diversità degli attributi delle sostanze, o per la diversità delle affezioni di queste medesime sostanze)» (EI4). Non c'è spazio qui, come si vede, per alcuna distinzione meramente numerica: due cose si distinguono o perché consistono di attributi differenti, oppure perché sono affezioni, cioè proprietà differenti.

E tuttavia, Spinoza conferma nell'*Etica* quanto già affermava in CM I, 3, cioè che esistono due ordini di causalità, uno per le sostanze, la cui esistenza è implicata dall'essenza, l'altro per i modi, la cui esistenza, non essendo implicata dall'essenza, è rilevabile soltanto in relazione alla sua causa (cfr. EIp33sc1). Certo, l'*Appendice* ai *Principi della filosofia di Cartesio,* che faceva ancora riferimento ai *decreti* e alla *volontà* di Dio, manteneva una distinzione tra *l'essenza* delle cose "create", in quanto dipendente dalle leggi eterne della natura, e la loro esistenza, in quanto dipendente dalla serie e dall'ordine delle cause. Ma non è questo il punto.

Se torniamo all'esempio del cerchio, vediamo che Spinoza, naturalmente, non mette affatto in questione che, se esiste una molteplicità di segmenti che soddisfano la proprietà verificata dai segmenti D e E, l'esistenza di questa molteplicità deve avere una causa. Solo che si tratta di una causa estrinseca, dato che non incide minimamente sull'essenza

singolare che i diversi segmenti esemplificano. Vale cioè in questo caso esattamente il principio che Spinoza fa valere nel caso dei venti uomini: se in natura si danno venti uomini, la ragione del fatto che sono proprio venti non è deducibile dalla proprietà (la natura umana, nella fattispecie) che essi esemplificano, né incide su quella proprietà mettendola, per così dire, in variazione. Allo stesso modo, che esistano venti segmenti che esemplificano la proprietà dei segmenti D e E è un fattore del tutto estrinseco, che va dunque spiegato facendo riferimento all'ordine della natura in generale, e che non cambia nulla rispetto all'essenza singolare "incarnata" in ogni segmento.

Tutta la questione sta nell'intendere il fatto che quando Spinoza parla dell'essenza delle cose singolari (e della loro conoscenza), non si riferisce all'essenza di individui il cui numero e le cui denominazioni estrinseche sono determinati dall'ordine dell'intera natura, perché se per conoscere l'essenza di una cosa singolare dovessimo conoscere l'intero ordine delle cause, come spiega il TIE, non ne avremmo mai *alcuna* conoscenza; ma si riferisce proprio e solo all'essenza della cosa in quanto proprietà singolare, cioè all'essenza singolare ugualmente esemplificata da ognuno degli individui esistenti o non esistenti.

Questo spiega, del resto, che Spinoza possa affermare «*sentimus, experimurque, nos aeternos esse* (sentiamo e sperimentiamo di essere eterni)» (EVp23sc): dato che noi stessi, in quanto siamo una *res singularis*, siamo anche un'essenza eternamente compresa in Dio. E spiega anche la ragione per cui si può dire che, della nostra mente, «*aliquid remanet, quod aeternum est* (rimane qualcosa che è eterno)» (EVp23), ovvero la ragione per cui Spinoza può concludere il suo cammino affermando che quante più cose la mente conosce con il secondo e il terzo genere di conoscenza, cioè quante più proprietà comuni e singolari è in grado di cogliere, «*eo major ejus pars illaesa manet* (tanto maggiore è la parte di essa che rimane illesa)» (EVp 38dem).

Bibliografia

Le opere di Spinoza vengono citate con le seguenti abbreviazioni:

TIE: *Tractatus de intellectus emendatione*, in: *Spinoza opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925, vol. 2; tr. it. di F. Mignini, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in: *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007.

CM: *Cogitata metaphysica*, in *Spinoza opera*, cit., vol. 1; tr. it. di F. Mignini, *Riflessioni metafisiche*, in: *Opere*, cit.

TTP: *Tractatus theologico-politicus*, in: *Spinoza opera*, cit., vol. 3; tr. it. di O. Proietti, *Trattato teologico-politico*, in: *Opere*, cit.

E: *Ethica*, in: *Spinoza opera*, cit., vol. 2; tr. it. di G. Durante, *Etica*, Vicenza, Neri Pozza, 2006.

La lettera sull'infinito viene citata con la numerazione dell'edizione Gebhardt (cit., vol. 4) (G) e con quella della traduzione di Mignini (M) in *Opere*, cit.

Balibar, E. [2002], *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli.

Brunschvicg, L. [1971][5], *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF.

Carraud, V. [2002], *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF.

Deleuze G. [1968], *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit.

Di Vona, P. [1960], *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia.

Gilson, E. [1948], *L'être et l'essence*, Paris, Vrin.

Godani, P. [2020], *Traits. Une métaphysique du singulier*, Paris, PUF.

Godani, P. [2021], *Il corpo e il cosmo. Per una archeologia della persona*, Vicenza, Neri Pozza.

Gueroult, M. [1974], *Spinoza II. L'âme,* Hildesheim, Georg Holms.

Haserot, F.S. [1950], Spinoza and the Status of Universals, in: *The Philosophical Review* 59 (4), 469-492.

Istvan, M.A. [2015], *Spinoza and the Problem of Universals*, Dissertation, Texas M&A University.

Jaquet, C. [2015], *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Garnier.

Melamed, Y.Y. [2013], *Spinoza's metaphysics: substance and thought*, Oxford, Oxford University Press.

Montag, W. [1999], *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries,* London, Verso.

Morfino, V. [2002], *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED.

Morfino, V. [2016], Essenza e relazione, in: F. Toto, A. Sangiacomo (a cura di), *Essentia actuosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis.

Pollock, F. [1966], *Spinoza: His Life and Philosophy*, New York, American Scholar Publications.

Powell, E.E. [1906], *Spinoza and Religion*, Chicago, Open Court.

Rensi, G. [1929], *Spinoza*, Roma, Formiggini (rist.: Guerini e A., Milano 1999).

Rice, L.C. [1994], Le nominalisme de Spinoza, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 24 (1), 19-32.

Rivaud, A. [1905], *Les notions d'essence e d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan.

Toto, F. [2014], *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'*Etica *di Spinoza*, Milano, Mimesis.

Zourabichvili, F. [2002], *Spinoza: une physique de la pensée*, Paris, PUF.

