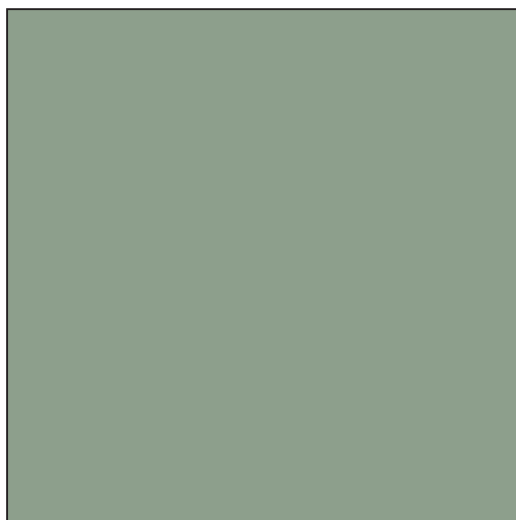


**per la storia
del pensiero
giuridico
moderno**

119

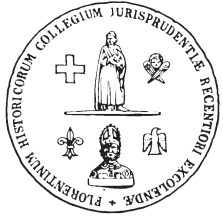


FRANCESCO SAVERIO NISIO

LUCIEN LÉVY-BRUHL

FILOSOFIA, SCIENZE SOCIALI,
GIUSTIZIA

UNIVERSITA' DI FIRENZE
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA



CENTRO DI STUDI

PER LA STORIA DEL PENSIERO
GIURIDICO MODERNO

BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI
diretta da PAOLO CAPPELLINI

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE
(50129) - piazza Indipendenza, 9

www.centropgm.unifi.it

VOLUME CENTODICIANNOVESIMO

UNIVERSITA' DI FIRENZE
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA



CENTRO DI STUDI
PER LA STORIA DEL PENSIERO
GIURIDICO MODERNO

BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI
diretta da PAOLO CAPPELLINI

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE
(50129) - piazza Indipendenza, 9

www.centropgm.unifi.it

VOLUME CENTODICIANNOVESIMO

FRANCESCO SAVERIO NISIO

LUCIEN LÉVY-BRUHL

Filosofia, scienze sociali, giustizia



GIUFFRÈ FRANCIS LEFEBVRE

ISBN 9788828807827

© Copyright Giuffrè Francis Lefebvre S.p.A. Milano - 2019
Via Busto Arsizio, 40 - 20151 MILANO - www.giuffrefrancislefebvre.it

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

Stampato da Galli Edizioni S.r.l. - Varese

A Jorge Mario Bergoglio
vescovo di Roma
Papa Francesco

Alla memoria di Lucien Lévy-Bruhl
sia essa benedetta *sub specie æterni*

« È ben possibile che l'avvenire ci riservi delle forti sorprese. È possibile che il principale titolo di gloria di Lévy-Bruhl — voglio dire, i suoi studi sulle funzioni mentali dei primitivi — divenga un giorno, malgrado quel che si è creduto di vedervi e malgrado l'autore medesimo, il punto di partenza per un'impresa filosofica che non abbia più nulla da condividere col pensiero di Comte, l'umanesimo razionalista, la scuola di Durkheim. »

BENJAMIN FONDANE

« Spinoza è davvero un grande autore ebreo, un grande autore cristiano, un grande laico ed un uomo veramente pio. »

JACQUELINE LAGRÉE

NOTA GENERALE AL VOLUME

Nel testo, in via di principio, nome e cognome delle persone citate vengono presentati insieme solo la prima volta, poi si cita solo per cognome.

Tutte le traduzioni e trascrizioni di testi inediti sono mie. Le traduzioni esistenti citate sono state confrontate ai testi originali e modificate se del caso.

I riferimenti etimologici sono tratti, con verifiche, principalmente dal *Vocabolario etimologico* di Pianigiani (1907, www.etimo.it); diversamente, se ne indica l'ulteriore fonte.

Negli indentati e nelle note, i rinvii a volumi e ad altri testi (articoli, capitoli di opere, recensioni, ecc.) contenuti nella *Bibliografia primaria* si effettuano segnalando: abbreviazione (per i volumi, per il cui elenco si veda *infra*, p. 673 ss.) o titolo (per altri testi), anno e — al fine di facilitarne la reperibilità nelle varie sezioni — numero romano e paragrafo nella *Bibliografia primaria*, nonché pagina — la quale, in caso di riedizioni, s'intende riferita alla prima edizione, se non diversamente indicato. Vengono segnalati i casi nei quali il numero di pagina si riferisce alla traduzione invece che all'edizione originale di un testo.

Esempi:

HP, 1889 [I.A], p. 44

Une nouvelle théorie de l'immortalité de l'âme, 1887-1888 [I.A], p. 44

Negli indentati e nelle note, i rinvii a volumi e ad altri testi (articoli, capitoli di opere, testi on-line) indicati nella *Bibliografia secondaria generale* si effettuano segnalando: cognome dell'autore, titolo, anno, numero romano e paragrafo nella *Bibliografia secondaria generale* con eventuale sottoparagrafo e, se del caso, cognome dell'autore sotto cui il contributo viene riportato, infine pagina —

che in caso di riedizioni s'intende riferita alla prima edizione, se non diversamente indicato. Vengono segnalati i casi nei quali il numero di pagina si riferisce alla traduzione invece che all'edizione originale di un testo.

Esempi:

Besnard, *The Sociological Domain*, 1983 [II.B.2. sub Durkheim], p. 43
 Deleuze, *Logique du sens*, 1969 [II.D.6], trad. p. 12-18

FONTI DELLE EPIGRAFIE

- Apertura: Fondane, *L. Lévy-Bruhl*, 1939 [II.B.2], p. 603
 Lagrée, in fine del video *La connaissance de Dieu suivant Spinoza*, 2004 [II.D sub Spinoza]
 La vita e l'opera: Mauss, *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, 1939 [II.B]
 Premessa: da [I.B], *L'ébranlement du monde jaune*, 1920, trad. *infra*, p. 536, e *L'esprit européen*, 1936, trad. *infra*, p. 563
 Introduzione: *Lettre à Salomon Reinach*, 4.6.(1881?) [I.F.I]
 Cap. Primo: FM, trad. p. 62
 Cap. Secondo: IR, p. 230, e *Flaubert philosophe*, 1900 [I.B], p. 838-839
 Cap. Terzo: IA, p. 28, e *Questions sociologiques*, 1895 [I.B], trad. *infra*, p. 434
 Cap. Quarto: Carbonnier, *Sociologie juridique*, 1974 [II.D.12], p. 33
 Cap. Quinto: Capograssi, *Agricoltura, diritto, proprietà*, 1952 [II.D.12], p. 301-302
 Dialogo d'infinito: Jaurès e Lévy-Bruhl, *Les idées sociales et religieuses de Jaurès*, 1916 [I.B], p. 331
 Einstein, *The New York Times*, 25.4.1929, e lettera a M. W. Gross, 26.4.1947

L'elenco delle *Abbreviazioni bibliografiche* è alle pag. 673-674.

LA VITA E L'OPERA

NOTA A LA VITA E L'OPERA

Oltre alle principali date rilevanti della storia politica francese e mondiale, vengono qui di seguito inseriti i titoli di tutti i volumi di Lévy-Bruhl (in neretto), nonché degli articoli ed interventi maggiormente significativi (in corsivo). In caso di più articoli o volumi editi nel medesimo anno, questo viene indicato alla fine del singolo elenco. Gli articoli confluiti in volume non vengono segnalati per questioni di economia espositiva.

Fonti in ordine cronologico di pubblicazione, tutte presenti in [II.B.2] salvo eccezioni segnalate:

- M. Mauss, *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, 1939
P.-M. Schuhl, *Note biographique*, 1957
M. Granet, *Lucien Lévy-Bruhl, socialiste*, 1957
M. Leroy, *Les dernières heures de Lucien Lévy-Bruhl*, 1957
J. Cazeneuve, *Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre*, 1963 [II.A]
G. Cocchiara, *Nota bio-bibliografica*, 1966
S. Lener, *La vita e l'opera di L. Lévy-Bruhl*, 1973
C. Prandi, *Lucien Lévy-Bruhl. Un'introduzione*, 1989
D. Merllié, *Le cas Lévy-Bruhl*; e *Lévy-Bruhl et Durkheim*, 1989
A. Bednarz, *L. Lévy-Bruhl. Biographie et bibliographie*, 2006
T. Hirsch, *Un "Flammarion" pour l'anthropologie? Lévy-Bruhl, le terrain, l'ethnologie*, 2013, anche con documentazione fotografica
F. Keck, *Mentalité primitive et préparation de l'imprévisible. L'engagement jaurésien de Lévy-Bruhl pendant la guerre*, 2015 [II.A]

Le citazioni in chiusura di questa sezione bio-bibliografica sono estratte dai seguenti testi, tutti presenti in [II.B.2]:

- Rivaud: cit. in Merllié, *Lévy-Bruhl et Durkheim*, 1989, p. 497
Leenhardt: *Testimonianza*, cfr. *infra*, p. 621
Davy: Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, 1959, p. 238
Gilson e Péguy: Gilson, *Le philosophe et la théologie*, 1960, p. 79-80

« Lucien Lévy-Bruhl ha avuto un posto di gran rilievo nella Faculté des lettres de Paris, all'École normale supérieure, all'Institut, nel mondo scientifico del mondo intero e nel mondo tout court, al Ministère des Munitions durante la guerra con Albert Thomas, all'École des sciences politiques, nelle riviste, fra le quali dirigeva una delle maggiori, la *Revue philosophique*, e nelle tante cui collaborò (*Revue des deux mondes*, *Revue bleue*, ecc. d'anteguerra); la sua carriera universitaria è stata davvero lunga e brillante, e molto fruttuosa; la sua attività diffusa in tutte le parti del mondo, con viaggi che occuparono una parte del suo tempo in un'età della vita nella quale altri avrebbero già da tempo « chiuso le ali »; la sua esistenza di vero filosofo, per lungo tempo esclusiva; e quell'altra, che rinnovò nel 1900-1903 aggiungendovi un ulteriore compito, quello di sociologo; le sue posizioni alla testa di comitati e d'innomerevoli società scientifiche, la sua impeccabile direzione della *Revue philosophique*, che ha avuto la fortuna di averlo come Direttore dal 1917; ebbene, tutto questo meriterebbe una vera biografia ».

MARCEL MAUSS

1852 **Inizio del Secondo Impero in Francia, Napoleone III (1852-1870). Possedimenti coloniali della Francia in Algeria, Cocincina, Nuova Caledonia**

1857 10 aprile, Lucien Lévy nasce a Parigi da una modesta famiglia ebraica originaria di Metz, storica « città di frontiera » con la Germania. La famiglia è « senza confessione religiosa », condizione nella quale anche il figlio si riconoscerà per il resto della vita. Il padre, Sylvain Lévy (1830-1915), è commerciante; la madre è Arlestine Bernard (1832-1902)

Dalla fine degli anni Sessanta Lévy-Bruhl frequenta gli studi secondari al Lycée Charlemagne. Mauss: « I suoi studi al Lycée Charlemagne furono una sequela ininterrotta di successi scolastici, che traducevano un perfetto sapere classico. Alcune delle sue versioni sono rimaste famose. Era un filologo ès-lettres classiche, aveva dei seri talenti linguistici e recriminava ancora, nel gennaio 1939, “di non essersi fatto linguista” »

Aspirante direttore d'orchestra, è altresì incline agli studi tecnici e di scienze naturali impartiti all'École polytechnique

- 1870 **Settembre, sconfitta della Francia a Sedan contro i Prussiani
 Governo di difesa nazionale, con inizio *de facto* della Terza
 Repubblica francese (*de jure* dal 1875)**
- 1871 **Marzo, Comune di Parigi**
- 1876 Iscrizione alla sezione letteraria della École normale
 supérieure (ENS), con lui c'è anche Henri Bergson. Nella
 preparazione per l'agrégation in filosofia è allievo di Jules
 Lachelier, autorevole rappresentante dello spiritualismo
 francese; di Léon Ollé-Laprune, filosofo cattolico che riflette
 su sentimenti e volontà, al quale dedicherà la « tesi latina »
 del dottorato; di Émile Boutroux, kantiano ed epistemologo,
 critico del positivismo. Lévy-Bruhl non avrà ceduto alle
 insistenze dello storico Fustel de Coulanges, anch'egli suo
 professore ed autore di un famoso studio sulla città antica e
 la centralità della credenza religiosa, che lo spingeva in
 direzione degli studi storici
 Lévy-Bruhl è di solidi sentimenti repubblicani in politica,
 difensore dei diritti della persona umana
- 1879 Primo classificato alla agrégation in filosofia per la docenza
 nelle scuole secondarie, che ottiene insieme a Jean Jaurés
 (1859-1914), futuro politico socialista e suo compagno di
 studi per un anno, col quale nasce una solida amicizia
 Inizio della docenza a Poitiers (1879-1881), dove incontra
 anche con regolarità dei melomani nel salone della Contessa
 La Rochebrochard
 Frequentazione dei corsi di psicopatologia clinica a Sainte-
 Anne a Parigi (1879-1881)
- 1880 Lettera da Theodor Reinach, di cortese diniego alla pubbli-
 cazione per il suo primo testo scritto — rimasto inedito, oggi
 ritenuto perduto — sul tema « Spinoza e le passioni »
 Conferenza su Turgenev ad Amiens
- edizione del *De Legibus* di Cicerone
 edizione dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele (1880)
- 1881 **Inizio dell'espansione coloniale francese in Tunisia, Indo-
 cina, Madagascar, Costa d'Avorio e zone sempre più ampie
 dell'Africa (1881-1898)**

Henri Heine et la politique contemporaine (1881)

- 1882 Docenza ad Amiens (1882-1883)
 Membro della Société des études juives
 Matrimonio con Alice Louise Bruhl (1859-1935), di famiglia agiata: figlia di David Bruhl (1823-1901), mercante di diamanti rientrato dall'America dove aveva fatto fortuna e proprietario di un'ampia residenza a Chatou, nel Grand Ouest dell'Ile-de-France, che la coppia frequenterà con regolarità. È questa l'epoca in cui Lucien Lévy aggiunge il cognome della moglie al proprio. Dal matrimonio nascono tre figli: Léon Marcel (1883-1944, medico), Isaac Henri (1884-1964, romanista e sociologo del diritto), Jean-Paul (1890-1960, ingegnere chimico)
- 1883 Professore di retorica superiore al Lycée Louis-le-Grand di Parigi (1883-1895)

La morale de Darwin (1883)

- 1884 Dottorato és lettres alla Sorbona

La sociologie de M. Herbert Spencer

L'idée de responsabilité (tesi di dottorato)

Quid de Deo Seneca senserit (tesi latina) (Hachette 1884)

- 1886 Affidamento di un corso — tenuto ogni due anni sino all'inizio della prima guerra mondiale, poi lasciato alle cure dello storico Élie Halévy — sulla storia delle idee politiche e dello spirito pubblico in Germania fra il 1700 e il 1848, presso l'École libre des sciences politiques di Parigi su invito del fondatore Émile Boutmy (1835-1906)
 Collaborazione di durata pluriennale con varie riviste: *Revue bleue*, *Revue des deux mondes*, *Revue de Paris*, *Nouvelle Revue*, *Annales de l'École libre des sciences politiques*, *Revue politique et littéraire*, *Revue de métaphysique et de morale*, *Scientia*, *Criterion*.

L'évolution et la vie (1886)

La psychologie de l'enfant

Une nouvelle théorie de l'immortalité de l'âme

L'influence de Jean-Jacques Rousseau en Allemagne (1887)

- 1888 Soggiorno di studio estivo in Germania per le ricerche concernenti la redazione di un volume sulla storia delle idee

politiche tedesche, frutto dei corsi alla École libre des sciences politiques

1889 Inizio della corrispondenza con Bergson

La théorie de l'Etat dans Hegel (1889)

recensione di H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*
Les premiers romantiques allemands

La responsabilité des criminels

recensione di G. Tarde, *La philosophie pénale*

L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne (Hachette 1890)

1891 Lévy-Bruhl comincia ad interessarsi, e grandemente, a *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (1890) di Sir James Frazer, spesso condividendone l'entusiasmo con i propri studenti di retorica e poi in Sorbona

1892 Incontro in una jury d'agrégation ed amicizia con Émile Durkheim, di un anno più giovane, entrato all'ENS l'anno in cui Lévy-Bruhl ne era uscito

Le roman contemporain et le naturalisme en Allemagne

Les origines du socialisme allemand (1892)

1894 **Inizio dell'affaire Dreyfus (1894-1906)**

Lévy-Bruhl, legato ad Alfred Dreyfus per via del matrimonio del Capitano con la cugina di sua moglie, testimonia in sua difesa al primo processo; riceve una toccante lettera quando questi sarà condannato; poi si spenderà, con Jaurès, per far ottenere la revisione del processo e la riabilitazione

Evoluzione politica in direzione di ideali socialisti d'ispirazione jaurèsiana: riformisti, umanisti, democratici, fondati su idee di giustizia e libertà. Amicizia con Lucien Herr (1864-1926), intellettuale e pioniere del socialismo in Francia, al cui fianco collaborerà per la fondazione della Ligue des Droits de l'Homme, nata nel 1896 in difesa di Dreyfus. Collaborazione con Léon Blum (1872-1950), intellettuale e politico socialista, Primo Ministro negli anni Trenta

Conferenza sul socialismo (1894?) alla Société industrielle di Mulhouse

Avvio della corrispondenza (1894-1915) con Durkheim

La philosophie de Jacobi (Alcan 1894)

- 1895 Maître de conférence suppléante (1895-1896) all'ENS
 La casa dei Lévy-Bruhl, le domeniche pomeriggio, è con regolarità luogo d'incontro per giovani filosofi in formazione, scrittori, studiosi. Spesso il padrone di casa suona il pianoforte in onore degli ospiti. Lévy-Bruhl, che aveva scoperto Wagner negli anni Settanta, frequenta le sale di concerto parigine Lamoureux e Colonne, dove a volte lo si incontra con le partiture sotto il braccio

La crise de la métaphysique en Allemagne (1895)

- 1896 Maître de conférence alla Faculté des lettres della Sorbona (1896-1899)
 Verso la metà degli anni Novanta Lévy-Bruhl, in seguito alla lettura di alcune opere di Edouard Chavannes sulla storia della Cina, inizia ad interrogarsi sulla possibile diversità delle mentalità in società fra loro lontane e differenti. Dati i problemi linguistici e l'estrema complessità della civilizzazione cinese, inizia ad orientare verso i « primitivi » le proprie esplorazioni in tema

recensione di S. Prudhomme, *Que sais-je ? Examen de conscience* (1896)

- 1898 Avvio di una ventennale corrispondenza con Moisei Ostrogorski (1854-1919)
 Membro della Société française de philosophie

History of Modern Philosophy in France (Open Court 1899)

Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte (Alcan 1899)

- 1900 Directeur d'études de philosophie alla Sorbona per la preparazione di licence ed agrégation

Flaubert philosophe

La philosophie d'Auguste Comte (Alcan 1900)

- 1902 « **Blocco delle sinistre** » e politica radicale in Francia (1902-1909)
 Incarico per il corso di storia della filosofia moderna in Sorbona.

Lévy-Bruhl è di grande aiuto per l'ingresso di Durkheim alla Sorbona

- 1903 Recensione di Durkheim a *La morale et la science des mœurs*, edita quello stesso anno

La morale et la science des mœurs (Alcan 1903)

- 1904 Lettera da Jacques Maritain

- 1905 Professeur adjoint alla Sorbona per la cattedra di Storia della filosofia moderna

Avvio delle ricerche sulla mentalità primitiva

Impegno finanziario (grazie anche alla dote della moglie) e ricerca di sovvenzioni presso banche per l'apertura de *L'Humanité*, organo di stampa del Partito Socialista fondato da Jaurès; collaborazione al quotidiano con lo pseudonimo Deuzelles (due elle, in richiamo alle iniziali del proprio nome e cognome). Lévy-Bruhl è simpatizzante e sostenitore del partito, ma senza tessera

Émile Boutmy

La morale et la science des mœurs. Réponse à quelques critiques (1906)

- 1907 Successione a Boutroux, già suo docente all'ENS, in qualità di Professeur titulaire sulla cattedra di Storia della filosofia moderna alla Sorbona (1907-1927)

La question religieuse (1907)

- 1908 Lévy-Bruhl s'impegna con determinazione a fianco della SFIO - Section française de l'Internationale ouvrière
Negli anni, partecipazione alle attività delle Università popolari ed ai comitati consultivi del Ministère de l'Instruction publique
Membro dell'Institut française de anthropologie

L'orientation de la pensée philosophique de David Hume (1909)

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (Alcan 1910)

- 1911 Membro della Société de linguistique de Paris, della quale diverrà vice-presidente nel 1912 e presidente nel 1914

- 1912 Pubblicazione de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* di Durkheim, contenenti forti critiche al volume di Lévy-Bruhl su *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*

Quelques mots sur la querelle de Hume et de Rousseau (1912)

1914 **Luglio, assassinio di Jaurès, il giorno prima dello scoppio della prima guerra mondiale**

Lévy-Bruhl pronuncia il discorso funebre per Jaurès
Collaborazione al *Bulletin* de l'Alliance française (1914-1919), della quale diverrà vice-presidente dopo la guerra

1915 Lévy-Bruhl condivide il patriottismo repubblicano e sostiene il governo di unità nazionale

Lévy-Bruhl viene mobilitato e prende avvio la collaborazione a titolo gratuito (1915-1919) per le mansioni d'ufficio al Ministère de l'Armement (sous-secrétariat d'État aux Munitions), su invito del ministro socialista Albert Thomas, suo ex-allievo all'ENS

La conflagration européenne. Les causes économiques et politiques (Alcan 1915)

1916 Collaborazione al *Bulletin des usines de guerre*, dove studia i temi legati allo sviluppo dell'industria bellica (1916-17)

Quelques pages sur Jean Jaurès (Librairie de l'Humanité 1916)

1917 Dal primo gennaio, successione al fondatore Théodule Ribot alla direzione della *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, posizione mantenuta fino alla morte nel 1939, quando gli subentrerà Émile Bréhier

Morte di Durkheim. Lévy-Bruhl rimane in contatto con i durkheimiani: Mauss, Halbwachs, Granet, Bouglé
Elezione all'Institut de France, sezione Académie des sciences morales et politiques. Alla morte gli succederà Albert Rivaud

Les aspects nouveaux de la guerre (1917)

1918 Ripresa dell'insegnamento alla Sorbona

Cartolina postale da Etienne Gilson

Lévy-Bruhl si esprime pubblicamente in favore del suffragio universale allargato alle donne

Le suffrage des femmes. Opinion de Lévy-Bruhl (1918)

1919 **Fine della prima guerra mondiale e trattato di Versailles
Scissione fra socialisti e comunisti in Francia**

Lévy-Bruhl sostiene Blum durante la crisi del Partito socialista nel dopoguerra ed approva la scissione con i comunisti. Sono chiare le sue posizioni antifasciste ed antirazziste rispetto ai regimi dittatoriali tedesco ed italiano. Mette al servizio della Repubblica il proprio talento e la fama mondiale: per la propaganda francese all'estero, ma anche per diffondere le proprie ricerche ed idee

Collaborazione al Service de documentation pour le Congrès de la Paix del Ministère des Affaires Etrangères (gennaio-giugno 1919)

Professore in visita ad Harvard

- 1920 Di rientro dagli USA, missioni per l'Alliance Française attraverso Cina, Giappone, Filippine, Java, Indocina, dove dà anche conferenze su temi quali « La Francia dopo la guerra », « Le condizioni morali e sociali di una pace durevole », « La vita e le idee di Jaurès »

L'ébranlement du monde jaune (1920)

- 1921 Avvio della corrispondenza (1921-1932) con Émile Meyerson
1922 Conferenza a Bruxelles su Descartes e lo spirito cartesiano
Partecipazione al congresso degli Americanisti in Brasile, con rientro via Paraguay, Bolivia, Argentina, Cile e Perù: viene ricevuto negli uffici dell'Alliance française, dove tiene conferenze su Jaurès e sui temi della pace

La mentalité primitive (Alcan 1922)

- 1923 **L'Impero coloniale francese raggiunge alla metà degli anni Venti l'apice della propria estensione territoriale: Siria, Libano, parte della Turchia**

Conferenze a Bruxelles su Bayle e Renan

Comunicazione a Parigi sulla mentalità primitiva alla Société française de philosophie

La religion de Renan (1923)

- 1924 **Vittoria del Cartel des Gauches alle elezioni legislative**

Ingresso nel consiglio d'amministrazione della Librairie Alcan

L'idéal républicain
Primitive mentality and gambling
Jean Jaurés, esquisse biographique

(Rieder 1924, ri-edizione accresciuta dell'edizione 1916)

- 1925 Collaborazione con Mauss al rilancio de *L'Année sociologique*, la rivista fondata da Durkheim. Al suo fianco c'è suo figlio Henri

Fondazione dell'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, in collaborazione con Mauss e Paul Rivet. Lévy-Bruhl ne sarà presidente sino alla fine della sua vita

Conferenza all'Università di Londra. Vari viaggi in Europa e nelle Americhe

L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris (1925)

- 1926 **Governo di unità nazionale, con socialisti e comunisti all'opposizione, ed avvio di un periodo di instabilità istituzionale con governi di centro-destra (1928-1935)**

Conferenza all'Aja sulla mentalità primitiva.

Discorsi negli USA: sulla ricerca scientifica alla Johns-Hopkins University di Baltimora; sei conferenze sulla mentalità primitiva all'università di Berkeley

Research as it is Today (1926)

- 1927 Dimissioni dall'insegnamento in Sorbona — raggiunti i settant'anni, Lévy-Bruhl avrebbe nondimeno potuto mantenere l'insegnamento in qualità di membro de l'Institut de France — per dedicarsi interamente agli studi sulla mentalità primitiva, ma forse anche in seguito alle critiche ricevute per quelle tesi. Léon Brunschvicg gli succede sulla cattedra di Storia della filosofia moderna

Presidenza dell'Institut français de sociologie (1927-1930)

Lettera da André Gide

Le fondement objectif des jugements moraux
Une heure avec Lévy-Bruhl, prima intervista con F. Lefèvre
Les tendances générales de Bayle et de Fontenelle
L'ame primitive (Alcan 1927)

- 1928 Discorso inaugurale al primo Corso universitario di Davos/
Davoser Hochschulkurs (cantone dei Grigioni, Svizzera), in
compagnia di Albert Einstein ed altri studiosi europei. Si
tratta di un progetto — operativo dal 1928 al 1931 — per la
creazione di un'università internazionale, principalmente so-
stenuto da élite intellettuali francesi e tedesche. L'avvento di
Hitler al potere segnerà la fine dell'iniziativa
Conferenze a Berlino ed Amburgo
Viaggi per l'Alliance française in Costa Rica (conferenza sulla
civiltà greco-latina), Nicaragua, San Salvador (confe-
renza sulla sociologia francese), Guatemala
Presidenza dell'Académie des sciences morales et politiques
Ufficiale della Legion d'honneur
- 1929 Comunicazione a Parigi sull'anima primitiva presso la So-
ciété française de philosophie
Lettera da Maurice Blondel
Presidenza dell'Institut français d'anthropologie
Presa di posizione pubblica in favore del mantenimento delle
congregazioni missionarie cattoliche in America

Une heure avec Lévy-Bruhl, seconda intervista con F. Lefèvre
*Lévy-Bruhl nous expose pourquoi il ne faut pas laisser disparaître
les congrégations missionnaires* (1929)

- 1930 Conferenza a New York sulla filosofia in Francia presso
l'Académie des arts et des lettres
Partecipazione a Roma alla riunione dell'Institut internatio-
nal des études africaines
Conferenza a Tunisi
Lettera a Georges Davy su Durkheim. Lévy-Bruhl collabora
con Mauss per la sua elezione al Collège de France e la
contestuale creazione della cattedra di Sociologia
- 1931 Conferenze sulla mentalità primitiva ad Oxford nel quadro
delle Herbert Spencer Lectures
Conferenze sullo stesso tema a Copenhagen e nei paesi baltici

Préface al libro sull'*affaire Dreyfus* di B. Schwertfeger,
Les carnets de Schwatzkoppen

La mentalité primitive. The Herbert Spencer Lecture (Clarendon 1931)
Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive (Alcan 1931)

- 1932 Presidenza di sessioni d'esame in Egitto e Siria, e breve soggiorno presso l'Università ebraica di Gerusalemme
Lettera ad Emile Cailliet sulla presunta « ritrattazione » delle tesi sulla mentalità primitiva

Quelques aspects de la mentalité primitive (1932)

- 1934 Conferenza a l'Aja e confutazione di alcune critiche alla teoria della mentalità primitiva
Membro fondatore del Comité de vigilance des intellectuels antifascistes
Lettera ad Edward E. Evans-Pritchard

Vues sur la mythologie primitive (1934)

- 1935 Viaggi in Europa centrale per conferenze: sulla mentalità primitiva e su Comte a Praga, Zurigo, Ginevra e Vienna, dove fa la conoscenza di Sigmund Freud; intervento al Congrès d'histoire des religions a Bruxelles; intervento al convegno della Société des nations su *L'esprit européen* a Nizza
Parigi, discorso come delegato rettorale dell'Université de Paris alle celebrazioni del decimo anniversario dell'Università ebraica di Gerusalemme. Lévy-Bruhl non è sionista
Lettera da Edmund Husserl

La mythologie primitive (Alcan 1935)

- 1936 **Vittoria alle elezioni della sinistra unita nel Fronte popolare (1936-1937). Blum primo Ministro**
Lévy-Bruhl è favorevole al Fronte popolare
Lettera a James Joyce, incontro a Copenhagen

The Cartesian Spirit and History (1936)

- 1938 **Accordi di Monaco tra Francia, Regno Unito, Germania e Italia, con annessione tedesca di vasti territori della Cecoslovacchia**
Lettera a Jacques Maritain

L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs (Alcan 1938)

- 1939 12 marzo, morte di Lévy-Bruhl a Parigi, dopo una dura malattia di otto mesi. Cazeneuve: « La fine della sua vita fu offuscata dalla chiara consapevolezza dell'imminente catastrofe mondiale. Come dice Rivaud, era triste e scoraggiato. Ma conservò integra, fino alla morte, la propria luminosa intelligenza »

Un procès en sorcellerie en 1929

Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl (pubblicazione parziale su rivista) (1939)

Settembre, inizio della Seconda Guerra Mondiale. La Francia contro la Germania

- 1940 **Fine della Terza Repubblica francese, Francia di Vichy (1940-1944)**

- 1941 **Giugno, i Tedeschi conquistano Parigi**

- 1942 **Negli anni della guerra la Francia inizia a perdere territori nelle colonie, e prende avvio la trasformazione dell'Empire français in direzione dell'Union française sul modello del Commonwealth britannico**

- 1944 **Sbarco alleato e fine del governo di Vichy. De Gaulle e la France libre (1944-1946)**

- 1946 **Governo provvisorio (1946-1947) guidato da Blum, inizio della Quarta repubblica francese (1946-1958)**

Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl 1938-1939 (Puf 1949)

« Lévy-Bruhl era modesto, circospetto, misurato nelle proprie affermazioni. [...] Quest'uomo freddo e timido aveva nondimeno delle passioni, la cui violenza era sorprendente: il patriottismo repubblicano, la passione per la giustizia. »

ALBERT RIVAUD

« L'evocazione di Lévy-Bruhl è la più piacevole che si possa fare: la bella silhouette d'un corpo lungo e flessibile, il volto sempre tranquillo, due piccoli occhi dallo sguardo profondamente umano. Si provava conforto quando lui sorrideva, d'accordo con noi, per la forza e la serenità che si percepivano provenire da lui. »

MAURICE LEENHARDT

« In questo maestro tutto era ad un tempo grande e semplice: la sovrana distinzione della persona e dello spirito, e la potenza di comprensione pari solo a quella di far comprendere, facevano di lui davvero un signore dell'intelligenza, lui che era anche devoto di tutte le arti. »

GEORGES DAVY

« Nel 1905 il mio maestro Lévy-Bruhl, uno degli uomini verso cui il mio debito di riconoscenza è più grande, mi propose come tema di ricerca: *Descartes e la Scolastica*. Nel suggerirmelo si ricordava del celebre testo di Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*. Io ignoravo tutto della Scolastica, non avendo mai letto una sola riga di San Tommaso d'Aquino né sentito parlare della sua dottrina da alcun maestro; ma Lévy-Bruhl mi sapeva cattolico e su questo fondamento immaginava il contrario. Fu dunque per venirmi incontro che mi propose questo argomento, proprio lui, il sociologo de *La mentalité primitive* e *La morale et la science des mœurs*! Noto questo dettaglio a conferma delle perfette espressioni di Péguy, "Quella sorta di grande liberalità, di bontà di spirito ed anche di cuore, che aveva la filosofia nell'insegnamento del nostro maestro Lévy-Bruhl". La bontà di cuore del suo insegnamento filosofico: si tratta precisamente di questo, nessuno mai potrà dir meglio. »

ÉTIENNE GILSON E CHARLES PÉGUY

PARTE PRIMA
FILOSOFIA, SCIENZE SOCIALI, GIUSTIZIA



Lucien Lévy-Bruhl

negli anni dell'École normale supérieure (1876-1879)
(<https://he.wikipedia.org/wiki/lucienlevy-bruhl>)



Masaniello

incisione dell'olandese Pieter de Jode (ca. 1660)

(<https://www.copia-di-arte.com/a/dutch-school/masanielloengravedbypetru.html>)

« Spinoza coltivò altresì, e per sussidio dell'arte e per gusto suo, il disegno, e furono trovati, alla morte sua, ritratti di sua mano a matita, condotti con molta perfezione. Fra i quali narra il biografo [Colerus] d'averne veduto uno, che rappresentava un pescatore, in camicia, con la canna in ispalla, come solevasi rappresentare Masaniello, ma che nelle sue fattezze ritraeva perfettamente lo stesso Spinoza. Capriccio d'artista, che effigiava, in modo un po' grottesco, ma assai espressivo, il tipo d'un filosofo che fu in certo modo il Masaniello della metafisica, in ciò almeno più fortunato che potè scampare insieme e dalle frodi cortigianesche e dai furori plebei ».

AUSONIO FRANCHI

PREMESSA
BENEDICTUS MALEDICTUS
p. 25

INTRODUZIONE
FILOSOFO ETNOLOGO
p. 67

CAPITOLO PRIMO
CONCETTI FONDANTI
p. 125

CAPITOLO SECONDO
INFINITO E RESPONSABILITÀ
p. 201

CAPITOLO TERZO
GIUSTIZIA, DIRITTI, DOVERI
p. 245

CAPITOLO QUARTO
PARTECIPAZIONE NELLA FACULTÉ DE DROIT DE PARIS
p. 273

CAPITOLO QUINTO
PARTECIPAZIONE NELLA GIUSFILOSOFIA ITALIANA
p. 309

PREMESSA
BENEDICTUS MALEDICTUS

1. La leggenda infamante e le sue metamorfosi. — 2. Una rivisitazione critica. — 3. Il percorso del volume.

« Nello stato attuale del mondo [1920], il dominio politico di un popolo su un altro, anche di cultura meno avanzata, non ha più che un carattere precario. Nessuna popolazione sopporta più di esser “protetta”. Per poco che un popolo abbia coscienza di sé, oggi, esso vuol appartenere a se stesso. Nulla può riconciliare una nazionalità, che si creda oppressa, con un governo straniero. I vantaggi materiali di cui essa gode non le impediscono di sentirsi sfruttata; essi non compensano mai, ai suoi occhi, la violenza che subisce. Da qui le rivendicazioni incessanti, che diventano sempre più aspre e si esasperano; da qui i conflitti senza uscita. Al contrario, un’influenza del tutto intellettuale e morale, liberamente accettata ed anche sollecitata, come quella che la Cina si attende dalla Francia, non può che stabilire tra i due popoli un affetto durevole. Queste conquiste non costano né sangue né lacrime. Esse eccitano molte meno gelosie delle altre: nel campo delle idee la concorrenza è sempre libera. Solo esse sono degne, nel XX secolo, di una Francia fedele, nella vittoria, al proprio genio essenzialmente umano ».

« Si può sperare che uno spirito europeo — in mancanza di meglio, in attesa che scompaiano i pregiudizi di razza e di colore — riavvicini tra loro quelle nazioni che oggi [1936] si lanciano irritati sguardi di sfida? ».

1. *La leggenda infamante e le sue metamorfosi*

1. Il volume che qui si apre, inaugurato da parole politicamente inequivoche lette in epigrafe, concerne alcuni aspetti della vicenda intellettuale di un autore per lungo tempo ritenuto « non solo antiquato e superato, ma anche *maudit* », la cui memoria è stata accompagnata, come già avvenne per Spinoza, da una leggenda infamante — in questo caso: etnocentrista; difensore della frattura irriducibile tra due « mentalità », la primitiva e la moderna; velatamente razzista ⁽¹⁾ —, la quale ne ha assicurato la « squalificazione postuma » ⁽²⁾ negli anni del secondo dopoguerra ad opera di « critici acidi ed animati da preconcetti » ⁽³⁾. E ancor oggi « la dominante è all'anatema: se l'autore viene evocato, lo è per esser subito ripudiato » ⁽⁴⁾.

« Maudit »: è quel che si leggeva ancora nel 1976 nella prefazione ad una riedizione francese de *La mentalité primitive*, si veda Merllie, *Le cas Lévy-Bruhl*, 1989 [II.B.2], p. 423. Con pur differenti preoccupazioni, stavolta di natura scientifica — il rifiuto (Durkheim), l'opposizione (Mauss), l'occultamento (Lévi-Strauss) —, si valutino queste strategie in Goldman, *Raison et Différence*, 1998 [II.A], p. 1-2; SD, p. 10, 51-59; Carandini, *Archeologia del mito*, 2002 [II.A], p. 35 e l'intero cap. VI — Si leggano dunque le parole dell'epigrafe del presente capitolo sullo sfondo sia delle idee politiche repubblicane di Lévy-Bruhl in *L'idéal républicain* (*infra*, p. 537, in particolare p. 553-555) e ne *L'esprit européen* (*infra*, p. 561); sia delle sue idee concernenti, nello specifico, la « questione coloniale » francese, esposte ne *L'ébranlement du monde jaune* (*infra*, p. 513) nonché, in estrema concisione e con grande sensibilità politica, nella *Préface* al volume di Ch. Blondel del 1926 (*infra*, p. 557, ma si veda inoltre *infra*, p. 32-33, 80-84, 105-107) — Lévy-Bruhl, di cui Mauss scrisse che

(1) HIRSCH, *Un "Flammarion" pour l'anthropologie?*, 2013 [II.B.2], p. 105.

(2) Ivi, p. 109, 123.

(3) RCO, p. 101. Per l'elenco generale delle abbreviazioni bibliografiche, cfr. *infra*, p. 673.

(4) SD, p. 9.

« Ebbe un'elevata vita civica, pubblica e morale, della quale non si deve dimenticare di tessere l'elogio » (5), aveva idee chiare fin da subito (1884, venticinquenne) anche circa le complesse relazioni fra scienza e politica: a differenza delle matematiche, « non appena si ha a che fare con fenomeni sociali, vale a dire si tocca la politica, sia pure solo in chiave retrospettiva o semplicemente storica, la passione vi si mescola: nulla è più raro, nulla più introvabile, di una fredda e sana ragione » (6).

Qualcuno, coinvolgendo anche nomi di indubbio rilievo fra i colleghi filosofi a lui più vicini in vita, ha sottolineato come egli venisse inoltre considerato « pericoloso » nonostante le — e forse, aggiungiamo, proprio a motivo delle — indubbie doti filosofiche.

« Degli spiriti così diversi fra loro, partiti da punti di vista altrettanto dissimili come Bergson, Émile Meyerson e Maritain, [...] hanno mostrato con i loro attacchi, e con l'ardore di quegli attacchi, che reputavano vera la vocazione filosofica di Lévy-Bruhl — ed anche pericolosa » (7).

Basterebbe, del resto, ripercorrere le medesime pagine da Lévy-Bruhl messe a prefazione nel 1907 alla terza edizione de *La morale et la science des mœurs* per verificare quanto già esposto fosse il loro autore a « malintesi e conflitti » (8) — un Lévy-Bruhl entrato, all'epoca, già da anni nella carriera accademica in Sorbona, dov'era incaricato per corsi di storia della filosofia moderna, dunque anche con discreto anticipo rispetto all'epoca dei volumi « etnologici » che gli procureranno altro tipo di attacchi —, per pagine nelle quali egli doveva difendersi dall'accusa di « distruggere la morale » (9), dovendo invece ribadire con forza che in nulla la moralità fosse sotto attacco a motivo delle tesi sostenute nel volume.

L'accusa proveniva da Alfred Fouillée, il filosofo delle « idee-forza », da Lévy-Bruhl citato già nella tesi francese (10). La polemica con Fouillée continua lungo tutte le pagine V-VI, IX-XII della *Préface a La morale et la*

(5) MAUSS, *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, 1939 [II.B.2], p. 411.

(6) *La sociologie de Herbert Spencer*, 1884 [I.B], p. 650.

(7) FONDANE, *Lucien Lévy-Bruhl et la métaphysique de la connaissance*, 1940 [II.B.2], p. 293-294.

(8) MM, p. I.

(9) Ivi, p. II-III.

(10) IR, p. 7 e nota, si veda anche p. 70.

science des mœurs. Su Fouillée si veda in HP, p. 452-456, dove si sottolinea « grandezza e interesse » del suo tentativo — « Time will show whether... », ivi, p. 455 — di « fondare una scienza della metafisica che tenga conto delle moderne teorie della conoscenza », « una filosofia che meglio rappresenta le aspirazioni collettive e i bisogni intellettuali del tempo presente »: spirito critico, punto di vista storico ed evolutivo, rispetto per la scienza positiva, gusto per i problemi sociali, sforzo in direzione di una psicologia positiva.

E non mancava chi, già nel 1904, faceva il collegamento fra i due ambiti, rimproverando gli interessi « etnologici » che all'epoca si manifestavano negli scritti dell'autore il quale, si ripete, non aveva ancora neppure pubblicato uno solo dei suoi volumi più famosi: « Così come gli scienziati, per decidere circa la verità, non si ritengono obbligati a tener conto delle opinioni dei Patagoni o degli Eschimesi, forse è anche tempo di finirla in morale con le storie dei selvaggi » ⁽¹¹⁾.

Tema, quello delle « società inferiori » o « selvagge », per il quale a propria volta Lévy-Bruhl, già nella pagina successiva dello stesso testo della *Préface*, dovrà difendere « in anticipo » le proprie più accentuate opzioni metodologiche a venire facendo l'elogio del metodo comparativo, in base al quale « "le storie dei selvaggi" sono altrettanto indispensabili per la costituzione dei diversi tipi sociali, quanto lo sono lo studio degli organismi inferiori per la fisiologia umana » ⁽¹²⁾.

La distinzione « inferiore/superiore » ha un senso certamente *scientifico* — non politico né razzista, sensi che peraltro vennero rinfacciati a Lévy-Bruhl — per la biologia del XIX secolo, la quale tramite la « legge dello sviluppo » di Karl Ernst von Baer — alla quale si ispirava anche Goethe nelle proprie ricerche ⁽¹³⁾ — opera la distinzione fra animali inferiori e superiori in base al grado della loro individualizzazione: « una forma inferiore ricorda di più il tipo da cui essa è emersa, una forma superiore ha invece meglio perfezionato le proprie specializzazioni. La forma inferiore rassomiglia di più all'embrione del proprio tipo » ⁽¹⁴⁾. Si veda in MM, p. 233-234, i termini nei quali Lévy-Bruhl trasforma quel

⁽¹¹⁾ Citazione da una recensione del 1904, riportata da Lévy-Bruhl in ivi, p. IV.

⁽¹²⁾ Ivi, p. V.

⁽¹³⁾ Cfr. LEWES, *Life and Works of Goethe*, 1858 [II.D.3 *sub* Goethe], p. 130 ss.