Spinoza on the Nature of Particular Things

Keywords

nominalism; individual essence; knowledge of the third kind; extrinsic denominations; singularity

Abstract

To consider Spinoza a nominalist is a commonplace widespread among scholars. Nevertheless, it is wrong. Not just because Spinoza is without a doubt a realist with regard to a certain sort of universal notions (attributes, for example), but also because the essences of finite modes (*res particulares* or *singulares*) are not reducible to *individual* essences. The thesis I would like to support in this paper is this: the essences of finite modes are neither general nor individual, but "singular".

Paolo Godani
Università di Macerata
E-mail: paolo.godani@unimc.it

Iacopo Chiaravalli

IL SOLE AL TRAMONTO: BRECHT NELLE TESI *SUL CONCETTO DI STORIA* DI BENJAMIN

Sommario: *1. Rinnegare Brecht?; 2. Citare e interrompere; 3. La ragione e l'involontario: linee programmatiche per un confronto.*

1. Rinnegare Brecht?[1]

L'ultimo appunto in nostro possesso esplicitamente dedicato da Walter Benjamin a Bertolt Brecht risale al 1939.[2] Il breve scritto contiene una revisione radicale di alcuni contenuti degli inediti *Commenti a poesie di Brecht*, concepiti durante la visita a Svendborg dell'estate del 1938 e redatti fra il marzo e il giugno del 1939.[3] A necessitare una rivisitazione è il commento[4] alla terza lirica del *Libro di lettura per gli abitanti delle città*, composta da Brecht nel 1926, la cui strofa finale recita:

[1] In conformità alle usuali abbreviazioni in uso nella letteratura sui due autori presi in esame, Benjamin 1972-1989 sarà d'ora in avanti indicato con la sigla GS, seguita dal numero del volume, del tomo e della pagina. La relativa traduzione, cioè Benjamin 2000-2014, sarà invece indicata dalla sigla OC, seguita dal numero del volume e della pagina. Le opere di Brecht sono invece citate secondo Brecht 1988-2000, la cui sigla sarà GA, seguita dal numero del volume e della pagina. Mancando un'edizione italiana completa, le traduzioni corrispondenti sono indicate di volta in volta secondo i riferimenti elencati nella bibliografia.

[2] Sulle circostanze della stesura si veda GS VI, 817-818.

[3] Cfr. GS II 3, 1388.

[4] Si ricordi che il "commento" è una categoria tecnica in Benjamin, cfr. *Commenti a poesie di Brecht* in GS II 2, 539 / OC VII, 270: «È noto che un commento è una cosa diversa da un apprezzamento valutativo, il quale mira a distribuire le luci e le ombre. Il commento parte dal presupposto della classicità dei suoi testi e quindi, in qualche modo, da un pregiudizio. Inoltre si differenzia dalla valutazione per il fatto che concerne esclusivamente la bellezza e il contenuto positivo del testo a cui si applica». Su Benjamin interprete della lirica brechtiana rimane ottimo Cases 1965. Per una

Le città possono cambiare
ma tu non ti puoi cambiare.
Alle pietre vogliamo dire parole suadenti
ma te, vogliamo ucciderti,
tu non devi vivere.
Per quante bugie dobbiamo credere:
tu non hai il diritto di essere vissuto.
(Così parliamo ai nostri padri)[5]

Nei *Commenti* Benjamin aveva interpretato la lirica come una descrizione anticipata delle pratiche che il nazismo avrebbe messo in atto nei confronti della popolazione ebraica.[6] In questo senso, la prassi nazista risulta essere una parodia rispetto all'atteggiamento che i gruppi subalterni dovrebbero mantenere rispetto a quelli dominanti, laddove: «L'atteggiamento verso gli ebrei suscitato artificialmente dai governanti è appunto quello che sarebbe naturale da parte della classe degli oppressi nei confronti dei governanti».[7]

Nell'appunto di pochi mesi dopo, l'atteggiamento nei confronti di Brecht è invece molto diverso. Il sadismo della violenza nazista viene equiparato ai metodi della GPU – la polizia politica sovietica – e Brecht non sfugge all'accusa di connivenza con l'«equivoca cricca espressionista che si raduna attorno ad Arnolt Bronnen», divenuto intanto un militante del partito di Hitler.[8] La chiusa è inappellabile: «Il mio commento, in ogni caso, nella forma che gli ho dato, è una contraffazione bella e buona; un occultamento della colpa che Brecht ha condiviso con lo sviluppo ipotizzato».[9]

---

contestualizzazione del commentario a Brecht nella tarda produzione benjaminiana cfr. Tiedemann 1983.

[5] GA 11, 159 / Brecht 1991, 413-415. Per una contestualizzazione generale della lirica brechtiana si vedano De Angelis 1971, 205-220 e Thomson 1994.

[6] Nell'articolare il rapporto fra generazioni nel suo commento, è molto probabile che Benjamin avesse in mente la decima scena di *Miseria e terrore del Terzo Reich*, *pièce* a cui aveva dedicato il saggio *Il paese in cui non si può nominare il proletariato* uscito su *Die neue Weltbühne* nel giugno del 1938 e di cui possedeva copia della stesura integrale. Cfr. le notizie in OC VII, p. 532.

[7] GS II 2, 558 / OC VII, 285.

[8] GS VI, 540 / OC VII, 467.

[9] Ibidem.

Siamo di fronte a un documento importante che, almeno in prima battuta, sembra delineare in modo chiaro il profilo dell'ultima fase dell'intenso rapporto personale e intellettuale che i due avevano allacciato a partire dal maggio 1929. Benjamin non rivede solo la posizione di Brecht, bensì mette sotto accusa il suo stesso atteggiamento nei confronti dell'opera dell'amico. La connivenza brechtiana diventa il suo stesso fiancheggiamento di una prassi politica divenuta ormai inaccettabile.[10] Pare così realizzato quel tramonto del «sole di Brecht in acque esotiche» che Adorno aveva preconizzato e sperato,[11] foraggiando al contempo quell'interpretazione che vedrebbe Benjamin ravvedersi *in extremis* rispetto a quelle che erano state le sue posizioni di metà anni '30, contenute in testi quali *L'autore come produttore* o le diverse stesure de *L'opera d'arte nell'età della sua riproducibilità tecnica*.[12] Testi su cui Brecht avrebbe avuto un influsso «funesto, talvolta persino catastrofico».[13]

Se non è questo il luogo per una revisione complessiva dei diversi giudizi pronunciati sul ruolo brechtiano nelle trasformazioni (più o meno reali) del pensiero benjaminiano,[14] vale però la pena far notare come, in realtà, Brecht non sentisse i testi appena citati come particolarmente vicini.[15] Famoso è un appunto di diario del 25 luglio 1938 in cui il concetto di aura viene investito da una critica feroce.[16] Così come *L'autore come*

---

[10] Per lo sfondo biografico da cui emergono queste considerazioni cfr. Eiland & Jennings 2016.

[11] Adorno, Benjamin 1994, 175 (trad. it. mia).

[12] Per un'accurata ricostruzione filologica delle diverse versioni del saggio sull'opera d'arte cfr. Montanelli 2012.

[13] Scholem 2007, 97. A sottolineare l'ingerenza negativa di Brecht sulla produzione benjaminiana degli anni '30 è anche Schiavoni 1980.

[14] Compito, per altro, egregiamente ed esaustivamente svolto da Wizisla 2004. Per una discussione più ampia rispetto a quanto qui possibile del dibattito estetico in cui Benjamin e Brecht vanno inseriti cfr. Masini 1977 e Lunn 1982.

[15] Nonostante i lapidari giudizi brechtiani, è su questi testi che si è concentrata, a ragione, la maggior parte della letteratura sullo scambio con Benjamin, fra cui si vedano Mayer 1972, Lindner 1972, Fernández Gijón 1986, Schöttker 1992, Zazzali 2013 e Didi-Huberman 2018.

[16] GA 26, 315 / Brecht 1976, I 14: «Negli ultimi tempi essa [l'aura] sembra che si stia dissolvendo, così come succede all'elemento cultuale. B[enjamin] l'ha scoperto analizzando il cinema in cui l'aura si dissolve in conseguenza della riproducibilità

produttore fu al centro di un'accesa discussione nel luglio del 1934.[17] Paradossalmente, a ricevere un'accoglienza più calda fu un altro scritto benjaminiano che Brecht lesse solo dopo la morte dell'amico e di cui ci ha lasciato un'intensa testimonianza:

> Leggo l'ultimo lavoro che ha mandato all'Istituto di sociologia. […] Il breve saggio si occupa della ricerca storica e può darsi che sia stato scritto dopo la lettura del mio CESARE (che su B[enjamin] non aveva fatto una grande impressione quando lo lesse a Svendborg). B[enjamin] si rivolge contro i concetti di storia come svolgimento, di progresso come vigorosa intrapresa di menti riposate, di lavoro come fonte della morale e di classe operaia come protegés della tecnica ecc. Irride la frase, che si sente spesso ripetere, secondo la quale c'è da meravigliarsi del fatto che una cosa come il fascismo abbia potuto fare la sua comparsa «ancora in questo secolo» (come se esso non fosse il frutto di tutti i secoli). – Insomma il breve lavoro è chiaro e chiarificatore (nonostante tutte le sue metafore e il suo giudaismo) e si pensa con orrore a quanto sia scarso il numero di coloro che sono pronti almeno a fraintendere una cosa del genere.[18]

Brecht si sbaglia. La lettura de *Gli affari del signor Giulio Cesare* non c'entra con la stesura di *Sul concetto di storia*[19] che invece va ricondotta al contesto più ampio del lavoro prima alla *Passagenarbeit*

---

delle opere d'arte. Tutto è mistica in questo atteggiamento contrario alla mistica. Tale è la forma in cui viene costretta ad adattarsi la concezione materialistica della storia! È piuttosto raccapricciante».

[17] GS VI, 523 / OC VI, 178: «La teoria che esso [il saggio *L'autore come produttore*] sviluppa, e secondo cui un criterio decisivo della funzione rivoluzionaria della letteratura risiede nella misura dei progressi tecnici che portano a una trasformazione delle funzioni artistiche e quindi dei mezzi di produzione spirituali, Brecht è disposto ad accettarla per un solo tipo di scrittore – quello dello scrittore che appartiene alla grande borghesia, nel quale egli include anche se stesso». A partire da questo appunto benjaminiano De Angelis ha sviluppato la sua interpretazione brechtiana (per cui si veda De Angelis 1971) contestata, proprio sull'uso della categoria di "autore grande borghese", da Fortini 1973.

[18] GA 27, 12 / Brecht 1976, I 292.

[19] Cfr. su questo le acute analisi di Buono 1972, 17-46, che poi però eccede nell'attribuire meriti a Benjamin sulle posizioni teoriche di Brecht.

e poi al *Baudelaire-Buch*.[20] Ciò non toglie che il favorevole giudizio brechtiano sull'enigmatico lavoro del 1940 ci deve mettere in guardia dal considerarlo un congedo. Anzi, come avremo modo di vedere, le tesi *Sul concetto di storia* sfruttano concetti e strumenti derivanti dalla produzione di Brecht in alcuni dei loro punti nevralgici.

2. Citare e interrompere

Brecht è uno degli autori esplicitamente menzionati all'interno delle tesi *Sul concetto di storia*. La Tesi VII si apre infatti citando uno dei *songs* dell'*Opera da tre soldi*: «Considerate la tenebra e il grande silenzio / in questa valle di grida e strazio».[21] Un simile esergo fa da anticamera a un testo interamente dedicato a eradicare il pregiudizio centrale che, dal punto di vista di Benjamin, costituisce il nocciolo duro della conoscenza storica tradizionale: l'*Einfühlung*, l'«immedesimazione emotiva». In altri termini, scopo della Tesi VII è inserire all'interno della nuova gnoseologia storica benjaminiana la feroce critica che il teatro epico aveva a sua volta rivolto all'immedesimazione come meccanismo strutturale del funzionamento del teatro tradizionale.