⁽¹⁴⁾ V. SERMONTI, *Il Tao della biologia. Saggio sulla comparsa dell'uomo*, Torino, Lindau, 2007, cap. 6.

principio adattandolo allo studio delle società umane sotto il profilo del rapporto tra coscienza individuale e collettiva; e si leggano le parole con le quali egli esclude esplicitamente una minorazione biologica dei “primitivi” in campo mentale, *infra*, p. 153 — Per un’esemplificazione della questione all’altezza della sociologia del XX secolo si vada al « processo di civilizzazione » di Norbert Elias, del quale sono attestati rilevanti interessi verso l’opera di Lévy-Bruhl, si veda in [II.C *sub* Elias]: Weiler, *Lucien Lévy-Bruhl visto por Norbert Elias*, 2008; Van Loyen, *Strände der Vernunft. Norbert Elias im inneren Afrika*, 2012; Mennell-Liston, *Introduction*, in N. Elias, *Lucien Lévy-Bruhl and “the question of the logical unity of humankind”*, 2014; ed inoltre Scheff, *Elias, Freud and Goffmann: Shame as the Master Emotion*, 2004. Per una « microsociology » morfologica centrata sulle « emotions », che si richiama direttamente a Spinoza, Goethe, Elias e Derrida, ancora Scheff, *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*, 1990 ed *Emotions, the Social Bond, and Human Reality: Part/Whole Analysis*, 1997. Ulteriore metamorfosi del rapporto di « partecipazione » fra individuo e collettività in Shils, *A Fragment of a Sociological Autobiography*, 2006 [II.D.10], dove il famoso sociologo americano dichiara in maniera esplicita il proprio legame con Lévy-Bruhl ⁽¹⁵⁾.

Nessuno, peraltro, può trascurare come, mezzo secolo dopo, lo stesso Lévi-Strauss liquidasse — in una delle rarissime citazioni dedicate a Lévy-Bruhl nelle proprie opere e, nello specifico, ne *La Pensée Sauvage* — in termini di « misticismo impastato di metafisica, che noi non scorgiamo più [*nous ne percevons plus*] se non attraverso la lente deformante delle religioni istituite », il riferimento al « preteso “principio di partecipazione” » ⁽¹⁶⁾.

Insomma, a nessuno sfuggivano le doti *filosofiche* di Lévy-Bruhl, rese operanti attraverso una filosofia della relatività della conoscenza umana la quale — come affermava nel 1991 uno scienziato sociale brasiliano, Cardoso de Oliveira —, ben compresa in termini di « necessità di esorcizzare la “ragione spregiudicata” e, con essa, la “illusione antropocentrica” » ⁽¹⁷⁾, avrebbe immediatamente reso caduca ogni possibile accusa di universalismo etnocentrico, dato il

⁽¹⁵⁾ SHILS, *A Fragment of a Sociological Autobiography*, 2006 [II.D.10], p. 19, 173; « participation »: p. 140, 145-146, 152, 173.

⁽¹⁶⁾ LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, 1962 [II.C], trad. p. 51. Sul rapporto tra Lévi-Strauss e Lévy-Bruhl, cfr. in particolare SD, p. 56-59, e D’INTRONO, *Lectures croisées de Lévy-Bruhl*, 2006 [II.B.2], p. 161-170.

⁽¹⁷⁾ RCO, p. 65.

postulato da cui una tale filosofia non poteva non partire e cioè quello concernente la natura differente, metamorfica, in movimento del reale — con tutte le sue ricadute nei vari ambiti di quel reale medesimo, fra i quali la stessa dimensione della relazione politica per esempio.

Una relazione essenziale nella vita pratica, quella politica, della cui centralità e rilevanza Lévy-Bruhl era ben consapevole, pur essa non rappresentando il baricentro del proprio lavoro intellettuale, il quale era invece di natura essenzialmente *filosofica* e, anticipando, si può specificare anche: di natura essenzialmente metafisica ⁽¹⁸⁾, concernente cioè l'indagine sul rapporto tra finito ed infinito sotto il profilo conoscitivo nella natura umana, una problematica da lui ereditata dal pensiero rinascimentale (*infra*, p. 166 s., 232-234), transitata poi attraverso Kant, il Romanticismo, Goethe, posizioni alle quali tutte egli certamente si ricollegava per ulteriormente proseguirle, come si cercherà di mostrare nel corso di questo lavoro.

Un reale al quale diventa possibile avvicinarsi — ecco il proseguimento o superamento — solo facendo uso di entrambe le dimensioni conoscitive proprie alla natura umana, quale essa sia dal punto di vista dello spazio e del tempo, presente e passata, orientale ed occidentale, abitante nella selva (« selvaggia ») o nella città (« civilizzata », dalla rad. indo-europea KI o CI-, « giacere, sedere », col senso di abitare, e quindi dimora, villaggio).

La razionalità e il sentire, la scienza e la coscienza: opposizioni espressive le quali, per loro natura medesima, esibiscono la relatività — l'esser fra loro in relazione — dell'una dimensione conoscitiva opposta all'altra, il loro essere l'una non senza l'altra, mai l'una senza l'altra, in una relazione appunto infinita, in movimento, e-mozionale anche (e+movere, *motus*, « muovere », da rad. MAV-, MIV=MAU, MO, « porre in moto »). Sia d'esempio l'espressione d'un grande linguista: « Solo il movimento è reale, ma solo il riposo è percepibile » ⁽¹⁹⁾.

Le mature riflessioni di Lévy-Bruhl andranno in direzione di una fattuale *coincidentia oppositorum* nell'affermarsi delle scienze

⁽¹⁸⁾ Sul senso del lemma in Lévy-Bruhl, cfr. *infra*, p. 138 ss.

⁽¹⁹⁾ Hugo Schuchardt nel *Brevier/Festgabe* in suo onore, citato in epigrafe in GROSSI, *Società, diritto, Stato*, 2006 [II.D.12].

positive e nel coevo persistere delle credenze religiose (come subito si leggerà), ed anche le sue ultime interrogazioni ritorneranno ad indagare quel tenore oppositivo: « Come comprendere che lo spirito umano sia al contempo principio del razionale e principio dell'irrazionale? » (20).

Sarà questo l'*humus* filosofico, dunque, nel quale nascerà l'indagine sul « prelogico » — come per un tempo l'aveva chiamato Lévy-Bruhl, per poi sottolineare le difficoltà che quel termine di ambito *filosofico* aveva provocato nell'agone *politico* —, vale a dire l'indagine sulla possibile maggior centralità, all'altezza di epoche e modi del pensiero differenti, dell'emozione nell'equilibrio instabile con la razionalità, ma non mai senza rapporto col logico — o anche, la maggior rilevanza della razionalità sulla dimensione affettiva, pur nell'impossibilità di una sua esclusione.

2. È sempre utile leggere come Lévy-Bruhl esprimeva a parole sue questa posizione, fonte di così tante difficoltà per i suoi lettori:

« La mentalità dei primitivi può essere definita *prelogica* ad altrettanto giusto titolo che *mistica*. Questi sono due aspetti della stessa proprietà fondamentale, piuttosto che due caratteri distinti. Questa mentalità, se si tiene presente in modo particolare il contenuto delle rappresentazioni, sarà detta mistica; prelogica se si centra l'attenzione sui legami. *Prelogica* non vuole assolutamente dire che questa mentalità costituisce uno stadio nel tempo anteriore all'apparizione del pensiero logico. Sono mai esistiti gruppi di esseri umani o preumani, le cui rappresentazioni collettive non abbiano ancora obbedito alle leggi logiche? Noi lo ignoriamo; in ogni caso è molto poco verosimile. Per lo meno la mentalità delle società di tipo inferiore, che io chiamo *prelogica* in mancanza di un termine migliore, non presenta in alcun modo questo carattere. Essa non è *antilogica* e non è neppure *alogica*. Con l'attributo di prelogica che io ho dato a questa mentalità voglio intendere soltanto che non si preoccupa di evitare innanzitutto la contraddizione, come il nostro pensiero. Essa obbedisce innanzitutto alla legge di partecipazione. Orientata in tal senso, non si compiace gratuitamente del contraddittorio (cosa che la renderebbe regolarmente assurda per noi), ma ugualmente non si preoccupa di evitarlo. Il più delle volte le è indifferente. Ecco perché è così difficile seguirla » (21).

(20) LC, p. 130; trad. p. 160; cfr. anche *infra*, p. 477-479.

(21) FM, trad. p. 106.

E per avere una rappresentazione plastica della ricaduta immediatamente *anche politica* di questa posizione metafisica, basta leggere la concisa e distesa risposta alla domanda concernente *La question religieuse* che, nel 1907, riprendendo un'idea già espressa ne *La morale et la science des mœurs* nel 1903 ⁽²²⁾, egli forniva ad un'inchiesta internazionale, testo che si chiude (*infra*, p. 478-479) su queste parole:

« [Dato] lo sviluppo delle scienze positive e [del]le condizioni economiche delle società moderne [che] si ripercuotono su quelle credenze [religiose], [diviene] ogni giorno più evidente l'incompatibilità tra quel che noi sappiamo — per quanto poco, ancora, noi sappiamo, — e i dogmi pienamente accolti un tempo. Se fosse vero che “sono le idee a condurre il mondo”, si potrebbe credere all'imminenza di grandi trasformazioni. Ma quelle idee non lo conducono da sole, e gli elementi irrazionali che fanno loro da contrappeso posseggono delle riserve di forze forse inesauribili ».

Nondimeno, come si diceva in apertura, ancora nel 1980 lo storico dell'antisemitismo Léon Poliakov doveva scrivere — forse invero riferendosi più a tale grande presa in conto del lato emozionale, religioso, « mistico » come Lévy-Bruhl anche lo chiamerà, e non solo per motivi immediatamente geopolitici: « Ai giorni nostri, Lévy-Bruhl non gode di buona reputazione » ⁽²³⁾, anzi « è caduto in un discredito pressoché totale » ⁽²⁴⁾.

Sicché nel 1989, qualche anno dopo quella dichiarazione, era purtroppo ancora d'obbligo titolare *Le cas Lévy-Bruhl* la presentazione d'un dossier sulla prestigiosa *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, da Lévy-Bruhl diretta per oltre venti anni e fino alla morte ⁽²⁵⁾.

Lévy-Bruhl *maledictus* dunque, in certo modo come già il

⁽²²⁾ MM, p. 226-227.

⁽²³⁾ POLIAKOV, *Causalité, démonologie et racisme: Retour à Lévy-Bruhl?*, 1980 [II.D.12], p. 216.

⁽²⁴⁾ POLIAKOV, *La causalité diabolique*, 1980 [II.D.12], p. 15. E ciò valeva anche in campo antropologico, cfr. MG, p. 15-22, aldilà dei lavori meritori di Evans-Pritchard [II.B.2] e Needham [II.C]. Ancora Poirier: « Accusato, del tutto ingiustamente, ed in modo confuso di far progredire il razzismo e sostenere i colonizzatori », POIRIER, *Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss*, 2006 [II.B.2], p. 33.

⁽²⁵⁾ MERLLIÉ, *Le cas Lévy-Bruhl*, 1989 [II.B.2].

famoso Benedictus o Baruch o Bento de Spinoza, il « Masaniello della metafisica ».

Questa definizione si legge in A. Franchi, *Lecture su la storia della filosofia moderna*, vol. II, Milano, Ferrario, 1863, p. 120 (cfr. *retro*, p. 21 in epigrafe). L'opera, invece, al quale è ispirato il titolo di questa *Premessa* è E. Altkirch, *Maledictus und Benedictus: Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner*, Leipzig, F. Meiner, 1924.

Spinoza il « disertore del giudaismo », l'« ateo di sistema », il blasfemo accusato di eresia e di materialismo, ritenuto libertino, aggredito per strada a colpi di coltello. Peraltro, quel medesimo Spinoza che Goethe definiva « *theissimum* ed anzi *christianissimum* »⁽²⁶⁾, e del quale Cassirer attestava, nel 1932, che « il “negatore di Dio” oggi è definitivamente superato, anche grazie a Schleiermacher che ne ha mostrato la figura del “cercatore di Dio”, del “santo” »⁽²⁷⁾. Se ne avrà un'ulteriore conferma da parte di Villey, *infra*, p. 280-286, spec. p. 282.

Ecco la fonte dalla quale sgorgò la maledizione che accompagnò tutta la breve vita di Spinoza, lo *herem* o *schammata* (scomunica o anatema) del 27 luglio 1656 da parte della Sinagoga di Amsterdam: « Con l'aiuto del giudizio dei santi e degli angeli, noi escludiamo, cacciamo, malediciamo ed esecriamo Baruch de Spinoza con il consenso di tutta la santa comunità, in presenza dei nostri libri sacri e dei seicentotredici precetti in essi racchiusi. Formuliamo questo *herem* come Giosuè lo formulò contro Gericò. Lo malediciamo come Elia maledisse i figli e con tutte le maledizioni che si trovano nella Legge. Che sia maledetto di giorno, che sia maledetto di notte; che egli sia maledetto durante il sonno e durante la veglia, che sia maledetto quando entra e che sia maledetto quando esce. Voglia l'Eterno accendere contro quest'essere umano tutta la Sua collera e riversare su di lui tutti i mali menzionati nel libro della Legge. E voi restiate legati all'Eterno, vostro Dio, che Egli vi conservi in vita. Sappiate che non dovete avere con (Spinoza) alcuna relazione né scritta né verbale. Che non gli sia reso alcun servizio e che nessuno l'avvicini a meno di quattro cubiti. Che nessuno viva sotto lo stesso tetto con lui e che nessuno legga alcuno dei suoi

⁽²⁶⁾ Goethe a Jacobi, 9 giugno 1785.

⁽²⁷⁾ CASSIRER, *Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte*, 1932 [II.C], trad., p. 296.

scritti» ⁽²⁸⁾ — Per il persistere del problema-Spinoza e dell'anatema nell'ebraismo novecentesco, è ancora d'interesse la lettura di Lévinas, *Le cas Spinoza*, 1955-1956 [II.B.2] (si veda anche *infra*, p. 168-169). Anche tenendo presente questo sfondo, si veda la lettera di Th. Reinach a Lévy-Bruhl, *infra*, p. 569 ss..

Non può esser taciuta questa possibile corrispondenza, né essa lo sarà qui, nel bene d'un legame fra grandi menti e nel male d'una incomprendione verso una filosofia capace di audaci balzi in avanti. Tensione filosofica che, nel caso di Lévy-Bruhl, comunque non porterà alla condizione di emarginazione sociale vissuta invece da Spinoza, a motivo delle evidenti differenze nelle condizioni storiche e politiche fra le rispettive epoche nel confronto fra i poteri religiosi e quelli laici — anche se non va dimenticato il vortice esistenziale che anche Lévy-Bruhl, di famiglia ebrea non praticante, dovette affrontare nella temperie antisemita francese al volger di secolo, emblematicamente rappresentata dalla vicenda Dreyfus.

È anche su questa strada, dunque, del rapporto intellettuale con Spinoza che, nelle pagine che seguono, si riprenderà ed approfondirà la prima ricognizione in tema che chi scrive ebbe modo di pubblicare ⁽²⁹⁾, tredici anni addietro, precisamente sulla *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, rivista a lungo diretta da Lévy-Bruhl.

3. E dunque per esemplificare, in tema di moderna, non religiosa forma della scomunica: ancora nel 1993 si poteva leggere, in una recensione ad un volume sui rapporti intellettuali fra Occidente ed Africa, il ritornare dell'antica accusa che ha accompagnato la posterità delle opere lévy-bruhliane, un'accusa riassumibile nei termini della « collaborazione ideologica col colonialismo francese », la quale fa mostra di sé attraverso un « razzismo che si dice scientificamente in e attraverso l'evoluzionismo e il dualismo » ⁽³⁰⁾, dunque,

⁽²⁸⁾ H. MÉCHOULAN, *Gli ebrei di Amsterdam all'epoca di Spinoza*, Genova, Ecig, 1991, pp. 145-146.

⁽²⁹⁾ NISIO, *Partecipazione come Scientia intuitiva. Lévy-Bruhl e Spinoza*, 2005 [II.B.2].

⁽³⁰⁾ D'INTRONO, *Lectures croisées de Lévy-Bruhl en sciences humaines et sociales de Marcel Mauss à Raymond Boudon*, 2006 [II.B.2], p. 175.

come è stato riassunto efficacemente in chiave di analisi storiografica, « una teoria dai rigurgiti razzisti, secondo la quale i “primitivi” sono inferiori agli Occidentali perché il loro pensiero è illogico »⁽³¹⁾.

Per la sopravvivenza di prospettive pesantemente « differenzialiste » che cercano, ancor oggi, di coinvolgere la figura di Lévy-Bruhl, si veda Oesterdiekhoff, *The nature of “premodern” mind. Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard, Piaget, and Beyond*, 2015 [II.D.11]. In tema di antropologia razzista nell'Ottocento, si veda Kremer-Merietti, *L'anthropologie physique et morale en France et ses implications idéologiques*, 1984 [II.B.12].

Ecco il testo della forma moderna, non-clericale, di scomunica intellettuale:

« [Secondo l'autore del volume in recensione,] le tesi sviluppate da alcuni uomini di scienza contribuirono a dare un abito scientifico alla negrofobia che si era sviluppata [all'inizio del secolo XX]. L'autore sottolinea che l'opera che più di tutte contribuirà ad alimentare la corrente di idee sfavorevoli ai Neri sarà *La mentalité primitive* di Lévy-Bruhl, pubblicata nel 1922. Questo libro apporta una legittimazione scientifica all'assurda divisione dell'umanità in “civilizzati” e “primitivi” e conforta i pregiudizi razziali che regnavano all'epoca: Lévy-Bruhl è convinto che “la differenza tra la mentalità primitiva mistica e prelogica e il modo di pensare dei Bianchi sia talmente profonda che il passaggio brusco dall'una all'altra sia inconcepibile, [...] e che la transizione lenta che trasformerebbe la prima nella seconda sarebbe di un interesse incomparabile per la scienza dell'essere umano se solo potesse essere osservata, [...] ma sfortunatamente le circostanze non lo hanno reso ancora possibile da nessuna parte, e c'è da temere che esse non saranno favorevoli in avvenire”. L'autore sostiene che le tesi di Lévy-Bruhl funzionano come una raccolta di stereotipi carichi di disprezzo. Nonostante il fatto che egli stesso, alla fine della sua vita, abbia messo acqua nel suo vino, quelle tesi si sono diffuse e continuano ad ispirare — ritiene l'autore — una buona parte dell'antropologia africanista »⁽³²⁾. Si veda anche Lungala Katshiela, *La « mentalité mystique et prélogique » de Lévy-Bruhl comme violence symbolique*, 2009 [II.C] — Ben più articolata e di più ampio respiro, anche in rapporto alla lettura di Lévy-Bruhl, le analisi di Bebbe Njoh, « *Mentalité africaine* » et problématique du développement, 2003 e *La rationalité scientifique aujourd'hui*, 2013

⁽³¹⁾ SD, p. 27, in tema cfr. anche le p. 64-71.

⁽³²⁾ M. Mobé-Ewané, recensione a AMONDI, *L'Afrique noire au miroir de l'Occident*, 1993 [II.D.9], in *Le Monde Diplomatique*, agosto 1994, p. 11.

[II.D.7], e di Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, 1988 [II.D.9]. Sempre in [II.D.9], si veda Abiola Irele, *Réflexions sur la négritude*, 2002; Kesteloot, *La personne en Afrique Noire: un « nœud de participations »*, 1997; Tidjani-Serpos, *L'ethnologie coloniale et la naissance de la littérature africaine*, 1985.

A nulla saranno valse, dunque, le attestazioni su Lévy-Bruhl quale « rappresentante tipico della *intelligentsia* francese di sinistra [nella Terza repubblica], né colonialista né razzista »⁽³³⁾, validate anche da uno dei maggiori storici dell'antisemitismo, nel sottolineare come, « ne *La mentalité primitive*, Lévy-Bruhl non mancasse di ricordare come in parecchie circostanze i “civilizzati” si abbandonano a ragionamenti prelogici come fanno i “selvaggi” e agiscono di conseguenza »⁽³⁴⁾. Quello stesso Poliakov che peraltro sottolineava come « effettivamente Lévy-Bruhl non si sarebbe attirato tante censure soprattutto da parte degli antropologi se, invece di parlare di “prelogico”, avesse detto semplicemente “prescientifico” »⁽³⁵⁾.

Ancora: a nulla sarà valso verificare come, ne *L'idée de responsabilité* e dunque già quindici anni prima della sua prima opera sulla mentalità primitiva, Lévy-Bruhl scrivesse — con un solo altrettanto apparente cedimento linguistico, il richiamo all'infanzia — che

« È un errore pensare che i selvaggi sono sempre più vicini di noi alla natura. Il contrario è anche sovente vero. Come l'essere umano civilizzato, il selvaggio ha le sue raffinatezze, ma sono altre. La semplicità non si accompagna sempre al difetto di cultura: ce ne vuole! Quelle nozioni, quelle credenze che ci sembrano infantili, e che lo sono in effetti, non si sono pressoché mai formate nella maniera tutta naturale che saremmo tentati di supporre. Lo studio dei costumi e delle idee dei selvaggi offre senza dubbio un grande interesse; ma non speriamo di trovarvi la natura allo stato puro »⁽³⁶⁾ — Sull'accostamento fra mentalità primitiva ed infanzia, si veda cosa dice Maurice Blondel, nella *Lettre* tradotta in questo

⁽³³⁾ GABEL, *Durkheimianism and Political Alienation*, 1984 [II.B.2 sub Durkheim], p. 180. Joseph Gabel è stato un sociologo ungherese naturalizzato francese interessato alla psicopatologia, filosofo marxista anti-stalinista negli anni Cinquanta citato ne *La société du spectacle* da Debord (1967, IX, § 217-219) e in DELEUZE-GUATTARI, *L'Anti-Edipe*, 1972 [II.D.6], trad. p. 312.

⁽³⁴⁾ POLIAKOV, *Causalité, démonologie et racisme*, 1980 [II.D.12], p. 216.