Se questo è sicuramente il debito più evidente che *Sul concetto di storia* sembra contrarre con la teoria del teatro epico, va notato come la critica all'*Einfühlung* fosse già presente sia nel saggio su *Le Affinità elettive di Goethe* sia nella *Premessa gnoseologica* a *L'origine del dramma barocco tedesco*.[22] È, anzi, proprio su questa preesistente base comune che Benjamin potrà avvertire un'affinità fra le operazioni di contestazione estetica della sua prima produzione e il teatro epico brechtiano, il confronto con il quale imprime ai motivi precedenti una torsione inedita. Nella Tesi VII la critica all'immedesimazione ha infatti il compito di spezzare il circolo fra ricostruzione del passato e riproposizione di un modello storico dettato dall'identificazione degli

[20] Sul contesto della *Passagenarbeit* si veda Frisby 1985.
[21] GS I 2, 696 / OC VII, 485.
[22] Cfr. GS I 1, 163 / OC I, 556 e GS I 1, 234 / OC II, 93-94. Su questo si veda Desideri 1980.

intellettuali con i ceti da cui dipende la loro sopravvivenza.[23] Il suo risultato immediato è quindi il riposizionamento di chi scrive storia all'interno dell'intero societario attraverso la tematizzazione della solidarietà fra gli interessi della cultura e quelli dei gruppi subalterni. È l'alba della possibilità di una conoscenza storica diversa e autentica, proprio perché basata sul riconoscimento di quello che è il suo effettivo soggetto cognitivo:

> La storia, in senso rigoroso, è dunque un'immagine che viene dalla rammemorazione involontaria, un'immagine che si impone improvvisamente al soggetto della storia nell'attimo del pericolo. La legittimazione dello storico dipende dalla sua netta consapevolezza della crisi in cui, di volta in volta, è entrato il soggetto della storia. Questo soggetto non è per nulla un soggetto trascendentale, bensì la classe oppressa che lotta, nella sua situazione più esposta. Solo per questa classe si dà conoscenza storica, e per lei unicamente nell'attimo storico.[24]

Ciò consente al *Geschichtschreiber* di portare a emergere quella tradizione degli oppressi rimasta sempre sottotraccia. Operazione che coincide, almeno parzialmente, con quello che secondo Brecht è uno dei principali prodotti dell'effetto di straniamento: la storicizzazione, cioè la presentazione di una situazione come esito specifico e contingente del decorso storico. La storia cessa così di essere lo sviluppo di un'unica umanità per venire frastagliata nell'avvicendarsi di diversi conflitti sociali che stanno alla base di tutto ciò che chiamiamo 'cultura'. Se questo è vero, allora Brecht risulta determinante per il modo in cui Benjamin tematizza il rapporto con il passato. Ne abbiamo conferma nella Tesi III:

> Il cronista che racconta gli avvenimenti, senza distinguere tra grandi e piccoli, tiene conto della verità che per la storia nulla di ciò che è avvenuto dev'essere mai dato per perso. Certo, solo a

[23] Cfr. W. Benjamin, *Sull'attuale posizione sociale dello scrittore francese*, in GS II 2, 783 / OC VI, 10: «Il tramonto dei liberi intellettuali è economicamente condizionato, in modo se non esclusivo, peraltro decisivo».
[24] GS I 3, 1243 / OC VII, pp. 507-508.

> una umanità redenta tocca in eredità piena il suo passato. Il che vuol dire: solo a un'umanità redenta il passato è divenuto citabile in ciascuno dei suoi momenti. Ognuno dei suoi attimi vissuti diventa una «citation à l'ordre du jour» - giorno che è appunto il giorno del giudizio.[25]

Il contesto – con la sua forte impronta teologica e la rivalutazione della cronachistica medievale – potrebbe non darlo a vedere, ma anche questo testo è intessuto di riferimenti brechtiani. Come è stato rilevato,[26] il riferimento alla cronaca è molto probabilmente una ripresa dell'utilizzo che ne aveva fatto Brecht nel *Libro di devozioni domestiche* e nelle *Poesie di Svendborg* – entrambi testi ben noti a Benjamin.[27] È quindi, con grande probabilità, attraverso Brecht che Benjamin può recuperare la cronaca come quell'atteggiamento che si prende carico della totalità del passato, indistintamente, senza fare selezioni.[28] Può così esservi intravista una prefigurazione della vera storia universale che l'umanità potrà scrivere solo nel giorno della piena attuazione di quelle potenzialità ancora chiuse nel suo passato. La dismissione dell'*Universalgeschichte* dello storicismo non significa, infatti, abbandonare l'idea che si possano dare una pacificazione e una riconciliazione con il passato. È invece necessario osservare nella proliferazione delle diverse storie, legate alla molteplicità dei gruppi sociali, la tensione all'unificazione complessiva e al superamento della situazione di dispersione. Non a caso: «La molteplicità delle «storie» è strettamente affine, se non identica, alla molteplicità delle lingue. La storia universale nel suo senso odierno è sempre solo una sorta di esperanto. (Essa esprime la speranza del genere umano, esattamente come lo fa il nome di quella lingua universale)».[29]

Se per Benjamin è solo nella condizione di piena attuazione delle virtualità passate che si darà la possibilità di un'assunzione totale della propria eredità, da ciò segue il problema di come sia possibile un diverso rapporto con la tradizione. Se prassi e produzione culturale sono sempre

[25] GS I 2, 694 / VII, p. 484.
[26] Cfr. Phelan 2000.
[27] Cfr. GS II 2, 540 / OC VII, 271: «L'atteggiamento asociale del *Libro di devozioni domestiche* diventa nelle *Poesie di Svendborg* un atteggiamento sociale».
[28] Si concentra sulla figura del cronista soprattutto Gentili 2019.
[29] GS I 3, 1235 / OC VII, p. 500.

state anche un prodotto dell'asservimento e del dominio, la questione di che tipo di relazione un'umanità liberata potrà intrattenere con ciò che l'ha preceduta è inevitabile. Ad articolare questo nesso è, nella Tesi III, proprio la possibilità della citazione, cioè l'essere *zitierbar*, citabile, di ogni momento storico precedente. Il senso di una simile affermazione non è immediatamente perspicuo. Non lo è perché esso non ha la sua illustrazione specifica nel contesto delle Tesi, ma si tratta di una ripresa del concetto di citazione così come Benjamin lo aveva articolato nelle sue analisi del teatro epico.