⁽³⁵⁾ Ivi, p. 217. Su causalità scientifica e “primitivi”, *infra*, p. 587-589.

⁽³⁶⁾ IR, p. 140.

volume, in tema di « complessità infantile » ed evocando la « fontana di Jouvence » (*infra*, p. 597). Ancora, Jaurès nell'epigrafe conclusiva al presente volume (*infra*, p. 794). Si veda anche SD, p. 66-67 e nota 18; Fonzi-Negro Sancipriani, *Il mondo magico nel bambino*, 1979 [II.D.11].

E neppure sarà stato d'aiuto quel che scriveva già nel 1947 Lévi-Strauss, con toni incredibilmente lirici (c'è addirittura un esplicito richiamo al sentimento!) se solo si pensa al silenzio al quale egli abbandonerà Lévy-Bruhl nel resto della propria carriera intellettuale:

« Gli ultimi libri di Lévy-Bruhl (dopo *L'âme primitive*, 1927 e fino a *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938) restano una lettura feconda che eccita la riflessione. La documentazione è ampia, e la sua realizzazione rivela un senso sottile di ciò che è suggestivo e significativo. Una mente eccezionalmente chiara e uno stile delizioso rendono piacevole ad ogni istante la lettura. Poche opere tecniche manifestano tanta felicità e promettono altrettanto piacere. Si può ancora sentire nella sua opera, anche dopo aver raggiunto le prime conclusioni, tutta l'integrità, il fascino e la generosità della sua anima » ⁽³⁷⁾.

Nulla da fare. Ma prima di volgersi alle vicissitudini nel terzo millennio, bisogna ricordare che Lévy-Bruhl, di famiglia ebraica, aveva attraversato per intero l'*affaire* Dreyfus (1894-1906, capitano al quale egli era anche legato per parte di moglie), testimoniando in sua difesa nel primo processo e spendendosi a fondo per ottenerne la revisione dopo la condanna, anche attraverso la fondazione nel 1896 della Ligue des droits de l'homme, in un'epoca di antisemitismo imperante in Francia tra fine XIX ed inizio XX secolo.

Si veda il riferimento allo Spinoza « politico » nella Francia intellettuale di fine secolo XIX in Duclert, *La pensée de Spinoza et la naissance de l'intellectuel démocratique dans la France du tournant du siècle*, 2003 [II.D.12]. A quello Spinoza « politico » si richiamerà esplicitamente, nel 1936, lo stesso Lévy-Bruhl, in un altro momento decisivo della storia europea, cfr. *L'esprit européen*, 1936 [I.B], trad. *infra*, p. 566. Su filosofia e politica nella vita di Spinoza, cfr. Balibar, *Spinoza et la politique*, 1985 e *Spinoza politique*, 2018 [II.D.2 sub Spinoza].

⁽³⁷⁾ LÉVI-STRAUSS, *French Sociology* [II.C], 1945, trad. p. 71. Va segnalato che Lévi-Strauss non poteva ancora conoscere, all'epoca in cui redasse questo testo, i *Carnets* postumi di Lévy-Bruhl.

Lévy-Bruhl, allora, entra anche nel terzo millennio all'ombra della « leggenda infamante », al punto tale da vedersene taciuto il nome pure da parte di chi — autorevole filosofo e sinologo contemporaneo, che non poco deve aver beneficiato della strada aperta da Lévy-Bruhl, e che certamente non è sospettabile di cadere nella trappola di leggere l'opera di Lévy-Bruhl in termini razzisti — lo evoca indirettamente in un testo con estrema chiarezza.

Prima di volgersi, dunque, alla riflessione di François Jullien, si ricordi come Lévy-Bruhl dichiarasse il debito, a proposito della propria « svolta etnologica », verso il famoso archeologo e sinologo Edouard Chavannes, il quale — in un periodo non indicabile con certezza circa l'anno, ma sicuramente collocabile negli anni Novanta del XIX secolo — gli aveva fatto omaggio di tre libri di uno storico cinese da lui tradotti in francese, che Lévy-Bruhl volle immediatamente leggere.

I volumi in questione sono *Shiji. Memorie storiche*, scritte da Sima Tian e suo figlio Sima Qian nell'ultimo secolo a. C., prima summa sistematica della storia della Cina a partire dall'epoca dell'Imperatore Giallo Huang Di (prima metà del terzo millennio a. C.), considerato fondatore dello stato unitario dopo l'epoca dei Regni combattenti — Circa la probabile collocazione temporale dell'omaggio dei volumi fra il 1892 e il 1898, si veda Merllié⁽³⁸⁾ anche per i riferimenti⁽³⁹⁾ alle pagine di *La morale et la science des mœurs* — opera del 1903 — nelle quali sono presenti non pochi rinvii alla Cina, i quali confermerebbero la collocazione temporale dell'incontro di Lévy-Bruhl con questa problematica culturale — In Goldman⁽⁴⁰⁾ vi sono alcune importanti riflessioni sulla vicenda (« Una delle rare occasioni nelle quali Lévy-Bruhl si permette di “parlare di se stesso”, peraltro “il minimo possibile” »⁽⁴¹⁾) letta non nella sua stretta casualità bensì in legame con la carriera filosofica pregressa e quella a venire: « La lettura e la perplessità, nonché l'*impasse*, dinanzi ai libri cinesi costituirono per Lévy-Bruhl una vera rivelazione, la scoperta del luogo in cui poteva infine costruire la *propria* filosofia. [...], impiega[ndo] i dati etnografici come strumento critico del pensiero filosofico dominante, per indicare al pensiero nuovi cammini da seguire » (con richiamo a Lévinas) — Per una riflessione sulla lingua cinese in sintonia con le tesi di Lévy-Bruhl, si veda

⁽³⁸⁾ MERLLIÉ, *Le cas Lévy-Bruhl*, 1989 [II.B.2], p. 432-433 e nota 47.

⁽³⁹⁾ Ivi, p. 434 e nota 49.

⁽⁴⁰⁾ MG, p. 7-9, 11.

⁽⁴¹⁾ Altra occasione in cui egli parla di sé, la più famosa: l'« auto-critica » nei *Carnets*, cfr. LC, p. 163-164, trad. 190-191, cfr. anche *infra*, p. 646-651.

Granet, *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises*, 1920 [II.C]; anche, in generale, *infra*, p. 587 nota 8 — Infine *L'ébranlement du monde jaune* ⁽⁴²⁾, per valutare l'attenzione che Lévy-Bruhl portava alla Cina ed al Giappone sul piano geopolitico negli anni Venti.

Scrive Lévy-Bruhl nel 1923, a proposito dei volumi ricevuti in dono trent'anni prima:

« Potevo leggerli e rileggerli, ma non riuscivo a scoprire come le idee dell'autore si collegassero fra loro, e giunsi a domandarmi se la logica dei Cinesi coincidesse con la nostra. Nel caso in cui la differenza fosse reale, mi sembrava che ci sarebbe stato un interesse filosofico capitale a determinarla, analizzarla e ricercarne le cause. Animato da quest'idea, mi misi a leggere delle opere che trattavano la religione e della filosofia cinese, quali *The Religious Life of China* di J-J-M. de Groot, e soprattutto la traduzione dei libri sacri della Cina e delle opere dei suoi grandi filosofi. Ma mi resi conto ⁽⁴³⁾ che il mio sforzo era destinato a restare vano. Per afferrare quel che cercavo nella mentalità cinese ci sarebbe voluta, prima di tutto, la padronanza della lingua, per poter leggere da me i testi, discernerne le sfumature ed intrattenermi con i sapienti del paese. Più la mentalità che dovevo studiare era estranea a quella dell'Occidente, meno potevo fidarmi delle traduzioni per penetrarla. Ma quanto ad imparare il cinese, né la mia età né il tempo di cui disponevo mi permettevano di pensarvi. Nonostante tutto, dopo questo tentativo fallito qualcosa sussisteva nel mio spirito: l'ipotesi di una logica differente dalla nostra, nata e sviluppata in società esse stesse differenti. Era possibile sottometterla alla prova dei fatti? L'Assiria, l'Egitto, l'India mi presentavano più o meno le stesse difficoltà della Cina. Ma non potevo indirizzarmi verso le società dette primitive? Vi trovavo due vantaggi importanti. In primo luogo, i documenti mi sarebbero stati direttamente accessibili: erano relazioni scritte in lingue che non costituivano per me barriere come il cinese o i geroglifici egiziani o i testi cuneiformi. E d'altra parte, molti dei problemi storici che è molto difficile trascurare riguardo alle civiltà dell'Egitto, dell'Asia anteriore o dell'Estremo-Oriente, non si pongono quando si tratta di società indigene d'America, d'Africa ed altre, che hanno vissuto per lunghi secoli, più o meno o anche del tutto, senza contatto alcuno con le civiltà più avanzate. Evidentemente, se esiste una logica differente dalla nostra, era là che avevo più chances di scoprirla e maggior facilità ad analizzarla » ⁽⁴⁴⁾.

⁽⁴²⁾ *L'ébranlement du monde jaune*, trad. *infra*, p. 513 ss.

⁽⁴³⁾ Nondimeno il tentativo durò « qualche mese », cfr. *Entretien. Une heure avec Lévy-Bruhl*, 1927 [I.E.2], p. 80.

⁽⁴⁴⁾ Comunicazione su *La mentalité primitive*, 1923 [I.E.1], p. 20-21.

Si può adesso leggere quel che scrive François Jullien interloquendo con il collega filosofo Thierry Marchaisse, in una pagina nella quale risaltano due titoli di capoverso che parlano di « mentalità » e di « misticismo », all'interno di una sezione che fa da prologo ad un volume molto autobiografico edito in forma d'intervista nel 2000 ⁽⁴⁵⁾ — pagina nella quale si commenta a due voci un testo di Foucault ⁽⁴⁶⁾ in dialogo con un maestro Zen all'interno di un tempio giapponese:

« *François Jullien* — Neppure Foucault si sottrae all'imbarazzo [nell'esprimere il tipo di spaesamento che offre il Giappone,] e infatti egli replica in questo testo, come i primi missionari, la stessa scena dello sbarco sull'"altro globo", [per utilizzare l'espressione troppo facile con la quale Leibniz formulò la propria impossibilità ad afferrare col pensiero, invece, la Cina]. Le difficoltà e l'imbarazzo di Foucault traspaiono fin dalle prime parole del dialogo, nelle quali egli cerca di appoggiarsi sulla nozione di "mentalità" — nozione che, quanto a me, ricuso fino in fondo e contro la quale tutto il mio lavoro cerca di operare. "Io penso, dice Foucault, che una mentalità totalmente differente dalla nostra si forma a partire dalla pratica e dalla formazione nel tempio Zen".

Thierry Marchaisse — È tanto più curioso vedere Foucault utilizzare un termine così datato e soprattutto così "connotato", come si sarebbe detto non molto tempo fa, visto che nessuno meglio di lui era posizionato per sapere che la nozione di "mentalità" è un puro prodotto del XIX secolo, che veicola i peggiori aspetti: etnocentrismo, colonialismo, razzismo... In *A la recherche du temps perdu*, tra tutte le pagine consacrate all'*Affaire*, ce n'è una che ruota interamente attorno al termine "mentalità": vi si vede il duca di Guermantes scoprire estasiato una parola del tutto nuova all'epoca, tanto chic ed appropriata per nominare la malattia contagiosa che lui chiama "état d'esprit" juif..

F.J. — Anche il "totalmente differente" di Foucault, che è ben lungi dall'aver un'eredità semantica così pesante, mi pare da prendere con precauzione. Non è piuttosto la "in-differenza", qui, ad essere in gioco? Il fatto cioè che il *ça* non vi si trova? Comparata a quest'*indifferenza*, cioè a quella fra due tradizioni di pensiero che si sono così a lungo ignorate, la differenza, anche "totale", è una nozione infinitamente meno radicale di quel che sembra: poiché questo totalmente differente implica ancora il quadro del medesimo e dell'altro, e dunque categorie comuni per ricono-

⁽⁴⁵⁾ JULLIEN, *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident*, 2000 [II.D.7].

⁽⁴⁶⁾ FOUCAULT, *Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen*, 1978 [II.D.7 sub Jullien].

scerlo. Prova ne sia che la categoria che viene subito dopo, nel dialogo fra Foucault e il maestro Zen, è quella di “misticismo”. Ora, se ci può essere un ponte, tra il Giappone e l’Europa, un ponte così largo — se posso esprimermi così — come il misticismo, è la prova che questo “differente” non è “totalmente” differente. È uno degli interlocutori anonimi [fra quanti accompagnano il maestro Zen] ad introdurre la nozione di mistico nel dialogo: “Mi è stato detto che lei si interessa al misticismo (...). Cosa pensa dei rapporti fra lo Zen e il misticismo?”. Risposta di Foucault: “Penso che lo Zen sia totalmente differente dal misticismo cristiano. E penso che lo Zen sia un misticismo”. Qui ancora, la cosa più rimarchevole è l’imbarazzo di Foucault, che diventa anche esplicito. Come tenere infatti simultaneamente le due posizioni? Cos’è questo “totalmente differente” che rientrebbe tuttavia nella stessa categoria? Si vede dov’è il problema: è che Foucault non percepisce come fare a meno della categoria di misticismo — e dunque la riprende come una sorta d’ingresso necessario per abbordare lo Zen —, ma *allo stesso tempo* fa di tutto per uscirne » (47).

Questo, dunque, è il destino che ha accompagnato Lévy-Bruhl nei decenni successivi alla morte nel 1939 e fino alla soglia dell’ottantesimo anniversario: disprezzato, ritenuto superato, *maudit* o ancora, nel « migliore » dei casi, neppur menzionato nel momento in cui si riflette su categorie centrali della sua eredità intellettuale. Ma in quest’ultimo caso, nella ricusazione c’è almeno il nome di Foucault a tenergli compagnia!

È ben nota la prossimità — e la distanza, al contempo — di Foucault con la « storia delle mentalità ». Ecco i termini nei quali Deleuze parlava del legame fra « archivio », funzioni enunciative e « mentalità » in Foucault: « Il primo periodo di Foucault, direi da *Histoire de la folie a Surveiller et punir*, ruota attorno agli elementi che ci permetteranno di definire l’“archivio”. Senza dubbio l’archivio ha qualcosa a che fare con la storia, ha per oggetto una formazione storica. [...] Che cos’è una formazione storica? Foucault in *L’usage des plaisirs*, dunque in uno dei suoi ultimi libri, afferma che i suoi lavori sono “studi di ‘storia’ [...], ma non lavori di ‘storico’”. Foucault era in stretti rapporti con i fautori della *nouvelle histoire*, in sostanza gli allievi di Braudel, la cosiddetta Scuola delle *Annales*. Ma un rapporto può essere molto complesso. Foucault lo dice esplicitamente: non sono uno storico, sono e resto un filosofo. Eppure un’ampia parte del suo lavoro riguarda le formazioni storiche. Foucault replica: d’accordo, sono studi di storia, ma non il lavoro di uno storico. Che cosa

(47) JULLIEN, *Penser d’un dehors (la Chine). Entretiens d’Extrême-Occident*, 2000 [II.D.7], p. 19-20.

vuole dire? L'affermazione viene precisata sempre in *L'usage des plaisirs*: “Non aspettatevi da me né una storia dei comportamenti né una storia delle mentalità”. Qui l'allusione è chiara. Infatti la Scuola delle *Annales*, o almeno una parte, proponeva una storia dei comportamenti e delle mentalità. [...] Ma Foucault ci dice chiaramente: non ho nulla a che vedere con tutto ciò. Questo non significa affatto che egli sostenga che tali argomenti non siano interessanti, ma solo che non sono il suo problema. Ma allora che cosa gli interessa? [...] Il “vedere”. Le ricostruzioni storiche di Foucault ruotano sempre attorno al “vedere”. Voi direte che oltre ai comportamenti non c'è nulla da vedere. Non per Foucault. [...] Per Foucault, il vedere e i comportamenti cadono sotto due categorie ben diverse. Che cosa gli interessa quindi? Il “parlare”. Ma si potrebbe aggiungere: “Le parole non rispecchiano forse mentalità?” Non per Foucault. È addirittura il contrario. Anche se non sarà facile, bisogna abituarsi all'idea che il vedere non è un comportamento come tutti gli altri, ma la condizione di tutti i comportamenti di una determinata epoca. Il parlare non è l'espressione di una mentalità, è la condizione delle mentalità di un'epoca. In altre parole, quando scrive di parlare e vedere, Foucault vuole superare una storia dei comportamenti e delle mentalità per innalzarsi a considerare le condizioni dei comportamenti storici e delle mentalità storiche. [...] Per Foucault il parlare e il vedere non sono variabili dei comportamenti o delle mentalità, ma condizioni alla loro base. La sua è una ricerca delle condizioni delle formazioni storiche. Che cosa si “dice” e che cosa si “vede” in una certa epoca? [...] Ogni epoca può venire definita, ci sembra, prima di tutto in base a ciò che vede e fa vedere, e in base a ciò che dice. Vedere, far vedere e dire non si collocano sullo stesso livello del comportarsi in un certo modo o dell'avere questa o quella idea. Un regime del dire è la condizione di tutte le idee di un'epoca. Un regime del vedere è la condizione di tutto ciò che fa un'epoca. [...] » (48).

Si tornerà più avanti (*infra*, l'intero Capitolo Quinto) sul tema della « storia delle mentalità », specialmente per la sua ricaduta in campo storico-giuridico. Ma fin da ora è possibile sottolineare lo stretto legame che si esibisce in quell'etichetta fra scienza e sentire, analisi storica e mentalità o modalità del pensiero, indagine razionale e comprensione affettiva. La « mentalità », dunque, come « insieme delle disposizioni intellettuali, delle abitudini di spirito e delle credenze fondamentali di un individuo » (49), come si legge nel *Vocabulaire* del Lalande — definizione cui è possibile aggiungere

(48) DELEUZE, *Il sapere. Corso su Foucault (1985-1986)/1*, 2014 [I.I.D.6], p. 21-24.

(49) LAL, p. 609.

ancora, obbedendo alla lezione lévy-bruhliana, anche il riferimento ad un gruppo sociale e non solo al singolo.

Va peraltro indicato come spesso Lévy-Bruhl, il quale « non ha mai definito con precisione la nozione di mentalità »⁽⁵⁰⁾, utilizzi anche il termine « orientamento nel pensiero »⁽⁵¹⁾, sicché i due lemmi possono esser tenuti insieme — forse l'uno riferibile maggiormente alla sfera collettiva, il secondo alle ricadute sull'individuo —, entrambi invero esprimendo la medesima realtà psichica di un legame fra attività razionale e credenze mescolate a riflessioni, le quali sono « prodotti sovente oscuri, sovente anche inconsci, [...] che interessano l'anima intera e decidono, a volte senza che lo si sappia, della direzione morale della vita »⁽⁵²⁾.

Sul senso del riferimento alle « mentalità » nel positivismo comtiano, FK, p. 59-77. Sul concetto di « mentalità » in prospettiva sociologica e di psicologia sociale, così compromesso da una — monca, ingenua, faziosa — lettura *malgré lui* « politico-coloniale » dell'opera lévy-bruhliana, si veda invece la sintesi classica di Bouthoul, *Les mentalités*, 1952 [II.D.7]. Sulla storia semantica della parola, nel passaggio del termine *milieu* dalla sfera biologica a quella sociologica (influenze prodotte da un gruppo o ambiente sociale sulla mente umana), si veda Spitzer, *Milieu and Ambiance: An Essay in historical Semantics*, 1942 [II.C], dove c'è un riferimento a Lévy-Bruhl non totalmente perspicuo⁽⁵³⁾ — In tema di « rappresentazioni collettive » o « sociali », o ancora « credenze », oltre al testo seminale di Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, 1898 [II.B.2], si veda Moscovici, *Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire*, 1989 [II.D.10] e, in [II.C sub Vygotsky]: González Rey, *Social and individual Subjectivity from an historical Point of View*, 2007; Id., *Subjectivité sociale, sujet et représentations sociales*, 2008. Per una lettura del tema delle rappresentazioni collettive centrata sulla vicenda storica di Lévy-Bruhl: Keck (sul rapporto con Durkheim)⁽⁵⁴⁾; Zambelli, *Alexandre Koyré e Lucien Lévy-Bruhl. Dalle rappresentazioni collettive ai paradigmi del pensiero scientifico*, 1993 [II.B.2]; Anrubia, *Acercamiento a la noción de 'representación colectiva'. El caso histórico de*

⁽⁵⁰⁾ FK, p. 59.

⁽⁵¹⁾ Per esempio fin dal titolo ne *L'orientation de la pensée philosophique de David Hume*, 1909 [I.B]. Cfr. *infra*, p. 483 ss.; e anche PC, p. 1-2, cfr. *infra*, p. 204.

⁽⁵²⁾ IR, p. 217.

⁽⁵³⁾ SPITZER, *Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics*, 1942 [II.C], p. 181 nota 51.

⁽⁵⁴⁾ FK, p. 141 ss.

Lévy-Bruhl, 2008 [II.B.2] — In generale, sul profilo psicologico e cognitivo nell'opera di Lévy-Bruhl, si veda Mancini ⁽⁵⁵⁾. Non va dimenticato il dialogo fra Lévy-Bruhl e lo psicologo Ignace Meyerson (figlio di un cugino del chimico ed epistemologo della scienza Émile Meyerson), autore nel 1923 di un'intensa recensione a *La mentalité primitive* (*infra*, p. 579 ss.) e, alla fine degli anni Quaranta, di un unico ed importante volume, la tesi di dottorato in tema di psicologia storica su *Les fonctions psychologiques et les œuvres* [II.B.2] (opera in seguito d'ispirazione anche per Vernant, si veda Fruteau De Laelos, *Vernant et Meyerson: le mental, le social et le structural*, 2007 [II.B.2 sub I. Meyerson]), libro che è in dialogo con indubbi interlocutori di Lévy-Bruhl quali Vygotsky (si veda Velmezova-Valsinier, *The Eternal Return of the Issue of « Primitive Thought »: L. Vygotsky and N. Marr looking at L. Lévy-Bruhl*, 2012 [II.B.2 sub Vygotsky]; De Souza Gerken, *A Razão e o Outro em Lévy-Bruhl: Notas para um Diálogo com a Psicologia Histórico-Cultural de Vygotsky*, 2012 [II.B.2]) e Piaget (si veda Peterman, *Lévy-Bruhl in Piaget: hermeneutic Analysis of Text and Context*, 2000 [II.B.2 sub Piaget], con letteratura collegata). Ma tracce abbondanti di meditazione della lezione lévy-bruhliana sulla « mentalità » o « rappresentazione collettiva » si trovano ancora in Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer Wissenschaftlichen Tatsache*, 1935 [II.D.7] e, attraverso di lui, nel « paradigma » di Kuhn (si veda Braunstein, *Thomas Kuhn lecteur de Ludwik Fleck*, 2003 [II.D.7 sub Fleck]) — Infine, sulla classica prospettiva della « storia delle mentalità » si veda in [II.D.7]: Corrao, *Storia delle mentalità*, 2004; Le Goff, *Les mentalités, une histoire ambiguë*, 1974, e tutta la letteratura ulteriormente indicata nella sezione. Per il campo giuridico, si veda *infra*, l'intero Capitolo Quinto.

2. Una rivisitazione critica

È giunto dunque il tempo di contribuire — proseguendo nel solco di un movimento di rilettura dell'opera lévy-bruhliana avviatosi in Francia ed Italia dalla fine degli anni Ottanta, transitato per il Brasile negli anni Novanta, intensificatosi poi all'inizio del nuovo secolo, e al quale chi scrive, come ricordato, ha già apportato alcuni elementi di analisi — alla rivisitazione critica del lascito lévy-bruhliano, auspicabilmente percussiva se pur specifica nella sua particolarità tematica, il rapporto fra filosofia, scienze sociali e sentimento di giustizia.

⁽⁵⁵⁾ MANCINI, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, 1989 [II.A], p. 79 ss., spec. 109-114.

In tema di rilettura lévy-bruhliana, si veda in [II.B.2] l'amplessimo contributo fornito a partire dal 1989 da Merlié — già Redattore, adesso Direttore, della *Revue philosophique de la France et de l'étranger* —, non solo in prospettiva di ricostruzione bibliografica [BIBL] e di storia della recezione, bensì nello specifico della relazione complessa con Durkheim e sul rapporto fra sociologia e morale, nonché sul dialogo fra Lévy-Bruhl ed alcuni suoi interlocutori attraverso la corrispondenza (Meillet, X. Léon). Nello stesso 1989 in Italia Carlo Prandi, sociologo della religione, dava alle stampe *Lucien Lévy-Bruhl. Un'introduzione* [II.A], prima monografia in assoluto su Lévy-Bruhl a livello mondiale in lingua non francese, da parte di uno studioso d'una generazione che non aveva potuto conoscerlo vivente (preceduta solo dal volume di Cazeneuve del 1963, *Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie* [II.A], poco più di un centinaio di pagine fra ricostruzione e sillloge di testi); seguita nello stesso anno dal volume di Silvia Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva* [II.A], che fa di Lévy-Bruhl il perno per l'analisi delle molteplici, possibili forme di processi cognitivi. Negli anni Novanta sono giunti due notevoli contributi dal Brasile: quella di Roberto Cardoso de Oliveira, *Razão e Afetividade. O Pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, 1991 [II.A] (opera sulla quale si tornerà nel dettaglio più avanti), e quella di Marcio Goldman, *Razão e Diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, 1994 [II.A], di ampio rilievo per tutto il presente volume col suo sforzo deleuziano per « captar o “espírito” ou, em termos mais modernos, o conjunto das articulações que presidem [uma] obra » (p. 31, riferimento diretto alla p. 118 dei *Pourparlers*, dove Deleuze parla della necessità di « prendere un'opera nella sua interezza, seguendola e non giudicandola, afferrandone le biforcazioni, le titubanze, gli avanzamenti, le aperture, accettandola, ricevendola nella sua interezza »). Copioso anche il contributo di Frédéric Keck a partire dai primi anni Duemila, con una tesi di dottorato del 2003 poi edita nel 2008 in forma monografica, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, 2008 [II.A]. A questa monografia francese se n'è aggiunta in pochi anni una seconda in area francofona, proveniente dal Belgio e firmata da Stanislas Déprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, 2010 [II.A] (recensione di Metzger 2012 [II.A sub Déprez] e di Nisio 2013 [II.B.2]). Déprez ha firmato nello stesso anno anche un significativo articolo sulle *Actualités de Lévy-Bruhl*, 2010. Può essere segnalato anche il saggio di Robert-Demontrond, *Lévy-Bruhl. Une anthropologie des mentalités* [II.B.2], riassuntivo anche di molte delle rivisitazioni qui indicate. L'opera di tutti questi autori è ampiamente rilevante ai fini delle analisi contenute nel presente volume, come si vedrà dai riferimenti costanti ad essi effettuati. Infine, anche chi scrive ha già contribuito, in un recente passato, alla ripresa di attenzioni lévy-bruhliane con un saggio, *Partecipazione come Scientia intuitiva. Lévy-Bruhl e Spinoza*, 2005 [II.B.2], primo articolo pubblicato in lingua italiana nella gloriosa storia — lunga oltre centoquarantanni — della

sempre « prestigiosa ed autorevole » ⁽⁵⁶⁾ rivista filosofica francese della quale a lungo Lévy-Bruhl fu Direttore, la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.

Non si tratta, qui, di ricostruire nel dettaglio un'opera imponente e straordinariamente metamorfica, come attestato dalla *Bibliografia primaria* e non meno da quella secondaria, dato anche lo stato lacunoso della letteratura critica concernente il filosofo etnologo in Italia. Si è peraltro ancora, da un punto di vista generale, nel tempo del lavoro di definitivo assestamento di quel corpus intellettuale, e prova ne sia l'esistenza ancora di inediti (forse non di decisiva rilevanza, certamente), nonché di testi editi ma ancora da rintracciare e dunque non presenti nelle bibliografie lévy-bruhliane di riferimento (un esempio è offerto dal testo sulla « questione religiosa », *infra*, p. 474 ss.).

La vicenda delle traduzioni italiane delle opere di Lévy-Bruhl è peraltro istruttiva: nel secondo dopoguerra, circa dieci anni dopo la morte del filosofo etnologo avvenuta nel 1939, de Martino e la moglie Anna Macchioro, insieme a Cesare Pavese, pubblicano solamente due delle sette opere « etnologiche » dell'autore francese (*L'anima primitiva* nel 1948, poi i *Quaderni* nel 1952), in anni peraltro che già avevano veduto Remo Cantoni dedicarsi al mondo ed al pensiero dei « primitivi » pubblicando nel 1941 *Il pensiero dei primitivi. Preludio ad un'antropologia* [II.A].

Il volume di Sasso, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, 2001 [II.B.2 *sub* de Martino] è ampiamente documentato sul rapporto problematico e conflittuale — « Isomorfo a quello di Lévi-Strauss » ⁽⁵⁷⁾ — che de Martino intrattenne col « prelogismo » di Lévy-Bruhl, nonché sulla differenza di posizioni sul modo di intendere il « mito » fra de Martino e Pavese ⁽⁵⁸⁾. In tema si veda in [II.A] anche Prandi ⁽⁵⁹⁾ e Carandini ⁽⁶⁰⁾. Sul rapporto della filosofia idealistica crociana con le scienze umane, si veda la

⁽⁵⁶⁾ EGF, p. 1254.

⁽⁵⁷⁾ CARANDINI, *Archeologia del mito*, 2002 [II.A], p. 57.

⁽⁵⁸⁾ SASSO, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, 2001 [II.B.2 *sub* de Martino], spec. pp. 141-158, e p. 143 nota 42.

⁽⁵⁹⁾ CP, p. 121-122; e PRANDI, *Le ragioni di un libro*, 2008, p. 29-33.

⁽⁶⁰⁾ CARANDINI, *Archeologia del mito*, 2002 [II.A], p. 53-58.

Prefazione alla seconda edizione in Cantoni ⁽⁶¹⁾; nonché in Sasso, il capitolo *Crocianesimo e nuove esperienze. Cantoni e Banfi* ⁽⁶²⁾.

In Italia bisognerà attendere, per la traduzione presso altro editore, il 1966 per *La mentalità primitiva*, poi il 1970 per *Psiche e società primitiva* (la traduzione letterale del titolo sarebbe stata *Le funzioni mentali nelle società inferiori*), e il 1973 per *Sovrannaturale e natura nella mentalità primitiva* e *La mitologia primitiva*. Invece l'ultimo dei volumi « etnologici » da Lévy-Bruhl edito in vita, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, non è mai stato tradotto.

Ciò detto, bisogna aggiungere che anche nulla della produzione scientifica del Lévy-Bruhl storico della filosofia ha mai visto un'edizione italiana: detto seccamente, lo storico del pensiero filosofico non esiste per il lettore italiano.

Le possibili motivazioni della situazione vengono indirettamente delineate in generale solo nel 2002, nelle prime cento pagine dell'importante volume di Andrea Carandini, *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni* [II.A], un volume il quale — se pur offre meno attenzione al confronto con il Lévy-Bruhl storico della filosofia, a giudicare dai riferimenti nelle note alle sole opere « etnologiche » — contiene pagine integralmente consacrate, da un lato, ad un'autoanalisi in merito al percorso personale di scoperta « dell'intreccio indissolubile fra sacro e profano, logica dell'emozione e logica della ragione » ⁽⁶³⁾, così rilevante per uno studioso educato laicamente, in un ambiente familiare liberale *radical* e storicista, nel quale si trascuravano il sacro e l'emozione; vicenda personale nella quale interverrà il passaggio attraverso una fase « materialistico-razionalistica legata all'interesse per l'economia politica » e il marxismo ⁽⁶⁴⁾.

Quelle pagine si dedicano, per altro lato, alla ricostruzione della « questione del mito » nella cultura europea, dall'epoca del Roman-

⁽⁶¹⁾ CANTONI, *Il pensiero dei primitivi. Preludio ad un'antropologia*, 1941, 1964² [II.A], p. 9-14.

⁽⁶²⁾ SASSO, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, 2001 [II.B.2 sub de Martino], p. 159-186.

⁽⁶³⁾ CARANDINI, *Archeologia del mito*, 2002 [II.A], p. 11. Si deve sottolineare che chi scrive ha preso contatto con le tesi di quel volume nel corso dell'anno 2013.

⁽⁶⁴⁾ Ivi, p. 12-13.

ticismo fino alle opere del neurologo Damasio alla metà degli anni Novanta del XX secolo, passando anche attraverso la « bi-logica » di Matte Blanco. Al centro di tale ricostruzione c'è, esattamente, la « questione » o « caso » Lévy-Bruhl che, per l'Italia, aveva significato anche una recezione succube della « leggenda infamante » concernente la frattura irriducibile fra le due mentalità o modalità di pensiero, in qualche modo legata anche all'ostracismo crociano verso le scienze umane ⁽⁶⁵⁾.

Ecco come Carandini sintetizza i due profili: il cuore della posizione lévy-bruhliana, e il suo rapporto con la cultura italiana dei primi sessant'anni del Novecento — un'epoca che vede per l'appunto esercitarsi l'attività di de Martino nello stesso torno di anni in cui, come già accennato, Remo Cantoni (del circolo filosofico milanese di un allievo di Martinetti, Antonio Banfi, grandemente capace di sguardo critico sulla filosofia europea ed americana in un'epoca, per l'Italia, di imperante neoidealismo, nonché autore di un famoso volume che raccoglie il lavoro di corsi universitari della metà degli anni Trenta su *Spinoza e il suo tempo* ⁽⁶⁶⁾) si dedicava, animato anch'egli da un'esplicita e forte sensibilità spinoziana ⁽⁶⁷⁾, al mondo ed al pensiero dei « primitivi »:

« Nella sua battaglia contro l'irrazionalismo, che ha come massima apertura la disposizione ad allargare gli orizzonti umanistici già dati, de Martino tenta l'impossibile: rendere compatibile la mentalità primitiva con la filosofia e storiografia di Benedetto Croce. Egli pretende infatti di poter pensare compiutamente l'impensabile, che è invece soltanto "pensicchiabile" (secondo un felice neologismo di Matte Blanco). Il pensiero fa infatti fatica a pensare quanto contravviene alle sue regole logiche, e nello stesso tempo una sua resa integrale al pensiero conduce alla sua dissoluzione. Quello che l'umanesimo storicista non ammette è proprio l'esistenza intrecciata di una doppia logica o bi-logica, le cui singole procedure siano fra loro antinomiche. È questa complessa e contraddittoria realtà dell'esistenza umana, fatta di emozioni/sentimenti e di coscienze/pensieri, che viene tacciata di irrazionalismo, per cui diventa irrazionale proprio il reale, per quanto ciò possa sembrare assurdo. Da questo punto di vista la critica razionalistica di de Martino è isomorfa a quella di Lévi-Strauss. D'altra

⁽⁶⁵⁾ Ivi, p. 56.

⁽⁶⁶⁾ BANFI, *Spinoza e il suo tempo*, 1969 [II.D.2].

⁽⁶⁷⁾ GRASSI, *Le antinomie dell'esperienza etica. Remo Cantoni interprete di Spinoza*, 2007 [II.A sub Cantoni].

parte, senza ammettere l'inclinazione sociale dei primitivi a "partecipare", scoperta dai teorici francesi [Lévy-Bruhl e Durkheim], e senza la conoscenza del "modo omogeneo-indivisibile" [Matte Blanco ⁽⁶⁸⁾] che caratterizza prevalentemente l'inconscio, i sogni e le emozioni/sentimenti individuali, scoperto dalla psicanalisi freudiano-matteblanchiana, non vi è possibilità di spiegare il sacro, quindi il mito, il rito e pertanto anche il primitivo presente in noi. Questi aspetti non-razionali, sociali e individuali, devono essere descritti usando la ragione, ma le loro caratteristiche possono essere comprese in profondità e portate alla coscienza solo se si è capaci di ascoltare e valorizzare anche i sentimenti. "Partecipazione" e "modo omogeneo e indivisibile" non sono insomma laghi da prosciugare — ricorrendo alla metafora freudiana relativa all'inconscio "rimosso" — ma funzioni strutturali della mentalità sociale e personale — una delle quali rimasta per millenni sconosciuta — che fra loro si intersecano, ora potenziandosi e ora contrariandosi » ⁽⁶⁹⁾.

In Italia comunque, prima del volger del secolo XXI e dunque ad oltre sessant'anni dalla morte di Lévy-Bruhl, si potranno dunque contare sulle dita di una mano i volumi a lui integralmente dedicati, tutti originati dall'interno della tradizione etnologico-sociologica ma nondimeno attrezzati — dove più, dove meno — a far fronte anche al versante filosofico ed epistemologico dell'opera in analisi.

Prima di far cenno ad essi, bisogna comunque aggiungere che, nella letteratura mondiale e non solamente italiana, persiste a tutt'oggi l'assenza di una monografia di referenza su Lucien Lévy-Bruhl, completa e dettagliata: tutte insieme le opere citate (*retro*, p. 45-47) ne rappresentano un importante passo di avvicinamento, che certamente neppure il presente volume compie fino in fondo.

Venendo dunque alle opere italiane, bisogna menzionare — oltre al già citato volume di Remo Cantoni, esistente fin dall'inizio degli anni Quaranta — tre volumi, sintetici e mirati su prospettive puntuali, a firma di studiosi italiani negli anni Ottanta: due storici delle religioni ed etnologi, ed una sociologa con inclinazioni politico-filosofiche. Quest'ultima è Patrizia Di Palma, autrice di uno smilzo volumetto centrato su Lévy-Bruhl antropologo, dal titolo *Lévy-Bruhl. Dalla scienza dei costumi all'antropologia* ⁽⁷⁰⁾. Accanto al suo

⁽⁶⁸⁾ CARANDINI, *Archeologia del mito*, 2002 [II.A], p. 43-45, 106-107.

⁽⁶⁹⁾ Ivi, p. 56-57.

⁽⁷⁰⁾ DI PALMA, *Lévy-Bruhl. Dalla scienza dei costumi all'antropologia*, 1983 [II.A].

ci sono i già citati volumi di Silvia Mancini, che firma *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva* e, nello stesso anno, l'opera di Carlo Prandi, *Lucien Lévy-Bruhl. Pensiero primitivo e mentalità moderna* (71).

Per chiudere il cerchio, va menzionato infine il denso capitolo *Lévy-Bruhl. Pensare la partecipazione*, presente nell'opera del 2000 *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault* a firma di Maria-paola Fimiani (72).

Un sensibile filosofo italiano contemporaneo, maestro della Fimiani e in costante dialogo anche con lei, Aldo Masullo, si richiama esplicitamente al « prelogico » nella prima pagina di un proprio volume inaugurato dal tema della « paticità », o « l'intoccabile tocco », risonante di una eco fenomenologica e derridiana e lévinassiana (73).

Va sottolineato che, con l'importante testo della Fimiani, sale a tre il numero di donne che hanno portato la propria attenzione su Lévy-Bruhl, fenomeno peraltro del tutto particolare all'Italia nello spazio intellettuale mondiale. Si tornerà nel prosieguo su queste opere.

3. *Il percorso del volume*

È possibile chiudere queste pagine scritte a mo' di premessa indicando il percorso complessivo del lavoro raccolto nel presente volume, poi entrando con brevità in alcuni dettagli.

1. Centrato su una prospettiva specifica, il legame filosofico fra sentimento di giustizia e scienze sociali nell'opera di Lévy-Bruhl, il

(71) MANCINI, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, 1989 [II.A]; e CP. Va notato come quest'ultimo volume, non tenuto presente da Carandini, rappresenti certamente uno sforzo analitico che dà spazio sia alla produzione dello storico della filosofia, sia — in maniera pur troppo sintetica — alla questione del rapporto della ragione col sentimento e l'emozione.

(72) FIMIANI, *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, 2000 [II.A], volume menzionato da Carandini di passaggio in una nota alla p. 52. Quello studio fu preceduto da un altro suo breve saggio, *Lucien Lévy-Bruhl: pensiero deformativo e mistica dell'interesse*, 1995 [II.A].

(73) MASULLO, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, 2018 [II.B sub Fimiani], p. 11; Fimiani viene citata alle p. 34, 189.

percorso intreccia vari piani. Prima di passare a farne una sintetica esposizione, va detto che il volume nel suo complesso è stato progettato essenzialmente come uno strumento di lavoro, possibilmente utile — oltretutto al suo autore, ancora per le proprie personali ricerche a venire — a chi vorrà riprendere i temi lévy-bruhliani ed espandere l'analisi di quella straordinaria traiettoria intellettuale.

E questo non solo in chiave storiografica, visto che comunque grande, grandissima fu la risonanza che quell'opera ebbe vivente il suo autore, come dimostra la qualità dei nomi radunati in bibliografia e provenienti dagli ambiti più disparati: dalla filosofia all'antropologia, dalla psicanalisi alla religione, dalla sociologia al diritto, dalla letteratura alla teoria del cinema. Ma anche in chiave di attualità di un pensiero e di un metodo di ricerca in quegli stessi ambiti ora elencati: si pensi alla risonanza contemporanea, diretta o indiretta, del nome di Lévy-Bruhl in campo specificamente etnoantropologico per esempio, specialmente in Brasile ed Australia.

Al di là dei testi concernenti direttamente Lévy-Bruhl di due importanti intellettuali brasiliani quali Fernandes e Cardoso de Oliveira, di una generazione precedente e sui quali si tornerà ampiamente nel prosieguo, in quel paese è oggi rilevante la ricerca dell'antropologo Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, nel settembre 2018 devastato da un incendio), attivo dalla metà degli anni Ottanta, di cui si veda da ultimo *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, 2009 [II.D.9]. Egli è stato direttore di tesi di Marcio Goldman, antropologo sociale presso lo stesso Museu Nacional ed autore, nel 1994, di un'importante monografia su Lévy-Bruhl [MG], la seconda in Brasile in ordine temporale dopo quella di Cardoso de Oliveira [RCO]. In Australia, in relazione anche a Lévy-Bruhl, sono importanti le opere del libanese-australiano Ghassan Hage dell'Università di Melbourne, in particolare *Critical anthropological Thought and the radical political Imaginary Today*, 2012, e *Is Racism an environmental Threat?*, 2017 [entrambe in II.D.9]; inoltre, rimane sempre meritevole di riflessione l'articolo dell'antropologo sociale presso LaTrobe University di Melbourne, John Morton, *Being in two Minds: Critical Remarks on Primitive Mythology and the Rehabilitation of Lévy-Bruhl*, 1986 [II.D.9].

Ma ancora, si verifichi la produttività del passo laterale intellettuale compiuto da Lévy-Bruhl, per l'apertura alla prospettiva « eterotopica » in filosofia (si pensi a Foucault e, oggi, soprattutto a Jullien).

E poi non si trascuri né la teoria del cinema, dove è vivente più che mai la vitalità di un metodo che coniuga razionalità ed emozioni nello studio di opere quali quella di Eizenštejn o di Manoel de Oliveira o Godard (74); né la pratica della trasmissione culturale dell'oggetto-cinema (75).

A tal fine, dunque, bisogna specificare ancora come la prospettiva che si cerca di assumere, in queste pagine, riguarda la ricerca del punto di convergenza *filosofica* delle molteplici dimensioni analitiche proprie a Lévy-Bruhl: più che preoccuparsi di ribattere colpo su colpo circa le interpretazioni più o meno infelici di un'opera così complessa ed articolata, la scelta è stata quella di procedere per via affermativa, prendendo posizione sull'unità dello sguardo lévy-bruhliano, o come si potrebbe anche dire: cercandone il luogo di convergenza, l'occhio interiore, il fuoco generatore. Insomma, è il punto di vista interno su quell'opera, raggiungibile per quanto possibile, e nella piena consapevolezza dei limiti necessariamente incontrati.

Ma va ancora detto che il volume è stato pensato come strumento anche perché offre al lettore una prima restituzione — davvero parziale, per la piccola decina di testi tradotti rispetto all'estensione del lascito bibliografico — dell'immagine complessa del pensatore che Lévy-Bruhl fu, straordinariamente capace di tenere insieme scienza sociale, filosofia, religione, politica.