Prendiamo la seconda versione del saggio *Che cos'è il teatro epico?*, scritta nel 1939 e pubblicata su *Maß und Wert* nello stesso anno. Con grande acume, Benjamin mostra come la dismissione della trama e l'interruzione dell'accadimento scenico consentano l'isolamento delle azioni svolte dagli attori e dalle attrici. In tal modo, i loro gesti possono venire astratti dal loro contesto originario e ripresi in situazioni diverse. Il gesto cessa così d'essere un semplice medio attraverso cui trasmettere lo stato d'animo del personaggio, in cui attore, attrice e pubblico dovrebbero fondersi. Al contrario, è l'azione stessa a divenire oggetto di rappresentazione consentendo una sua riproduzione straniata. Più che i grandi classici del teatro epico di metà anni '20, Benjamin ha qui in mente il *Lehrstück*.[30] È infatti all'interno del dramma didattico che gli strumenti, usati ancora in modo «gastronomico»[31] in opere come *Ascesa e rovina della città di Mahagonny* o *L'opera da tre soldi*, emergono nella loro piena chiarezza. Infatti: «[…] nella *Linea di condotta* viene portato davanti al tribunale del Partito non soltanto il rapporto dei comunisti ma anche, attraverso la loro recitazione, una serie di gesti del compagno contro cui sono intervenuti».[32] In questo caso l'intera rappresentazione è una *reportatio* di azioni e gesti già messi in atto precedentemente. In uno sdoppiamento consentito dal livello meta-teatrale, Brecht riesce a inscenare non tanto i gesti mostrati quanto il *venir mostrati* dei gesti.

[30] Per la distinzione fra teatro epico e dramma didattico cfr. Chiarini 1959.
[31] Cfr. GA 24, 76 / Brecht 1963, I 573: «Perché *Mahagonny* è un'opera? La sua intenzione fondamentale è quella dell'opera, cioè gastronomica. È vero che *Mahagonny* affronta il suo oggetto con intenzione di godimento? Così è. È vero che *Mahagonny* è emozionante? È emozionante. Poiché *Mahagonny* è un divertimento».
[32] GS II 2, 536 / OC VII, p. 356.

La linea di condotta è il dramma in cui è la stessa citabilità – cioè la possibilità di estrapolare la gestualità dal suo contesto originario per inserirla in un nuovo processo che ne muti radicalmente il senso, ponendola come oggetto di riflessione – a venire inscenata.[33]

Attraverso la prassi scenica brechtiana emerge l'idea che la citazione possa non essere una semplice ripetizione di ciò che è stato. Essa libera il passato dalla necessità di conformarsi a un archetipo originario e si propone come continua produzione del nuovo. Essa consente così la riarticolazione nel «giorno del giudizio» del materiale della storia in un contesto di ricapitolazione che non è però una semplice riproposizione.[34] Se la citazione brechtiana è gestualità liberata dalle sue condizioni di partenza, allora la storia citata è una storia i cui contenuti sono liberi dalla coazione del dominio.

Benjamin articola una dialettica utopica fra passato e presente dove a essere essenziale è l'idea della riproducibilità dell'eredità. In questo caso, il concetto di riproducibilità va inteso esattamente nel senso che ha nelle diverse versioni del *Kunstwerk-Essay*, cioè come continua produzione emancipata dalla dialettica mitica che innerva il rapporto fra copia e modello.[35] La storia davvero universale è allora una storia finalmente riproducibile nella misura in cui non si configura come l'eterno ritorno dell'identico, bensì come la possibilità di produrre, a partire dai materiali del passato, il nuovo.

Le tecniche brechtiane non fungono solo da prefigurazione del rapporto con la tradizione liberata, ma – proprio in quanto tale – vengono utilizzate per affrettarne l'avvento attraverso un loro impiego come motore di una corretta cognizione storica. A risultare centrale è qui l'interruzione, che Benjamin riprende nella Tesi XVII «per far saltare fuori una certa vita dalla sua epoca, una certa opera dal corpus delle opere di un autore».[36] Ciò facendo, Benjamin è in grado di riarticolare materialisticamente quello che era l'obiettivo primario della *Premessa*

[33] Sul retroterra storico alla base della teoria del gesto in Brecht e Benjamin cfr. Doherty 2000.

[34] Un'ottima lettura del ruolo della ripetizione nel pensiero di Benjamin si può trovare in Montanelli 2017.

[35] Si veda su questo Montanelli 2016.

[36] GS I 2, 703 / OC VII, 492.

gnoseologica all'*Origine del dramma barocco tedesco*, cioè la possibilità della conoscenza della generalità nel fenomeno particolare.[37]

Emerge così il fondamentale ruolo di Brecht nell'edificazione della concezione benjaminiana dell'oggetto storico come «costellazione satura di tensioni»,[38] cioè nella tematizzazione dell'immagine dialettica. Ciò però coincide, paradossalmente, con uno dei maggiori fraintendimenti da parte di Benjamin del funzionamento del teatro epico, ovvero la centralità assegnata al concetto di interruzione. Se è infatti vero che per «il teatro epico è […] di primaria importanza l'interruzione dell'azione»,[39] risulta invece fuorviante quanto Benjamin ne ricava nella prima versione di *Che cos'è il teatro epico?*:

> La dialettica cui il teatro epico mira non dipende tuttavia da una successione scenica nel tempo; si manifesta semmai già negli elementi gestuali che sono alla base di ogni successione temporale e che si possono solo impropriamente definire elementi, perché non sono altro che questa successione stessa. Comportamento immanentemente dialettico è ciò che fulmineamente si rivela nella situazione in quanto riproduzione di atteggiamenti, azioni e parole umane. La situazione che il teatro epico scopre è la dialettica in fase statica. Perché, come in Hegel, il trascorrere del tempo non è la madre della dialettica, ma solo l'elemento in cui si rivela, nel teatro epico la madre della dialettica non è lo svolgimento contraddittorio delle dichiarazioni o dei comportamenti, ma il gesto in sé.[40]

Continuando il paragone allestito da Benjamin, possiamo sicuramente concedergli che in Hegel non è il tempo a generare il movimento dialettico. Questo però non comporta una contrazione della totalità dialettica nella puntualità dei suoi momenti, bensì la ricomprensione della serialità temporale all'interno delle diverse e molteplici forme attraverso cui si struttura l'intero. In altri termini, Benjamin mette da parte la centralità ricoperta in Brecht dall'illustrazione del mutamento,

[37] Si veda su questo Pezzella 1982.
[38] GS I 2, 703 / OC VII, 492.
[39] GS II 2, 521 / OC IV, p. 361.
[40] GS II 2, 530 / OC IV, 369.

che avviene anche e soprattutto grazie alla reciproca relazione critica fra i diversi quadri che compongono lo svolgimento delle rappresentazioni.[41] Il motivo è ovvio a pensarci bene. L'idea brechtiana del mutamento presuppone ancora quella categoria di sviluppo che *Sul concetto di storia* sta andando a smantellare alla radice, così come una fiducia nella capacità della razionalità di tenere insieme i diversi frammenti della realtà riconnettendoli l'uno con l'altro. Proprio come in Hegel, anche in Brecht la contraddittorietà crea e, al contempo, presuppone l'unità dell'intero, dove in Benjamin, invece, la totalità è presente soltanto come sua mancanza nel particolare e nel peculiare stato di conflitto interno al fenomeno storico che il suo continuo rimando al piano teologico espone allo sguardo materialistico.