E va sottolineata soprattutto quest'ultima doppia dimensione, la religione e la politica, nell'autonomia reciproca dei due ambiti ma anche nel loro inevitabile mescolamento, come mostra la folgorante risposta del 1907 ad una domanda circa la « questione religiosa », risposta che oggi giunge per tantissimi studiosi, se non per tutti, in Francia come altrove, quale vera e propria scoperta, dato l'oblio nel quale quella pagina era caduta. Nondimeno già nel 1887, il neppur trentenne Lévy-Bruhl scriveva che « se pur le questioni religiose non sono le prime nelle preoccupazioni giornaliere, e se il nostro tempo s'indirizza di preferenza verso i problemi politici e sociali, alcuni

(74) Alcune tracce in NISIO, *Manoel de Oliveira*, 2010 [II.B.2], p. 18-23, 165-172.

(75) COLLET, *L'art de voir un film*, 2015 [II.D.14], p. 117-121.

esempi recenti provano assai che quei problemi non verranno mai risolti senza tener conto dell'elemento religioso » (76).

Insomma, Lévy-Bruhl non fu solo il teorico della mentalità, delle modalità di pensiero, né solo lo studioso della scienza della morale; egli fu anche un essere umano consapevole della rilevanza dell'interrogazione metafisica nella vita degli umani, interrogazione intrecciata in uno, spesso, con la lotta politica e la sfera civile. Prova di ciò ne sia la costanza con la quale egli — a partire dalla giovinezza, con la tesi latina di dottorato dedicata allo studio del legame fra Seneca e il divino [*infra*, p. 381 ss.], essendo peraltro già transitato per Plotino e la sua filosofia mistica [*infra*, p. 348 ss.], e ancora riconoscendo la doppia conduzione degli affari del mondo ad una coppia fra idee e scienza da un lato, e religione dall'altro (*infra*, p. 480-482 ss.), non senza dimenticare l'approfondito studio della « filosofia del sentimento » di Jacobi (*infra*, p. 447 ss.) — si diceva, la costanza con la quale, sull'intero arco della propria esistenza (l'ultimo volume edito fu dedicato all'esperienza mistica e i simboli, dunque il tema era essenzialmente religioso, pur con tutte le precauzioni del caso quando si parla di mistica in Lévy-Bruhl), egli tornò ad interrogarsi *anche* sul problema metafisico, nel suo intrecciarsi con quello etico e politico.

Almeno a partire dagli anni Venti, Lévy-Bruhl intrattenne una corrispondenza (per gran parte motivata da ragioni professionali in qualità di direttore della *Revue Philosophique*, si veda in [I.F.1]) con Henri Sérouya (1895-1968, le cui opere sono citate in II.B.2), filosofo nonché storico della mistica ebraica, autore nel 1933 di uno *Spinoza. Sa vie et sa philosophie* nonché, negli anni Quaranta, di una grossa opera su *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*, 1947. Volumi nei quali Lévy-Bruhl è menzionato, nel primo a proposito di Jacobi (77) e, nel secondo — un volume che esibisce Spinoza in epigrafe e ne moltiplica i richiami nel capitolo su *Mysticisme et hébraïsme*, ovvero discutendo l'influsso di Cordovero e della « pensée antique des Hébreux » sulla sua filosofia (78) — per *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures e L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Sérouya aveva già

(76) *Une nouvelle théorie de l'immortalité de l'âme*, 1887-1888 [II.A], p. 44.

(77) SÉROUYA, *Spinoza. Sa vie et sa philosophie* [II.B.2], p. 74.

(78) SÉROUYA, *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*, 1947 [II.B.2], p. 24, 406 e nota.

pubblicato nel 1939 un articolo dedicato a *L'Univers mystique d'après Lévy-Bruhl*, 1939; poi, nel 1956, pubblicherà un volumetto su *Le mysticisme*, dove cita Lévy-Bruhl in tema di misticismo primitivo (79). Infine va segnalato che, nel contribuire alla sua memoria con due articoli nel 1957 — *Hommage à Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, e *Aspects des travaux de Lévy-Bruhl* —, Sérouya farà preciso riferimento a Spinoza (80) in tema di struttura ed unità dello spirito umano in Lévy-Bruhl — Alcuni volumi di interesse certo sui temi della « mistica » in chiave antropologico-filosofica, tutti in [II.D.8]: Hulin, *La mystique sauvage*, 1993 [II.D.8] (alcuni riferimenti diretti a Spinoza, p. 230, 241, 250); Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine Anthropologische Studie*, 2005; Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, 1965 — Si vedranno *infra* altri riferimenti ad altri autori classici del « mistico » del XX secolo in dialogo con Lévy-Bruhl: Benjamin, Musil, Wittgenstein, e sia permesso aggiungere Carbonnier. Senza dimenticare la salda relazione ed i proficui scambi che il filosofo etnologo intrattenne con credenti quali Gilson e Leenhardt, Maurice Blondel e Maritain, oltreché l'attenzione filosofica che ricevette da parte di autori in dialogo con la metafisica quali Lévinas, Šestov, Coomaraswamy nonché, nella seconda metà del Novecento fra Francia e Italia, Capograssi, Villey e Grossi.

Se questo volume riuscirà ad instillare nel lettore la curiosità per quest'essere umano così consapevole e sensibile, attivo e trasparente nel proprio agire, ebbene, lo scopo essenziale per il quale esso è stato scritto sarà stato raggiunto.

Sia permesso aggiungere che questo volume è dunque, essenzialmente, una testimonianza a futura memoria, come forse già lo furono altre ricerche di chi scrive ed anch'esse confluite in volume negli anni. In un'epoca nella quale la memoria tende a scomparire — soprattutto la memoria del lavoro intellettuale, dell'attività critica del pensiero, di una ricerca spirituale consapevole e partecipe orientata dal sentimento sempre rinnovantesi della giustizia —, è doveroso contribuire alla continuazione (o forse si deve anche dire, ad un rinnovato inizio) dell'opera di memoria, essenzialmente tramite il lavoro intellettuale.

2. Venendo dunque alla struttura del volume, va segnalato che la *Parte prima*, al di là della presente *Premessa*, si articola in una

(79) SÉROUYA, *Le mysticisme*, 1956 [II.B.2], p. 61-62.

(80) SÉROUYA, *Aspects des travaux de Lévy-Bruhl*, 1957 [II.B.2], p. 457.

Introduzione e tre capitoli che offrono una dimensione storica e ricostruttiva alla vicenda personale ed intellettuale di Lévy-Bruhl, capitoli ai quali fa da supporto l'analitica biografia che il lettore ha già incontrato, completa di riferimenti bibliografici e storici generali.

Nel quarto e quinto capitolo si lanciano invece alcune sonde nella recezione dell'opera lévy-bruhliana in campo giuridico, prendendo come osservatorio privilegiato due ambiti istituzionali precisi. Da un lato, nel Capitolo quarto, la *Faculté de Droit* di Parigi, che vide operare nel secondo dopoguerra alcune delle figure maggiori della cultura giuridica francese in dialogo con la filosofia e le scienze sociali, oltre al figlio di Lucien, lo storico del diritto, sociologo ed etnologo Henri Lévy-Bruhl: si tratta del civilista e sociologo Jean Carbonnier, e del filosofo del diritto e romanista Michel Villey.

D'altro lato nel Capitolo quinto, alcuni nomi maggiori della scienza giuridica italiana del secondo dopoguerra: non solo Giuseppe Capograssi filosofo del diritto ma, accanto a lui e con lui in dialogo — diretto o indiretto — lo storico del diritto Paolo Grossi, fondatore del Centro di studi per la storia del pensiero giuridico moderno di Firenze, lo storico del pensiero filosofico-giuridico e politico Pietro Costa, il civilista e comparatista Rodolfo Sacco.

La *Parte seconda* offre una documentazione contenente *Testi di Lévy-Bruhl* inediti in lingua italiana, ed in due casi in assoluto (la lettera a Salomon Reinach, sulla scelta per ciò che riguardava il percorso di studio del dottorato; e i manoscritti su Plotino, sopravvivenza dei tempi della formazione di Lévy-Bruhl, ma nondimeno accurata rielaborazione di appunti presi con tutta probabilità in lezioni universitarie, e segno certo di un interesse molto precoce per il rapporto tra filosofia e mistica); e *Testi per Lévy-Bruhl*, alcuni dei quali altrettanto inediti in lingua italiana, sui quali si tornerà a breve.

Si tratta dunque di testi concernenti la produzione lévy-bruhliana, nonché la sua recezione critica nei due decenni successivi alla morte. Essi sono stati raccolti in questo volume per offrire al lettore italiano non solamente un'immagine rinnovata di Lévy-Bruhl rispetto a quella che lo ha accompagnato negli anni del dopoguerra (insomma, non unicamente l'etnologo), ma anche per permettere al lettore interessato un accesso *diretto* — più completo, più complesso

— all'opera medesima, permettendogli un rapporto maggiormente indirizzato alla scoperta invece che al giudizio, il quale, in mancanza di articolazione conoscitiva, può risultare spesso affrettato.

Il volume si completa con una densa sezione bibliografica primaria e secondaria, che — con riferimento in particolare alla *Bibliografia secondaria generale* — ci si auspica possa affiancare il meritorio lavoro compiuto da Merllié per la bibliografia primaria nella *Bibliographie des œuvres de Lucien Lévy-Bruhl* [BIBL], e dunque ci si augura possa servire da piattaforma di lancio per ulteriori, future ricerche lévy-bruhliane da parte di altri studiosi.

Si deve sottolineare come, delle quattro sezioni che compongono quella *Bibliografia secondaria generale*, la quarta [D] raccolga un vasto corpus di riferimenti, costruito secondo le esigenze di una ricerca molto personale che certamente non si esaurisce in questo volume — esigenze, comunque, *tutte* gravitanti su tematiche *direttamente* riconducibili alle tesi lévy-bruhliane o con esse variamente relazionate. Esigenze delle quali sono presenti quantomeno alcuni abbozzi già nelle pagine del presente lavoro.

Va comunque segnalato che non tutte — ma molte sì, molte fra — le tracce contenute in bibliografia hanno potuto essere raggiunte ed analizzate nel dettaglio da parte di chi scrive, sicché quella *Bibliografia secondaria generale* dovrebbe *anche* essere ritenuta (dunque, pure agli occhi del suo redattore) un documento a sé stante, oltreché servire — così è stata infatti utilizzata anche da chi l'ha composta — da necessario supporto alla ricerca condotta per il lettore di questo volume.

Infine, bisogna segnalare che nessuno dei riferimenti bibliografici della sezione [II.D] aspira ad una completezza documentale e bibliografica sui singoli autori o temi lì elencati — forse con la sola eccezione di Husserl nel suo rapporto con Lévy-Bruhl etnologo, qui documentato a sufficienza, così come altrettanto soddisfacente dovrebbe essere pure il materiale indicato in merito alla recezione in ambito fenomenologico delle tesi lévy-bruhliane. Peraltro, si segnala ancora che la sezione su Husserl — non solo Husserl medesimo, ma anche alcuni saggi dei commentatori su temi antropologici husserliani, o direttamente sul suo rapporto con Lévy-Bruhl — avrebbe potuto (e forse dovuto) esser inserita nella sezione dedicata alla *Discussione di tesi di Lévy-Bruhl* in [II.C], ma a motivo dell'unità tematica (la tradizione fenomenologica) si è preferito mantenerla in [II.D.5].

3. Venendo alla veloce ricognizione del dettaglio delle sezioni, quanto alla *Parte prima* il testo esordisce, nell'*Introduzione* dal titolo *Filosofo etnologo*, con l'offrire da subito la chiave di lettura che varrà per l'intera ricostruzione: Lévy-Bruhl è stato scienziato, sì, e scienziato della natura, ma — come lui stesso afferma nella celebre lettera ad Evans-Pritchard ⁽⁸¹⁾ — la scienza della natura che lo interessava principalmente era quella umana ⁽⁸²⁾. La *natura umana*, dunque: ecco il filosofo, il quale accompagna come un'ombra l'osservatore delle cose istituzionali (la responsabilità), morali (la scienza dei costumi), antropo/logiche (il problema della « mentalità primitiva »). Il capitolo dà spazio soprattutto alle voci degli interpreti coevi di Lévy-Bruhl (Lévinas, Bréhier, Gurwitsch) e, insieme a Gurvitch, anche ad un autore che fu di gran peso, nel bene e nel male, nella vicenda in campo antropologico istituzionale francese e mondiale, Lévi-Strauss; nonché ad una « seconda generazione » che prese vita in un'area geografica « indigena », il Brasile (Fernandes, Cardoso de Oliveira).

Il *Capitolo primo* espone i concetti fondanti di questa filosofia della scienza della natura umana, e il *Capitolo secondo* vede al lavoro l'intreccio fra quella scienza e la filosofia attraverso l'opera dell'immaginazione creativa, attività della quale Lévy-Bruhl fu sempre capace.

Il *Capitolo terzo* entra nel dettaglio dell'analisi del rapporto che Lévy-Bruhl mise in opera — pur non disponendo di competenze specialistiche — nell'indagare sulle relazioni fra immaginazione e razionalità anche in campo giuridico, campo al quale vengono dedicati infine anche il *Capitolo quarto* ed il *Capitolo quinto*, di taglio stavolta maggiormente storico-filosofico, nei quali si avvia lo studio dei rapporti che con la seminale filosofia della complessità lévy-bruhliana intrattennero due campi istituzionali di area giuridica, la *Faculté de droit* parigina e la giusfilosofia italiana in alcune sue declinazioni in ambito storiografico e comparatistico.

Venendo invece al dettaglio dell'ampia sezione documentale contenuta nella *Parte seconda*, articolata in due sotto-sezioni, in essa vengono innanzitutto offerti al lettore, oltre ad un inedito, alcuni

⁽⁸¹⁾ Lettera ad Evans-Pritchard, 1957 [I.F.1], p. 413, *infra*, p. 69.

⁽⁸²⁾ GOLDMAN, *Raison et Différence*, 1998 [II.A], p. 13.

Testi di Lévy-Bruhl, nessuno dei quali mai tradotto in italiano a conoscenza di chi scrive.

Si tratta, in apertura, degli inediti manoscritti su Plotino già menzionati, databili in ipotesi intorno agli anni 1876-1879 quando Lévy-Bruhl era allievo dell'École normale supérieure, materiale di lavoro per l'avvicinamento ad una filosofia di indubbio rilievo circa la problematica questione del « misticismo » che stava così a cuore all'autore. Il materiale, fino ad oggi inedito, viene (parzialmente, tre sezioni su cinque complessive esistenti) restituito attraverso una lineare operazione di dattiloscrittura da fogli vergati a mano da Lévy-Bruhl medesimo, né traducendo né sciogliendo le abbreviazioni utilizzate dall'autore (delle quali a parte se ne fa elenco, lì sciogliendole).

A proposito della rilevanza della tradizione filosofica neoplatonica, si legge nella risposta alla domanda su *La question religieuse*: « Dopo la scuola di Alessandria, dopo che la metafisica religiosa che se n'è ispirata ha dominato in Europa per più di mille anni, forse nessuno ha più guardato il mondo con gli occhi trasparenti di un filosofo greco. La nostra visione della realtà rimane sempre tinta di misticismo »⁽⁸³⁾. Si segnala fin d'ora che, a giudizio di Lévy-Bruhl nella *Préface* al volume su Jacobi, quel « forse » appena letto può servire a mantenere aperta la possibilità che sia stato proprio Spinoza « il solo, unico fra i moderni, a ricordare la serenità intellettuale degli Antichi e la piena sicurezza della ragione che svolge tranquillamente la propria opera. Egli cammina verso la dimostrazione della verità, senza fermarsi all'idea che senza alcun dubbio questa verità lo sorpassa per sempre. Il saggio vede le cose tali quali sono, in Dio stesso, *sub specie æternitatis* »⁽⁸⁴⁾. Si veda anche ne *l'Idée de responsabilité*, per l'affermazione circa la « serenità » come caratteristica del genio antico⁽⁸⁵⁾.

Segue un'altrettanto inedita lettera giovanile a Salomon Reinach, già menzionata e anch'essa databile orientativamente negli anni 1880-1881, la quale offre una prospettiva personale sugli anni della maturazione della vocazione filosofica di Lévy-Bruhl alle prese con la scelta dei temi da trattare in vista dell'agrégation.

⁽⁸³⁾ *Infra*, p. 481.

⁽⁸⁴⁾ *Infra*, p. 460, e si vedano tutte le p. 458-461. Cfr. *infra*, p. 259, per la concisa esposizione del senso del « sereno naturalismo » greco.

⁽⁸⁵⁾ IR, p. 165.

A quei testi fa seguito — ancora continuando nell’ottica di restituire a Lévy-Bruhl quel che il tempo e le scelte degli interpreti gli hanno negato, e nuovamente tornando su temi legati al religioso — la traduzione della tesi latina su Seneca, pubblicata nel 1884 anch’essa per l’agrégation, dal titolo *Cosa credeva Seneca di Dio*, certamente di difficile accesso nella sua versione originale per quanti — come il sottoscritto — hanno incautamente perduto negli anni il proprio rapporto con quella importante ed antica lingua.

A questo proposito si invita il lettore a tener presente che la traduzione di questo testo non è mai stata effettuata in alcuna lingua moderna, a conoscenza di chi scrive, nei centotrenta anni trascorsi dalla sua pubblicazione: già solo per questo motivo essa ha rappresentato un’impresa meritevole di esser affrontata per rendere onore a chi elaborò quel testo. Essa va considerata, a tutti gli effetti, una traduzione di lavoro: non essendo stato possibile affidarne la realizzazione a mani maggiormente competenti sul piano professionale (linguistico, ed auspicabilmente anche filosofico), data l’assenza oramai endemica di fondi di ricerca che affligge l’Accademia italiana, essa è stata effettuata innanzitutto a beneficio del sottoscritto al fine di poter prendere adeguata visione dei suoi contenuti, e in conseguenza a beneficio di tutti quanti non hanno con la lingua latina un rapporto di intimità e fluidità. La finalità pura e semplice essendo quella di scoprire cosa Lévy-Bruhl pensasse del rapporto di Seneca col divino, essa non ha alcuna pretesa né di correttezza stilistica né di accuratezza sintattico-semantiche, al di là certamente della sufficienza che si ritiene di aver conseguito sotto entrambi i profili (su qualche limitato punto, davvero ostico sul piano grammaticale, anche con la collaborazione di una collega latinista). In conclusione: meglio un torso di poca grazia ma ben sbizzato, che il nulla di centotrentanni di silenzio su un testo ricco e vivo di tensioni etiche in dialogo con impulsi metafisici. Ogni segnalazione di persistenti imperfezioni, o di eventuali errori, sarà comunque ben gradita (francescosaverio.nisio@unifg.it). Si segnala infine che nella traduzione sono confluite — non indicate puntualmente, data la natura pulviscolare degli interventi — alcune, minime traduzioni di testi iperclassici (citazioni ciceroniane, stoiche in generale, senechiane, ecc.), recuperate dalla rete per venire in aiuto al *latinorum* sopravvissuto nel bagaglio culturale del traduttore dagli anni della oramai antica — antichissima — formazione scolastica secondaria.

Il testo dedicato alle *Questioni sociologiche* del 1895 mostra una rara capacità di sintesi nel restituire il profilo intellettuale di due grandi sociologi della tradizione francese, Durkheim e Tarde, da Lévy-Bruhl situati nel processo di formazione della neonata scienza

sociologica, la quale si veniva confrontando (ed è l'oggetto della parte terza del testo) anche con tesi conflittualiste in stretto legame con la lotta politica.

La *Prefazione* al volume su Jacobi del 1898 offre una puntuale introduzione alla « filosofia del sentimento e della credenza », non solo *jacobina*, definita come « dottrina di compensazione » e mostrandone le complesse relazioni con il kantismo e col tema dell'« agnosticismo » in generale. Metafisica e relativismo sono gli oggetti in analisi nella seconda parte, dove è ben mostrato il problema dell'articolarsi dell'intreccio fra razionalità e sentimento.

Di indubbio rilievo è anche la presenza del corto testo su *La questione religiosa*, non attestato in alcuna delle bibliografie primarie esistenti e dunque, in certo modo oggi, anch'essa primizia per tutti coloro che, per dirla in modo faceto, non avevano almeno vent'anni nel 1907, epoca della sua pubblicazione.

La sezione si chiude con alcuni testi più o meno noti nel cerchio degli studiosi lévy-bruhliani: innanzitutto *L'orientamento del pensiero filosofico di David Hume* pubblicato nel 1909, passaggio inaggrabile per cogliere il senso complessivo del richiamo autobiografico alla coppia Spinoza-Hume, dal filosofo etnologo effettuato verso la fine della propria vita.

Seguono quattro testi di taglio essenzialmente politico: uno sulla geopolitica all'inizio del XX secolo, con l'occhio rivolto al mondo sino-giapponese, *Lo scuotimento del mondo giallo*, pubblicato anonimo nel 1920.

Il secondo sulla politica nazionale francese in ottica repubblicana, *L'ideale repubblicano* del 1924, a volte definito « testo di propaganda » ma invero anche in piena sintonia con la riflessione lévy-bruhliana sulla storia e sulla teoria politica francese (Rousseau, per esempio) ed europea (Hegel, la formazione dello stato nazionale tedesco).

Il terzo, molto breve e in forma di prefazione ad un volume del 1926 di Charles Blondel sulla « mentalità primitiva », può esser letto essenzialmente come una riflessione sui rapporti fra politiche coloniali e atteggiamenti nei confronti dei « selvaggi » nelle varie epoche, in vista anche di un auspicato superamento di quel tipo di relazione.

C'è, infine, ancora un ultimissimo testo, (ri)scoperto meno di cinque anni fa, dunque anch'esso assente dalle bibliografie primarie:

si tratta di una breve, percussiva perorazione in favore de *Lo spirito europeo*, pronunciata nel 1936 e di tragico rilievo per l'epoca, nonché purtroppo, *mutatis mutandis*, di altrettanto indubbio rilievo — auspicabilmente molto meno tragico — per la nostra attualità. L'elogio che, in chiusura di quel testo, viene fatto del « chierico » Spinoza ⁽⁸⁶⁾ dà la cifra simbolica, anche, del lavoro complessivo svolto nel presente volume sul piano propriamente filosofico.

Si deve sottolineare come all'autore del presente volume quel testo fosse ignoto all'epoca in cui veniva licenziato alle stampe il contributo concernente Lévy-Bruhl e la partecipazione come *Scientia intuitiva*. Il testo venne in seguito comunicato a chi scrive da Merllié con l'esplicita menzione dell'interesse — e certamente non della sorpresa — che esso avrebbe potuto rappresentare per il sottoscritto.

La sezione documentale di *Testi per Lévy-Bruhl* si compone, invece, di alcuni rilevanti e storici contributi nella letteratura secondaria su Lévy-Bruhl.

In essa compare la traduzione inedita della *Carta postale* di Étienne Gilson del 1918, toccante testimonianza indiretta circa la continuità della relazione maestro-discepolo fra l'uomo religioso e il laico e, soprattutto, conferma della rilevanza che continuò ad avere la relazione con Lévy-Bruhl per Gilson ben oltre gli anni della formazione, in un dopoguerra che fu epoca di scelte decisive per la futura carriera intellettuale.

Era stato infatti « l'eccellente, il meravigliosamente intelligente » ⁽⁸⁷⁾ Lévy-Bruhl — al quale Gilson dedicò un toccante ricordo *in mortem* ⁽⁸⁸⁾ — a suggerirgli nel 1905, poco più che ventenne, « Descartes e la Scolastica » come tema per l'agrégation, come si legge *retro*, p. 17. E si legge ancora altrove: « All'epoca in cui, giovane studente, ero in cerca di un soggetto per la tesi su Descartes, andai a consultare il mio maestro Lévy-Bruhl. Questo cuore assetato di giustizia era servito da un'intelligenza penetrante e serena, la cui uniforme chiarezza impregnava a tal punto i propri oggetti da illuminarne ad un tempo tutte le facce senza lasciarvi ombra alcuna. Erede del puro razionalismo del Secolo dei Lumi, questo grande spirito rimane oggi, nella mia memoria e nel mio affetto, come l'essere umano meno

⁽⁸⁶⁾ *Infra*, p. 566.

⁽⁸⁷⁾ GILSON, *Le philosophe et la théologie*, 1960 [II.B.2], p. 26.

⁽⁸⁸⁾ GILSON, *Mon ami Lévy-Bruhl*, 1939 [II.B.2].

medievale che io abbia mai conosciuto. Non soltanto egli riteneva, con Comte, che le metafisiche non valessero la pena di venir rifiutate e che era sufficiente lasciarle cadere in desuetudine; ma, in più, pensava che, tra tanti morti, nessuno lo era più irrevocabilmente della scolastica medievale, della quale oggi [1947] si può ben dire che essa lo sia per consenso universale. Nondimeno fu lui, nel consigliarmi di cercare nel pensiero medievale la possibile origine di alcune dottrine riprese da Descartes, che mi fece aprire per la prima volta la *Summa theologiae*, della quale all'epoca né lui né tanto meno io immaginavamo che, avendola aperta una volta, non mi sarei mai più deciso a richiuderla. È così che, in pieno XX secolo, l'autore de *La mentalité primitive* reclutò per San Tommaso un nuovo discepolo »⁽⁸⁹⁾ — Si ricordi che Gilson è inoltre colui che ha parlato, della Sorbona di quegli anni, come di una « repubblica » animata dalla filosofia di Spinoza (Bergson, Brunschvicg, Delbos, Rauh, Durkheim)⁽⁹⁰⁾. Si veda anche Moreau, *Gilson lecteur de Spinoza*, 1979 [II.B.2 *sub* Gilson].

Insieme a quella *Carta postale* ci sono altri contributi, a cominciare dalla *Lettera* di Théodore Reinach del 1880 la quale attesta, almeno indirettamente, del primissimo sforzo intellettuale di un ventenne Lévy-Bruhl alle prese con la filosofia spinoziana, per un saggio da lui presentato ma infine non pubblicato su una rivista di studi ebraici e rimasto inedito, forse oggi purtroppo perduto.

Due testi riguardano due singole opere di Lévy-Bruhl: si tratta della riflessione di Ignace Meyerson su *La mentalité primitive* del 1922, cui fa seguito una seconda lettera, stavolta non privata ma indirizzata a Lévy-Bruhl da parte di Maurice Blondel in occasione della pubblica discussione del volume su *L'âme primitive* nel 1929. In entrambe le riflessioni, eccezionalmente perspicue e ricche di suggestioni, vengono sottolineati — anche in forma di lettura critica — ampi punti di convergenza con le tesi lévy-bruhliane.

Risalenti all'anno della scomparsa di Lévy-Bruhl (il 1939), i testi di Raymond Lenoir e Georges Gurvitch sono due *obituaries*, entrambi editi in America e in lingua inglese. Il primo è nello stile classico dell'occasione, asciutto e sintetico, ma al contempo offre una rara visione, nella letteratura secondaria, dell'unità *filosofica* possibile dell'*intera* produzione lévy-bruhliana, considerata forse

⁽⁸⁹⁾ GILSON, *Discours de réception à l'Académie française*, 1947 [II.B], p. 6.

⁽⁹⁰⁾ GILSON, *Le philosophe et la théologie*, 1960 [II.B.2], p. 29, 37, ma invero l'intero cap. II dedicato alla *Universitas Magistorum*. Cfr. anche *infra*, p. 307.

con eccessiva confidenza in una prospettiva stoica, ma certamente fondata sulla centralità dell'esperienza etica.

Il secondo dell'occasione ha solo la tempistica, e assume invece la forma di un denso e contenuto saggio che ripercorre l'intero arco della carriera intellettuale del filosofo etnologo all'epoca da mesi scomparso, offrendo significative periodizzazioni molto utili per un primo contatto con la vicenda scientifica di Lévy-Bruhl. Il testo non è presente, a conoscenza di chi scrive, in alcuna bibliografia secondaria ⁽⁹¹⁾, e di esso si segnala inoltre fin da ora che venne pubblicato senza che l'autore potesse ancora aver avuto conoscenza del frutto del lavoro autoanalitico compiuto da Lévy-Bruhl negli ultimi due anni di vita e raccolto nei *Carnets*, pubblicati solo dieci anni dopo la sua scomparsa.

La *Testimonianza* di Maurice Leenhardt del 1953, pastore protestante ed etnologo nonché amico personale di Lévy-Bruhl, è non solamente traccia della viva commozione che la sua morte trascinò con sé, viva anche a distanza di decenni, bensì pure della qualità intellettuale dell'opera, la quale non potè mai esser letta come disgiunta dall'altrettanta qualità umana del suo autore.

Infine, vi sono due testi di estrema perspicacia: uno concernente l'analisi dell'opera lévy-bruhliana sotto il profilo delle scienze sociali, a firma del sociologo brasiliano Fernandes, *Lévy-Bruhl e lo spirito scientifico*, testo del 1954 che analizza lo spirito pionieristico di Lévy-Bruhl e il suo rapporto complesso con la giovane scienza sociale, saggio peraltro menzionato solamente nelle bibliografie brasiliane.

Infine, è presente *Lévy-Bruhl e la filosofia contemporanea*, a firma nel 1957 di uno dei maggiori filosofi del secolo ormai trascorso da un ventennio, Emmanuel Lévinas, il quale testimonia del lascito di natura propriamente *filosofica* che Lévy-Bruhl trasmise alla *filosofia* del XX secolo. Già (ben) tradotto in lingua italiana da Emilio Baccarini, esso viene ripreso qui offrendone una nuova versione al fine sia di evidenziarne alcune tonalità degne di menzione, sia per proiettarlo su uno sfondo più articolato qual è quello che il presente volume prova ad offrire.

⁽⁹¹⁾ Una menzione in nota in FIMIANI, *Lévy-Bruhl. Pensare la partecipazione*, 2000 [III.B], p. 51.

Si aggiunga soltanto che ciascuno dei testi presenti in questa sezione è già un classico nell'interpretazione lévy-bruhliana, quale più noto (Lévinas, M. e Ch. Blondel, Leenhardt) e quale meno (Gurvitch, Lenoir, Fernandes, quest'ultimo essenzialmente per problemi di lingua), e tutti essi — insieme a pochi altri che avrebbero potuto, e forse dovuto, esser qui presenti, e ci si riferisce alle intensissime pagine di Hélène Metzger o di Ananda Coomaraswamy ⁽⁹²⁾ — rappresentano un ampio spaccato di ciò che di migliore la prima (e per lungo tempo l'unica) recezione di Lévy-Bruhl ha potuto offrire per accompagnare al meglio il cammino accidentato che quell'opera percorreva.

Possa l'insieme dei testi qui raccolti — frutto di una non semplice ricerca svolta nell'ambito dei doveri accademici, in un tempo nel quale tutto pare interessare, nell'Università italiana, fuorché la ricerca scientifica nelle scienze umane —, ebbene, possa quest'insieme servire da stimolo per un'epoca rinnovata di letture lévy-bruhliane, animate dallo spirito dell'essere umano integro, delicato e combattivo quale fu Lucien Lévy-Bruhl.

⁽⁹²⁾ Entrambi presenti in [II.B.2]: METZGER, *La philosophie de Lucien Lévy-Bruhl et l'histoire des sciences*, 1930; COOMARASWAMY, *Primitive Mentality*, 1940.

INTRODUZIONE

FILOSOFO ETNOLOGO

1. Scienza della natura umana. — 2. Incessanti metamorfosi d'una vita. — *a.* Lo storico del pensiero filosofico. — *b.* Il sociologo e l'etnologo. — *c.* L'uomo politico. — *d.* L'animatore di istituzioni scientifiche e culturali. — 3. I « primitivi » e i filosofi. — *a.* Lévinas. — *b.* Bréhier. — *c.* Gurwitsch. — 4. Gli scienziati sociali e l'etnologo. — In Francia: *a.* Gurvitch. — *b.* Lévi-Strauss. — In Brasile: *a.* Fernandes. — *b.* Cardoso de Oliveira.

« Si porta dentro di sé, fin dall'origine,
tutta la diversità di cui si è capaci. »

1. *Scienza della natura umana*

Lévy-Bruhl è stato filosofo per l'intera sua esistenza, non solo in una fase più o meno lunga di essa, poi eclissatasi dietro altri interessi. Come scriveva nel 1899, epoca della piena maturità intellettuale e riflettendo in generale sul contributo possibile della Francia all'impresa filosofica, anch'egli è sempre andato in cerca « della conoscenza di sé, per quanto l'essere umano possa ottenerla riflettendo sulla propria natura, il proprio posto nell'universo e il destino che può attendersi » (1).

Si legge nella lettera scritta ancora quarant'anni dopo all'antropologo Evans-Pritchard, nel 1934 e dunque qualche anno prima della morte sopraggiunta nel 1939:

« Quel che può spiegare fino a un certo punto il malinteso evidente tra molti antropologi e la mia teoria è la differenza dei punti di vista nei quali loro ed io ci poniamo. Loro riferiscono quel che io affermo al punto di vista particolare della loro scienza (che ha la sua tradizione, i suoi metodi, i suoi risultati acquisiti, ecc.). Ciò che invece ha fatto sì che io componessi le mie opere non è stato il desiderio di apportare, se avessi potuto, una pietra all'edificio di questa scienza speciale (antropologia, etnologia). Io avevo l'ambizione di aggiungere qualcosa alla conoscenza scientifica della natura umana utilizzando i dati dell'etnologia. La mia formazione è stata filosofica, non antropologica: io procedo da Spinoza e Hume piuttosto che da Bastian e Tylor, se oso evocare qui nomi così grandi » (2).

Lévy-Bruhl consegna in questa lettera una chiave di lettura di grande rilievo per l'ingresso nella propria opera, evidenziandone il profilo eminentemente metafisico declinato in una prospettiva scientifica.

Fra i suoi colleghi filosofi un richiamo a questo passaggio capitale, con

(1) HP, p. 80.

(2) Lettera ad Evans-Pritchard, 1934 [I.F.1], p. 413.

citazione sia di Spinoza sia di Hume, è presente in Schuhl⁽³⁾. Si veda anche Goldman⁽⁴⁾ e Nisio⁽⁵⁾. Sérouya⁽⁶⁾ fa riferimento a Spinoza in tema di struttura ed unità dello spirito umano in Lévy-Bruhl. Si legge in Merllié⁽⁷⁾: « Malgrado l'importanza decisiva che ha dovuto avere l'incontro con l'impresa kantiana sullo sviluppo del suo pensiero e dell'opera, Lévy-Bruhl aveva senza dubbio più simpatia per lo stile filosofico di uno Hume che per quello degli autori di sistemi ». « Un beau modèle français, avec une teinte d'esprit anglais », così Mauss⁽⁸⁾ tratteggia lo spirito del filosofo etnologo. Si veda anche Bréhier, *infra*, p. 92.

Adattando l'espressione « géomètre philosophe » che usava per il matematico ed economista Antoine Augustine Cournot⁽⁹⁾ — ma non limitandone ad un'epoca definita la validità per Lévy-Bruhl il quale, come si vedrà, anche « etnologo » lo è stato sempre, non solo quando si è occupato di « primitivi » —, Lévy-Bruhl è dunque rimasto per tutta la vita quel « filosofo etnologo » che aveva cercato di essere fin dalla gioventù.

Si è già letto (*retro*, p. 39) come Goldman leggesse la vocazione filosofico-etnologica in Lévy-Bruhl scaturire dal contatto coi libri cinesi. In Deprez si legge ancora: « [Nel volume] noi studiamo Lévy-Bruhl prima di Lévy-Bruhl, vale a dire prima dei suoi lavori antropologici. In effetti, l'interesse dell'autore per le società amoderne è molto anteriore a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* del 1910. Già la sua tesi di dottorato *L'idée de responsabilité* fa menzione dell'importanza del ricorso all'etnografia per nutrire la riflessione sull'umano, e più in particolare per evitare di confondere *uomo universale* e *Occidentale*. Questa preoccupazione etnologica si manifesta in modo luminoso ne *La morale et la science des mœurs* del 1903. La posta in gioco, per Lévy-Bruhl, è di rinnovare la filosofia occidentale confrontandola a ciò che gli è esteriore (prefigurando in una certa maniera la filosofia comparata

(3) SCHUHL, *Hommage à Lévy-Bruhl*, 1957 [II.B.2], p. 402.

(4) MG, p. 11, ed in *Raison et Différence*, 1998 [II.A], p. 11, 13.

(5) NISIO, *Partecipazione come Scientia intuitiva*, 2005 [II.B.2], p. 323.

(6) SÉROUYA, *Aspects des travaux de Lévy-Bruhl*, 1957 [II.B.2], p. 457.

(7) MERLLIÉ, *Regards sur Lévy-Bruhl*, 1993 [II.B.2], p. 8.

(8) MAUSS, *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, 1939 [II.B.2], p. 410.

(9) *Avertissement* in Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1911 [I.C], p. V.

Grecia-Cina di un François Jullien). È anche quella di comprendere questo pensiero altro, senza snaturarlo con una traduzione troppo frettolosa » (10).

E suoi maestri in « etnologia » furono anche Spinoza e Hume come si è letto, due fra i più grandi « antropologi » della storia del pensiero filosofico (11).

Scriveva ad un amico, poco più che ventenne, all'epoca in cui era già avviato il percorso che lo porterà a conseguire nel 1884 il titolo di dottore ès lettres o dottorato di Stato, valido per l'insegnamento di lingue, lettere, scienze umane:

« Mi domandi di parlarti della mia tesi di dottorato. Ma di quale? Sono ormai alla terza. Ho abbandonato la prima, in seguito ad una conversazione con Lachelier, nella quale ho compreso che in metafisica sono meno che un bambino. Ho lasciato la seconda perché mi sembrava convenire poco al mio carattere — non sono essere umano da consumare i propri giorni sulla teoria degli schemi. La terza mi piace di più. Si tratta della Responsabilità parziale, e dei mezzi per determinarla. C'è qui uno studio delle passioni e dell'alienazione mentale che m'interessa vivamente. Janet mi approva, ed io me ne sto affogato nei libri fino al collo, dato che il terreno non è vergine. Spero di attenermi a questa tesi, e in due anni di aggiungere ai tanti titoli che già posseggo quello di dottore ès lettres! Che bel giorno! Non oso pensarci » (12).

Una vocazione decisiva, quella per la filosofia — la mente, le passioni, ma si può anche scrivere: l'*Ethica*, il *Treatise of Human Nature* —, che lo porterà, oltreché a diventare « adulto » come si vedrà nel proprio rapporto con l'impulso metafisico, a dedicarsi anche professionalmente alla ricerca e all'insegnamento della filosofia moderna nell'università francese per un trentennio, a partire dal 1896. Dunque, ad entrare in contatto con un'istituzione o « etnia » definita fra quelle che componevano l'*Universitas Magistorum* quale « République » nella Francia della Terza Repubblica, il mondo dei filosofi.

(10) SD, p. 12.

(11) Di « quasi-anthropological philosophy » in Lévy-Bruhl parla, in un volume peraltro non consensuale, JONES, *The Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism, and Modernity*, 2010 [II.D.9], p. 124.

(12) Lettera a Salomon Reinach, 5. 6. (1881?) [I.F.1], *infra*, p. 378.

Così definisce la Sorbona dell'epoca Gilson, *Le philosophe et la théologie*, 1960 [II.B.2], p. 21 ss., « Repubblica [...] come regime [...] che è il migliore di tutti, o piuttosto l'unico possibile, sul duplice piano della scienza e della filosofia », p. 38. Cfr. anche *infra*, p. 307.

Mondo al quale si aggiungerà nel giro di pochissimi anni quello degli scienziati — nel suo caso, in più, scienziati sociali dalla forte formazione filosofica. E il lettore non avrà mancato di notare, nella lettera citata, come Lévy-Bruhl associasse la scelta dell'argomento di tesi anche al piacere personale (« La terza mi piace di più »)...

La filosofia, del resto, è presente fin dai titoli in tutte le sue opere principali, in tutti i volumi editi in vita ed anche in quelli della cosiddetta fase « etnologica »: *L'idée de responsabilité* (1884), *L'Allemagne depuis Leibniz* (1890), *La philosophie de Jacobi* (1894), *History of Modern Philosophy in France* (1899), *La philosophie de Auguste Comte* (1900), *La morale et la science des mœurs* (1903). E poi appunto, a partire dal 1910, le funzioni mentali, la mentalità, l'anima primitiva, l'esperienza mistica, i simboli. Non è possibile leggere un solo volume di Lévy-Bruhl senza ricondurlo immediatamente, anche, ad una prospettiva, e soprattutto ad un'esigenza, filosofica. E meglio: antropologico-filosofica o, come dice Morin, « nel senso più generale di una umanologia ».

Questa è la risposta personale del 30 agosto 2018 da parte di Edgar Morin ad una mail, nella quale chi scrive riconduceva Lévy-Bruhl nel numero degli « spinosants »⁽¹³⁾, nonostante la sua ricorrente menzione in prospettiva critica nelle opere del pensatore della complessità (« Lévy-Bruhl vedeva i sedicenti primitivi con l'idea della ragione occidentalocentrica dell'epoca, come esseri infantili ed irrazionali »⁽¹⁴⁾): « Cher Monsieur, j'ignorais et ignore l'oeuvre philosophique de Levy-Bruhl. Par contre, j'ai étudié notamment pour mon *L'Homme et la mort* ses ouvrages — ceux qu'on appelait alors les primitifs. Je crois que ma pratique portait surtout sur le fait que les traits de cette mentalité "mystique", "participative" et non rationnelle, se retrouvaient dans nos sociétés contemporaines ignorés par la croyance en l'hégémonie de notre rationalité. En fait l'oeuvre de Levy Bruhl est anthropologique, non dans le sens restreint aux sociétés sans écriture qu'on dit primitives, mais dans le sens plus général d'une "humanologie" » — Sulla « partecipazione » come « presenza affettiva » in rapporto alla

(13) MORIN, *Le spinosants*, 1989 [II.C].

(14) MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, 1990 [II.C], p. 96.

« visione magica » del cinema, con espliciti richiami a Lévy-Bruhl, si veda anche l'intero volume di Morin *Le cinéma ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie*, 1956 [II.C].

Certamente come in Cournot, anche per lui la filosofia non era affatto da tenersi separata dallo studio e dalla critica della scienza: sia quale oggetto istituzionale (il positivismo di Comte, la scienza antropologica dei Tylor e Frazer); sia dal punto di vista epistemologico o di teoria della conoscenza: « la definizione della ragione, la critica della conoscenza tramite la riflessione sulle scienze positive, i loro oggetti, principi, postulati, metodi » (15).

Come si legge in un'intervista rilasciata da Lévy-Bruhl alla fine degli anni Venti:

« Benché io non sia positivista, non di meno ho subito molto fortemente l'influenza dello spirito di Comte. Lui mi ha fatto perdere il gusto di ogni filosofia che non sia strettamente legata alla storia delle scienze ed allo stato attuale della ricerca e della speculazione scientifica » (16).

Anche qui, il lettore vorrà ritenere l'*incipit* della riflessione lévy-bruhliana, « Benché io non sia positivista »: si ritornerà (*infra*, p. 118-120) sul rapporto col positivismo e la sua modalità di pensiero.

Del resto, già negli anni Trenta Hélène Metzger — valente chimica nonché storica del pensiero scientifico, morta alla metà degli anni Quaranta ad Auschwitz, sua nipote per parte di moglie — sottolineava, nel parlare del « pensiero spontaneo » rinascimentale (ed anche di epoca successiva) e delle sue « partecipazioni », la stretta analogia tra l'approccio filosofico di Lévy-Bruhl e il procedere della scienza nella sua storia (17).

Sulla Metzger, oltre alla letteratura indicata in [II.B.2 *sub* Metzger], si veda Merllié, *Entre Meyerson et Lévy-Bruhl: Hélène Metzger*, 2010 [II.B.2], e Chimisso (18) — Per pagine importanti da Lévy-Bruhl dedicate alla scienza, in tema di epistemologia sociologica e de-soggettivazione, si veda

(15) COURNOT, *Avertissement in Traité de l'enchaînement*, 1911 [I.C], p. VII.