3. La ragione e l'involontario: linee programmatiche per un confronto

Il confronto fra Brecht e Benjamin è spesso stato ridotto alla questione (oziosa sia storicamente che concettualmente) concernente l'effettiva adesione di quest'ultimo al materialismo dialettico, nonché la particolare configurazione che tale adesione avrebbe assunto.[42] La collaborazione con Brecht andrebbe infatti a spiegare quell'«ingenuità che a volte lo indusse a simpatizzare con tendenze di politica di potenza», teoricamente derivata da un presunto «stretto contatto con l'immediato materiale».[43] La questione è invece diversa. Il confronto di Benjamin con l'arte brechtiana è infatti stato uno dei laboratori concettuali più importanti

[41] Cfr. GA 22.2. 311 / Brecht 1975, I 213: «I maestri mostrano le cose mostrandone il mutamento. La miseria diventa visibile sotto forma di decadenza o di arretratezza. In un ambiente miserevole, un avanzo – o il presentarsi – di qualcosa di buono mostra la miseria. Le differenze fra i vari quadri devono venir studiate e messe in evidenza con cura. Se si sommerge un campo sotto masse di sabbia, fra il quadro senza sabbia e quello senza campo dovrebbe esserci un quadro in cui un albero emerga ancora dalla sabbia».

[42] Vale sempre comunque la pena di rimandare a Spagnoletti 1974 per chiarificare questo punto.

[43] Adorno 2018, 224-225. Sulla categoria di mediazione nel dibattito fra Benjamin e Adorno cfr. Agamben 2001. Per un'ottima ricostruzione del ruolo di Benjamin nell'evoluzione intellettuale di Adorno si veda Buck-Morss 1977.

non solo per la sua riflessione politica, ma soprattutto estetica e teoretica. Perciò non possiamo non sottoscrivere l'idea per cui, a partire dal 1929: «ogni considerazione degli scritti benjaminiani […], che prescinda dal rapporto con Brecht, è destinata a rimanere infeconda».[44] Dire questo, però, non significa appiattire Benjamin su Brecht. Benjamin legge infatti il teatro epico e, più in generale, la produzione letteraria brechtiana all'insegna di specifici problemi teorici che comportano una loro radicale rifunzionalizzazione. Nell'appropriazione benjaminiana è attiva quella «fusione e rinnovamento delle forme»[45] culturali che rappresentano la cifra della ristrutturazione delle tecniche intellettuali nell'età della loro mercificazione.

Un confronto capace di andare alla radice dei problemi dovrà allora muoversi su un altro terreno. È Benjamin a fornirci un indizio sulla direzione da seguire, quando nella prima versione di *Che cos'è il teatro epico?* riconosce che: «Le forme del teatro epico corrispondono alle nuove forme tecniche, al cinematografo come alla radio. È sulla cresta dell'onda della tecnica. […] Per principio, non esiste in lui arrivare in ritardo».[46] A ciò corrisponde l'idea brechtiana in base a cui solo il teatro epico è un teatro effettivamente adeguato alla contemporaneità. È infatti dalla consapevolezza che «chi vuole sottrarsi alle dure esigenze di un'epoca impaziente»[47] non potrà che soccombere a essa che derivano i primi sforzi per edificare una scena il più possibile libera dai presupposti del teatro naturalistico.[48] Il suo pubblico è quello «dell'era scientifica»[49] per cui le forme del vecchio teatro sono già divenute opache e incomprensibili. È proprio tale consapevolezza a fare del teatro epico, agli occhi di Benjamin, uno degli esperimenti più riusciti di confronto con le radicali trasformazioni antropologiche e sociali dell'epoca. Brecht può quindi rappresentare un modello di corretta strategia intellettuale il cui senso ultimo è racchiuso dalla massima appuntata in uno dei diari

[44] Desideri 1980, 200.
[45] GS II 2, 687 / OC VI, p. 46.
[46] GS II 2, 524 / OC IV, 364.
[47] GA 21, 182 / Brecht 1975, I 48.
[48] Sul rapporto fra Brecht e il teatro del XIX secolo è d'obbligo il rimando a Szondi 2000.
[49] GA 21, 279 / Brecht 1975, I 87.

benjaminiani: «Non riallacciarsi alle buone vecchie cose, ma alle cattive cose nuove».[50]

Se visto in questa prospettiva, il rapporto fra Brecht e Benjamin deve essere inserito sullo sfondo più vasto della riflessione sulla modernizzazione[51] sociale propria della cultura della Repubblica di Weimar,[52] il cui fulcro può essere riassunto nella condizione per cui: «La razionalità non è più una guida o una luce dall'alto, ma una tecnica infallibile; la condizione che la determina e la giustifica è la constatazione della crisi, ch'è anzitutto la crisi del sentimento: di qui il continuo trapasso dal puro razionalismo al puro pragmatismo, la sostanziale identità di processo artistico e processo critico, di attività creativa e attività didattica».[53]

Meglio non si potrebbe riassumere il problema che sia Brecht che Benjamin si trovano a fronteggiare – che è poi la questione più complessiva del ripensamento del nesso moderno fra ragione e tecnologia che ritroviamo da Weber a Husserl, da Heidegger a Horkheimer e Schmitt. A partire da questo comune orizzonte la soluzione brechtiana sarà quella di edificare un teatro che risani la spaccatura fra emozionalità e ragione. Nella misura in cui per Brecht il sapere è l'esito di una pulsione desiderativa,[54] la sua critica all'immedesimazione e al teatro tradizionale sono il modo attraverso cui ricomporre sinteticamente la totalità delle funzioni emotive dell'essere umano, senza atrofizzarlo su quelle richieste dall'organizzazione della riproduzione sociale. L'effetto di straniamento lavora allora per generare la razionalità a partire da

[50] GS VI, 539 / OC VII, p. 100 (trad. it modificata).

[51] Per l'uso della categoria di modernizzazione nell'analisi dei processi sociali e politici del periodo weimariano cfr. Peukert 2020.

[52] All'interno della vastissima letteratura su Weimar si vedano almeno Rusconi 1977 e Weitz 2019. Per inquadrarne le linee culturali generali sono fondamentali Gay 2002 e Lewis 1977.

[53] Argan 1951, 12.

[54] Cfr. GA 24, 242 / Brecht 1963, II 1530: «L'impulso scientifico, che è un fenomeno sociale, non meno voluttuoso e tirannico dell'impulso sessuale, porta Galileo su un terreno pericolosissimo e lo spinge in un doloroso conflitto con il suo violento desiderio di altri piaceri». Sul rapporto fra erotismo e conoscenza si veda quanto notato in Völker 1978.

un'emozionalità in via di emancipazione.[55] Suo obiettivo, però, non è una ragione sistematica e capace di produrre risposte valide a prescindere. Nulla è eterno nell'universo di Brecht. La razionalità brechtiana è invece essenzialmente situata e quindi scettica, nella misura in cui la sua funzione principale è di mettere in dubbio le forme assunte dalle diverse modalità di organizzazione dell'esistenza umana. Una razionalità la cui epigrafe è incarnata dalla battuta conclusiva di Andrea nella *Vita di Galileo*: «Ne sappiamo troppo poco, Giuseppe, troppo poco. Davvero: siamo appena al principio».[56]

Mentre Brecht – insieme a Lukács, Gropius, Mann e Adorno, solo per citare i più celebri – si mantiene sempre «in quella schiera di intellettuali che si sono adoperati a risolvere razionalisticamente i conflitti di classe»,[57] la soluzione benjaminiana si pone a monte della distinzione fra ragione e sentimento. È questo che consente a Benjamin di sfruttare, da un lato, tutta la potenza illuministica della metaforica del risveglio così come la troviamo nella *Passagenarbeit* e, dall'altro, di ristrutturare l'ambito gnoseologico a partire da quella che è una vera e propria materializzazione sociale delle strutture di funzionamento dell'inconscio individuale. Il senso emancipatorio della conoscenza non va perduto, così come non sfuma la sua opposizione alla coazione violenta del mito. Ciò che muta è in realtà il frutto della presa d'atto che le stesse strutture cognitive della soggettività sono state trasformate dal loro nuovo contesto storico-sociale, costringendo così a utilizzare tutto il potenziale delle nuove forme artistiche, letterarie e filosofiche per rielaborare la tecnica interna della nostra comprensione del mondo. È questo che fa in modo, ad esempio, che la *mémoire involontaire* di Proust si possa trasformare nel «ricordo involontario dell'umanità redenta».[58] Quello che nella *Recherche* è il dramma della contingenza

[55] Cfr. GA 22.1, 500-501 / Brecht 1975, I 129: «Eppure, proprio la più razionale delle forme – il dramma didattico – consegue gli effetti più fortemente emozionali. Io stesso, di fronte a gran parte delle opere d'arte contemporanee, parlerei di decadenza dell'effetto emozionale dovuto a una sua separazione dalla ratio, e parlerei pure di un suo rinascimento dovuto al rafforzarsi della tendenza razionalistica. Ciò potrà stupire soltanto coloro i quali hanno una idea tutt'affatto convenzionale delle emozioni».
[56] GA 5, 109 / Brecht 1963, II 1523.
[57] Argan 1951, 13.
[58] GS I 3, 1233 / OC VII, 498.

dell'associazione[59] diviene in *Sul concetto di storia* la possibilità di legare una rammemorazione intesa come ricordo dell'inconscio collettivo alla condizione presente dei gruppi subalterni, cioè all'ora della conoscibilità. All'interno di un contesto in cui l'*Erfahrung* è ormai ridotta a un puro *Erlebnis* immediato, il recupero dell'esperienza storica avviene attraverso un lavorio interno a quelle medesime condizioni che hanno prodotto l'impoverimento esperienziale. Le strutture metodologiche del teatro epico vengono quindi tradotte sotto forma epistemica da Benjamin proprio perché rappresentano una delle possibilità di controllare i meccanismi di strutturazione e destrutturazione del corpo e della psiche umana messi in atto dalla riproduzione sociale, dando così modo di costruire una nuova modalità epistemica capace di sfruttare tutte le potenzialità di una soggettività collettiva in trasformazione. In sintesi, *Sul concetto di storia* ci mostra un Benjamin che è, grazie a Brecht, già al di là di Brecht.

Bibliografia

Fonti

Adorno, T.W. [2018], *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. S. Petrucciani, Torino, Einaudi.

Adorno, T.W., Benjamin, W. [1994], *Briefwechsel 1928 – 1940*, hrsg. von H. Lonitz, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Benjamin, W. [1972-1989], *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, voll. 7.

Benjamin, W. [2000-2014], *Opere complete*, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (eds.), E. Ganni, H. Riediger (ed. it.), Torino, Einaudi, voll. 9.

Benjamin, W. [1997], *Sul concetto di storia*, tr. it. G. Bonola, M. Ranchetti, Torino, Einaudi.

[59] Su questo cfr. *Su alcuni motivi in Baudelaire*, GS I 2, 610 / OC VII, 380. Su Proust e Benjamin cfr. Szondi 1978.

Brecht, B. [1963], *Teatro*, tr. it. E. Castellani, Torino, Edinaudi voll. 2.

Brecht, B. [1973], *Arbeitsjournal*, hrsg. von S. Brecht, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Brecht, B. [1975], *Scritti teatrali*, tr. it. E. Castellani, Torino, Einaudi, voll. 3.

Brecht, B. [1976], *Diario di lavoro*, W. Hecht (ed.), B. Zagari (trad. it.), Torino, Einaudi, voll. 2.

Brecht, B. [1988-2000], *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, hrsg. von W. Hecht, J. Knopf, W. Mittenzwei, K.-D. Müller, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Brecht, B. [1991], *Poesie*, tr. it. L. Forte, Torino, Einaudi, voll. 2.

Studi critici

Agamben, G. [2001], Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin, in: G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia,* Torino, Einaudi, 115-131.

Argan, C. [1951], *Walter Gropius e la Bauhaus*, Torino, Einaudi.

Buono, F. [1972], *Bertolt Brecht. La prosa dell'esilio*, Bari, De Donato.

Buck-Morss, S. [1977], *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frakfurt Institute*, New York, The Free Press.

Cases, C. [1965], »Der Pflaumenbaum«: Brecht, Benjamin e la natura, in: *Studi Germanici* 3, 211-237.

Chiarini, P. [1959], *Bertolt Brecht*, Roma/Bari, Laterza.

De Angelis, E. [1971], *Arte e ideologia grande borghese. Mann Musil Kafka Brecht*, Torino, Einaudi.

Desideri, F. [1980], *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Roma, Editori Riuniti.

Didi-Huberman, G. [2018], *Quando le immagini prendono posizione. L'occhio della storia I*, tr. it. F. Agnellini, Milano, Mimesis.

Doherty, B. [2000], Test and Gestus in Brecht and Benjamin, in: *MLN* 115, 442-481.

Eiland, H., Jennings, M.W. [2016], *Walter Benjamin. Una biografia critica*, tr. it. A. La Rocca, Torino, Einaudi.

Fernández Gijón, E. [1986], Walter Benjamin y Bertolt Brecht: las malas compañías, in: *Mientras Tanto* 27, 77-86.

Fortini, F. [1973], Bertolt Brecht Il romanzo da tre soldi, in: G. Baioni, G. Bevilacqua, C. Cases, C. Magris (eds.), *Il romanzo tedesco del Novecento. Dai «Buddenbrock» alle nuove forme sperimentali*, Torino, Einaudi, 301-314.

Frisby, D. [1985], *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge, Polity Press.

Gay, P. [2002], *La cultura di Weimar*, tr. it. M. Merci, R. Ioli, Bari, Dedalo.

Gentili, D. [2019], *Il tempo della storia. Le tesi* Sul concetto di storia *di Walter Benjamin*, Macerata, Quodlibet.

Lewis, B.I. [1977], *George Grosz. Arte e politica nella Repubblica di Weimar*, Milano, Edizioni di Comunità.

Lindner, B. [1972], Brecht, Benjamin, Adorno. Über Veränderungen der Kunstproduktion im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, in: H.L. Arnold (Hrsg.), *Bertolt Brecht*, Sonderband aus der Reihe: *Text und Kritik*, München, Boorberg Verlag, 14-36.

Löwy, M. [2004], *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi* Sul concetto di storia *di Walter Benjamin*, tr. it. M. Pezzella, Torino, Bollati Boringhieri.

Lunn, E. [1982], *Marxism and Modernism: an Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

Masini, F. [1977], *Brecht e Benjamin. Scienza della letteratura e ermeneutica materialista*, Bari, De Donato.

Mayer, P. [1972], Die Wahrheit ist konkret. Notizen zu Benjamin und Brecht, in: H.L. Arnold (Hrsg.), *Bertolt Brecht*, Sonderband aus der Reihe: *Text und Kritik*, München, Boorberg Verlag, 5-13.

Montanelli, M. [2012], Breve storia del saggio di Benjamin sull'opera

d'arte, in: W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'età della sua riproducibilità tecnica*, ed. F. Desideri, M. Montanelli, Roma, Donzelli, XLIV-LXXV.

Montanelli, M. [2016], Repetita: rito versus gioco, in: M. Montanelli, M. Palma (eds.), *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproducibilità dell'opera d'arte*, Macerata, Quodlibet, 37-57.

Montanelli, M. [2017], *Il principio ripetizione. Studio su Walter Benjamin*, Milano, Mimesis.

Peukert, D.J.K. [2020], *La Repubblica di Weimar. Anni di crisi della modernità classica*, tr. it. E. Grillo, Torino, Bollati Boringhieri.

Pezzella, M. [1982], *L'immagine dialettica: saggio su Benjamin*, Pisa, ETS.

Phelan, A. [2000], July Days in Skovsbostrand: Brecht, Benjamin and Antiquity, in: *German Life and Letters* 53, 373-385.

Rusconi, G.E. [1977], *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Torino, Einaudi.

Schiavoni, G. [1980], *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo, Sellerio.

Scholem, G. [2007], *Walter Benjamin e il suo angelo*, tr. it. M.T. Mandalari, Torino, Adelphi.

Schöttker, D. [1992], Reduktion und Montage. Benjamin, Brecht und die konstruktivistische Avantgarde, in: K. Garber, L. Rehm (eds.), *global benjamin*, München, Fink Verlag, 745-773.

Spagnoletti, G. [1974], Avanguardia e rivoluzione. Appunti sul marxismo benjaminiano, in: *Studi germanici* 12, 291-326.

Szondi, P. [1978], Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin, in: P. Szondi, *Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, Bd. II, 275-294.

Szondi, P. [2000], *Teoria del dramma moderno 1880 – 1950*, tr. it. C. Cases, Torino, Einaudi.

Thomson, P. [1994], Brecht's poetry, in: P. Thomson, G. Sacks (eds.), *The Cambridge Companion to Brecht*, Cambridge, Cambridge University Press, 201-217.

Tiedemann, R. [1983], Brecht, oder die Kunst in anderer Leute

Köpfe zu denken, in: R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Untersuchungen zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 42-73.

Völker, K. [1978], *Vita di Brecht*, tr. it. C. Vigliero Rigoli, Torino, Einaudi.

Weitz, E.D. [2019], *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, tr. it. P. Arlorio, Torino, Einaudi.

Wizisla, D. [2004], *Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Zazzali, P. [2013], The role of theatre in society: a comparative analysis of the socio-cultural theories of Brecht, Benjamin, and Adorno, in: *The European Legacy: Toward New Paradigms* 18, 685-697.

The Setting Sun: Brecht in Benjamin's *On the Concept of History*

Keywords

Walter Benjamin; Bertolt Brecht; history; citation; repetition

Abstract

The essay aims to show the importance of Brecht's theory of epic theatre for Benjamin's recasting of historical cognition in *On the Concept of History*. Brecht's influence on Benjamin is usually restricted to works such as *The Author as Producer* or *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility*. By contrast, I argue that Benjamin makes use of typical Brechtian elements in strategic conceptual passages of his challenging new version of the historical knowledge. This situation can be evidenced, e.g., in Thesis VII where Benjamin endorses Brecht's critics against the *Einfühlung* as the core of the traditional theatre. In addition, we find Brechtian references in other central passages. The most important one is Thesis III where Benjamin articulates Brecht's concept of citation as a way to rethink the relation between the present and the past. The citation of gesture in Brecht's theatre shows the possibility to break loose an element from its starting condition. In this sense, Brechtian citation could be taken as a model for a free relationship with the

tradition. In Brecht's strategy Benjamin discovers the elements for a new concept of history. The article ends by pointing out the structural difference between Benjamin and Brecht on the notion of interruption as source of the dialectical understanding of historical reality.

Iacopo Chiaravalli
Università di Pisa, Italy
E-mail: iacopo.chiaravalli@sns.it

ISSN 2284-2918