(16) *Entretien*, 1929 [I.E.2], p. 79.

(17) METZGER, *La philosophie de Lucien Lévy-Bruhl et l'histoire des sciences*, 1930 [II.B.2], p. 21 ss.

(18) CHIMISSO, *Writing the History of the Mind*, 2008 [II.A], p. 109-123.

la *Préface* a *La morale et la science des mœurs* ⁽¹⁹⁾ e, in generale sulle relazioni tra ricerca e « scienza pura », *Research as it is Today*, 1926 [I.E.1]; sul rapporto fra metafisica e scienza *Le libre arbitre. Étude philosophique*, 1888 [I.D.1] ⁽²⁰⁾ — Si veda Chimisso circa la presenza di Lévy-Bruhl negli ambienti scientifici del suo tempo ⁽²¹⁾ e — tema sul quale insiste anche Davy ⁽²²⁾ — sul rapporto con Bachelard ⁽²³⁾. Lévy-Bruhl ebbe un nutrito scambio di lettere ⁽²⁴⁾ con Émile Meyerson, chimico ed epistemologo della scienza — In Merllié ⁽²⁵⁾ si vedano alcune riflessioni sulla relazione con la scienza del Lévy-Bruhl filosofo della conoscenza, anche con richiamo a Lévêque, *La philosophie de la connaissance chez Lévy-Bruhl*, 1967 [II.A]. Il tema è stato sviluppato, ancora, da Mary Douglas, quando per Lévy-Bruhl ha parlato di « pensiero analogico » e di « ragionamenti circolari » ⁽²⁶⁾.

Ecco il Lévy-Bruhl filosofo etnologo ed anche, come sarebbe altrettanto bene dire, primo decostruttore dell'etnologia.

2. *Incessanti metamorfosi d'una vita*

È bene rimarcare l'evidenza della vocazione filosofica, a fronte di un'attività peraltro poliedrica e dinamica quale fu quella che lo accompagnò per l'intera sua esistenza.

Si veda in Gruson, *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, 2005 [II.B.2], la sezione dedicata a *Les multiples compétences de Lucien Lévy-Bruhl*. In Chimisso ⁽²⁷⁾ vi è un'analisi dettagliata del background sociale e della carriera accademica di Lévy-Bruhl. In Goldman si legge un riferimento alla necessità di quella « vera biografia », della quale ha parlato Mauss per Lévy-Bruhl (*retro*, p. 5), al fine di comprendere il problema di « prender partito tra ragione ed affetti » per un « intellettuale che abbia scoperto la “potenza dell'affettività” » ⁽²⁸⁾, esigenza ribadita in *Raison et Différence*, 1998 [II.A], p. 3, dove si sottolinea la necessità di studiare, appunto, il

⁽¹⁹⁾ MM, spec. p. V-XVII.

⁽²⁰⁾ *Le libre arbitre. Etude philosophique*, 1888 [I.D.1], spec. p. 815-818.

⁽²¹⁾ CHIMISSO, *Writing the History of the Mind*, 2008 [II.A], spec. p. 62 ss.

⁽²²⁾ DAVY, *Pour le centième anniversaire*, 1957 [II.B.2], p. 493.

⁽²³⁾ CHIMISSO, *Writing the History of the Mind*, 2008 [II.A], p. 146-152.

⁽²⁴⁾ Cfr. in [I.F.1 e 2].

⁽²⁵⁾ MERLLIÉ, *Le cas Lévy-Bruhl*, 1989 [II.B.2], p. 440-442 e note.

⁽²⁶⁾ DOUGLAS, *Raisonnements circulaires*, 2001-2002 [II.B.2], p. 2 ss.

⁽²⁷⁾ CHIMISSO, *Writing the History of the Mind*, 2008 [II.B.2], p. 22-31.

⁽²⁸⁾ MG, p. 12-15, con rimandi a Leenhardt (del quale cfr. *infra*, p. 619), e a SCHUHL, *Hommage à L. Lévy-Bruhl*, 1957 [II.B.2], p. 398.

modo in cui biografia ed opera comunicano tra loro — Oltreché praticare metamorfosi nella propria vita, Lévy-Bruhl è stato anche lettore del morfologo per antonomasia, Goethe, che egli cita con parsimonia ma sempre in punti strategici, si veda in [I.A]: HP ⁽²⁹⁾, PJ ⁽³⁰⁾; e in vari saggi in [I.B] ⁽³¹⁾. Per una bibliografia minima di riferimento su Goethe morfologo, si veda Nisio ⁽³²⁾ — Lévy-Bruhl viene a propria volta citato da morfologi *sui generis*, comunque acuti lettori di tutto Goethe: per esempio Robert Musil ⁽³³⁾, ma poi Walter Benjamin ⁽³⁴⁾ e Gyorgy Lukács ⁽³⁵⁾. Non si dimenticherà l'attenzione di Cassirer ⁽³⁶⁾ (su cui si tornerà, *infra*, p. 145, 233). Infine Canetti in particolare, il quale apprezzava in tema di metamorfosi *La mythologie primitive*, libro « estremamente eccitante » (il riferimento è ai capitoli secondo e terzo, dedicati agli esseri mitici semi-animali e ai miti), nonché « la meno problematica fra le sue opere » ⁽³⁷⁾ — Lévy-Bruhl fa espresso uso del termine « metamorfosi »: si veda sul tema del passaggio dalla Germania del 1848 a quella del 1880 con l'unità nazionale ⁽³⁸⁾; poi nei volumi *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* ⁽³⁹⁾, *L'âme primitive* ⁽⁴⁰⁾; oltreché il volume citato da Canetti

Senza nulla dire, nello specifico, delle aspirazioni giovanili alla direzione d'orchestra e, al contempo, dell'interessamento verso studi tecnici e di scienze naturali, nonché alla frequenza di corsi di psicopatologia clinica.

⁽²⁹⁾ HP, p. 246.

⁽³⁰⁾ PJ, p. XVIII, trad. *infra*, p. 460-461.

⁽³¹⁾ *Une nouvelle théorie de l'immortalité de l'âme*, 1887-88, p. 45; *Les premiers romantiques allemands*, 1890, p. 120, 124, 125-127, spec. 140; *Le roman contemporain et le naturalisme en Allemagne*, 1892, p. 362; *Flaubert philosophe*, 1900, p. 851.

⁽³²⁾ NISIO, *Metamorfosi di Bourdieu*, 2006 [II.B.2], p. 25.

⁽³³⁾ MUSIL, *Tagebücher*, (21) 1920-1926 [II.C], trad. p. 925 e nota; *Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films*, 1925 [II.C], sez. III; cfr. anche l'abbondante letteratura secondaria sull'influsso di Lévy-Bruhl in [II.C sub Musil].

⁽³⁴⁾ BENJAMIN, *Probleme der Sprachsoziologie*, 1935 [II.C], trad. 227-232, cfr. anche *infra*, p. 98, 233.

⁽³⁵⁾ LUKÁCS, *Ästhetik*, 1953 [II.C], cfr. l'*Indice dei nomi* nella traduzione; nonché MANCINI, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, 1989 [II.A], p. 57 e nota.

⁽³⁶⁾ Su Cassirer e la metamorfosi, FIMIANI, *Lévy-Bruhl. Pensare la partecipazione*, 2000, p. 70-71 nota 15.

⁽³⁷⁾ CANETTI, *Masse und Macht*, 1960 [II.D.13], p. 570, giudizio che scompare nell'edizione francese, *Masse et puissance*, 1966 [II.D.13], p. 508.

⁽³⁸⁾ *La crise de la Métaphysique en Allemagne*, 1895 [I.B], p. 360.

⁽³⁹⁾ FM, trad. p. 104, 445.

⁽⁴⁰⁾ AP, trad. p. 27.

E senza scendere, per il momento, nei dettagli dell'inclinazione all'attività politica che lo accompagnerà per tutta la vita: amico personale di Jean Jaurès, collaborerà con Lucien Herr, Léon Blum, Albert Thomas, tutti politici socialisti del primo Novecento francese — e sarà (come visto *retro*, p. 38) in prima fila all'epoca dell'*affaire* Dreyfus accanto al Capitano.

È ben noto, invece, quanto articolato sia stato il percorso dell'esperienza accademica e le evoluzioni che l'accompagnarono.

a. *Lo storico del pensiero filosofico*

Nato nel 1857, dopo gli studi liceali e l'*agrégation* in filosofia per la docenza nella scuola, Lévy-Bruhl insegna nelle scuole secondarie per circa quindici anni a partire dai suoi ventidue e consegue il dottorato con una tesi sull'idea di responsabilità ai suoi ventisette. Egli entra formalmente nel mondo accademico come maître de conference nel 1896, poco prima dei suoi quaranta, dopo aver anche insegnato già per un decennio fra le Écoles di Sciences Politiques e (da un anno) la Normale Supérieure, frutto dei quali sarà il volume su *L'Allemagne depuis Leibniz* nel 1890.

Raggiunti i quarantacinque, già autore ancora di ulteriori volumi su *La philosophie de Jacobi* nel 1894, *History of Modern Philosophy in France* nel 1899 e *La philosophie de Comte* nel 1900, ottiene l'incarico per il corso di storia di filosofia moderna alla Sorbona nel 1902, che cinque anni dopo assumerà in titolarità.

Iniziano così — accanto ai corsi a Sciences Politiques, che continuerà ad impartire ad anni alterni fino allo scoppio della prima guerra mondiale — due decenni di un insegnamento universitario che verrà mantenuto sino al 1927 e ai suoi settanta, epoca nella quale si dimetterà dall'insegnamento (in qualità di membro dell'Institut de France avrebbe goduto del privilegio di continuare) e si dedicherà interamente agli studi sulla mentalità primitiva ed alla scrittura dei libri ancora in serbo.

b. *Il sociologo e l'etnologo*

Bisogna evidentemente sottolineare peraltro il fatto che, come noto, Lévy-Bruhl, prima della « svolta » etnologica, oltreché valente storico del pensiero filosofico moderno, sia stato anche uno dei — ed

è anche maggiormente identificabile disciplinarmente fra i — maggiori sociologi francesi della prima metà del XX secolo, se pur in dialogo critico con la dominante scuola durkheimiana.

Sul rapporto fra Lévy-Bruhl e Durkheim, si veda Merllié⁽⁴¹⁾, nonché Goldman⁽⁴²⁾ e Deprez⁽⁴³⁾. Lévy-Bruhl recepisce con tempismo *Les règles de la méthode sociologique*⁽⁴⁴⁾ — Su Durkheim e la sua scuola, sotto un profilo generale, in [II.B.2 *sub* Durkheim]: Besnard, *The Sociological Domain*, 1983; Mucchielli, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, 1998; Alpini, *La sociologia “repubblicana” francese*, 2004.

Invero, il dibattito è sempre stato aperto circa il profilo della sua effettiva affiliazione alla scuola durkheimiana. Alexandre Koyré — anche studioso in tema di affiliazioni culturali e dissidenze — ne parlava in termini di « eretico »⁽⁴⁵⁾.

È il Koyré degli anni Trenta ad essersi occupato da vicino di correnti ereticali in rapporto alla storia della scienza, si veda in [II.B.2]: Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, 1955; *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents. 1922-1962*, 2016. Sul ruolo di Koyré nel dibattito sulla scienza in Francia, si veda Chimisso⁽⁴⁶⁾ — Lévy-Bruhl scrive nel 1925 un breve rapporto su due volumi di Koyré (*L’Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, e *L’Idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*); nel 1930, Koyré recensisce l’edizione tedesca de *L’âme primitive*.

Scrive anche Evans-Pritchard:

« Sebbene le sue assunzioni fondamentali siano sociologiche, Lévy-Bruhl rifiutò sempre di identificarsi con il gruppo dei durkheimiani; è dunque solo in senso formale che egli può essere ritenuto uno fra i collaboratori di Durkheim. Egli rimase maggiormente un filosofo puro e semplice; di qui il suo interesse verso i sistemi di pensiero primitivi,

(41) MERLLIÉ, *Lévy-Bruhl et Durkheim*, 1989 [II.B.2].

(42) MG, p. 232-241.

(43) SD, p. 51-55.

(44) *Questions sociologiques*, 1895 [I.B.], trad. *infra*, p. 431 ss.

(45) L’affermazione si legge in KOYRÉ, *Le mouvement philosophique sous la Troisième République*, 1945 [II.B.2], p. 292. Cfr. anche in ZAMBELLI, *Alexandre Koyré e Lucien Lévy-Bruhl: From Collective Representations to Paradigms of Scientific Thoughts*, 1995 [II.B.2 *sub* Koyré], p. 545.

(46) CHIMISSO, *Writing the History of the Mind*, 2008 [II.B.2], p. 123-137 e passim.

piuttosto che verso le istituzioni primitive. Egli riteneva legittimo cominciare lo studio della vita sociale sia dall'analisi dei modi di pensiero, sia da quella dei modi di comportamento. Forse si dovrebbe dire che lui studiò primariamente i modi di pensiero come avrebbe fatto un logico, dato che la questione della logica è cruciale nei suoi libri, come peraltro non può non essere in uno studio di sistemi di pensiero » (47).

Né manca chi sostiene la possibilità di ritenerlo *tout court* — esprimendo qualcosa di difficilmente negabile — non solo, appunto, « un membro dissidente della scuola durkheimiana, [...bensì in verità...] una delle due teste della sociologia francese del XIX secolo » (48).

Va comunque tenuto conto dell'affermazione espressa di Lévy-Bruhl in argomento:

« La tesi magistrale di Durkheim, *La division du travail social*, aveva fatto su di me la più viva impressione. Quando venne nominato alla Sorbona, ci legammo intimamente. La sua influenza è già visibile ne *La morale et la science des mœurs*, poi anche nei miei lavori ulteriori. Tuttavia lui non approvava senza riserve il mio metodo ed i miei risultati, ed io non ho mai fatto parte della sua scuola. Ma invero lavoravamo entrambi nello stesso senso, se non sulla stessa via, e i miei libri sono stati pubblicati nella collezione dei *Travaux de L'Année sociologique* [rivista da lui fondata] » (49).

Solitamente si fa coincidere con la pubblicazione de *La morale et la science des mœurs* nel 1903 il passaggio di Lévy-Bruhl ad una dimensione filosofica più coinvolta con la nascente tradizione sociologica, trattandosi in quel volume della dimensione etica dell'esistenza. Quell'anno stesso, peraltro, Durkheim ne recensisce il volume (50).

Scriva ancora Mauss:

« Fu nel 1903 che apparve il sociologo. Lévy-Bruhl lo era diventato per sforzo personale, indipendente. Ma questa tendenza era stata eccitata

(47) EVANS-PRITCHARD, *A History of anthropological Thought*, 1981 [II.B.2], p. 120.

(48) GABEL, *Durkheimianism and political Alienation*, 1984 [II.B.2 *sub* Durkheim], p. 180.

(49) *Entretien. Une heure avec Lévy-Bruhl*, 1927 [I.E.2], p. 81-82.

(50) Durkheim, recensione a *La morale et la science des mœurs*, 1903 [II.B.2]. Il sociologo recensirà anche *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* nel 1913.

dall'esempio di Durkheim divenuto suo amico (a partire dal 1892), e da quello dei discepoli aggregatisi a lui fra il 1895 e il 1900, alcuni dei quali — Fauconnet, Hubert, Simiand, io stesso — diventarono all'epoca, o continuavano ad essere, anche suoi buoni amici »⁽⁵¹⁾.

Già nel 1892, infatti, Lévy-Bruhl si era incontrato con Durkheim in una jury d'agrégation, divenendone amico — i due erano peraltro pressoché coetanei, un anno in più per Lévy-Bruhl; e nel 1879 Durkheim entrava all'École Normale Supérieure quando Lévy-Bruhl ne usciva — ed iniziando, di lì a poco, una lunga corrispondenza⁽⁵²⁾, nonché rivelandosi Lévy-Bruhl di grande aiuto, nel 1902, per l'ingresso di Durkheim alla Sorbona, istituzione nella quale a quell'epoca Lévy-Bruhl insegnava Storia della filosofia moderna già da alcuni anni.

È peraltro nello stesso periodo, i primissimi anni del 1900, che Lévy-Bruhl inizia le proprie ricerche « da tavolino » sui temi della mentalità primitiva⁽⁵³⁾, che troveranno una formulazione inaugurale nel 1910 con la pubblicazione de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, primo di sei volumi « etnologici » editi in vita. Questi gli altri titoli: *La mentalité primitive* (1922); *L'âme primitive* (1927); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); *La mythologie primitive* (1935); *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938) — i *Carnets*, eccezion fatta per l'anticipazione di alcune pagine nel 1947, verranno pubblicati nel 1949 a dieci anni dalla morte.

Si segnala al lettore l'opportunità di prendere contatto fin da ora con le pagine che Gurvitch dedica, nel saggio tradotto nel presente volume⁽⁵⁴⁾, alla sintetica e chiara esposizione del contenuto delle opere « etnologiche » lévy-bruhliane. Per *La morale et la science des mœurs* si veda invece, in quello stesso testo, le p. 609-613. Si tenga presente che Gurvitch pubblicò queste pagine nell'esilio americano e nell'anno medesimo in cui Lévy-Bruhl moriva, dunque con ogni probabilità non avendo notizia del contenuto dei postumi *Carnets*.

⁽⁵¹⁾ MAUSS, *Lévy-Bruhl sociologue*, 1939 [II.2.B], p. 251. Sul rapporto tra Mauss e Lévy-Bruhl, cfr. SD, p. 54, n. 131.

⁽⁵²⁾ Si veda in [I.F.2].

⁽⁵³⁾ POIRIER, *Histoire de l'ethnologie*, 1969 [II.B.2], p. 503.

⁽⁵⁴⁾ *Infra*, p. 605 ss.

Ancora Mauss, in merito alla « svolta » etnologica:

« Lévy-Bruhl cercò una strada nella quale potesse soddisfare al contempo il proprio gusto di filosofo e il bisogno di scienza e di fatti. La trovò in maniera molto precisa. Come filosofo non voleva discostarsi dalle idee, dalla conoscenza e dalle sue forme. Per tutta la vita è rimasto “mentalista”, studioso della mentalità umana, apportando la propria pietra all’edificio della Critica della Conoscenza, ma senza aver voluto entrare in considerazioni di morfologia e di fisiologia sociale. Ma da un altro punto di vista egli ha comunemente proceduto, da sociologo coscienzioso, a studi esclusivi di fatti rigorosamente sociali: consuetudini, miti, linguaggi, forme, simboli, riti, tutti riconosciuti e praticati da parte di gruppi e non di individui — e dunque senza descriverne arbitrariamente il pensiero per poi estrarne, altrettanto arbitrariamente, quel che ci vuole per giustificare un sistema. Le sue preoccupazioni sono descrittive ancor prima che dimostrative. Alla fine rimane un filosofo, ma soprattutto per tendenza. [...] Quel che mi colpisce maggiormente — e non so se ho ragione —, in quest’opera così grande cominciata soltanto nel 1903 [*e dunque all’età di quarantasei anni*], consiste nello sforzo assiduamente teso verso i fatti. Sull’esempio dei grandi antropologi inglesi, egli ha voluto [*nei volumi etnologici*] arricchire i propri lettori con una folla di notizie utili. Le sceglieva in modo sempre curioso, costantemente rinnovato. Le esponeva in modo talmente chiaro ed ingegnoso, le riassumeva così bene, traduceva i testi con tale precisione che, anche se in altri tempi le sue teorie dovessero passare di moda, il loro repertorio resterà per sempre utile. Disseminava peraltro le proprie opere di così tante preziose notazioni, di sicuri accostamenti, di interpretazioni indispensabili, che esse rimarranno per sempre ricche d’insegnamenti » (55).

c. *L’uomo politico*

Sono questi del primo Novecento gli anni nei quali si rafforza, anche, l’orientamento di Lévy-Bruhl verso una maggior partecipazione alla vita politica francese, in un’evoluzione cominciata già da un quindicennio — anche prima dell’*affaire* Dreyfus, iniziato nel 1894 — in direzione di una visione socialista d’ispirazione jaurèsiana: riformisti, umanisti, democratici, radicati in ideali di giustizia e libertà, che lo avevano condotto, fra altre cose, a fondare la *Ligue des Droits de l’Homme*, nata nel 1896 in difesa di Dreyfus, e a collaborare con Léon Blum, intellettuale e politico socialista. Sarà poi la guerra a far coinvolgere sempre più Lévy-Bruhl nell’azione politica.

(55) MAUSS, *Lévy-Bruhl sociologue*, 1939 [II.2.B], p. 252-253.

Lévy-Bruhl aveva del resto fin da giovanissimo manifestato grande interesse per la cosa pubblica. Si legga la seconda parte (p. 369-383) del saggio *Henri Heine et la politique contemporaine* [I.A], primo testo pubblicato in assoluto nel 1881 da un Lévy-Bruhl ventiduenne, per alcune riflessioni già solidamente costituite, sia sul legame tra democrazia e folla (« l'accesso al rango di pubblico della gran massa del popolo »⁽⁵⁶⁾) in rapporto « alla storia futura del genere umano »⁽⁵⁷⁾, storia per la quale si richiede di evitare gli *apriori* e s'invoca una maggior esperienza non animata da timorosi preconcetti; sia sull'articolarsi del sentimento repubblicano in Francia (e non solo) in rapporto alle tensioni politiche europee (socialismo, libertà) della parte finale del XIX secolo, nonché sul possibile avvenire di quel sentire.

Quanto alla Francia:

« Le rivoluzioni che si sono succedute, colpo su colpo, ci hanno insegnato a non rispettare nulla, [...] ma c'è anche una ragione più profonda [del perché la Repubblica sia necessaria in Francia], ed essa attiene al carattere stesso della nazione. Lo spirito francese ama su tutto la semplicità, la precisione e la logica. Non esitiamo a spingere fino alle ultime conseguenze quei principi che una volta abbiamo invocato: ecco il tratto di carattere che è possibile opporre alla meditazione lenta ed approfondita dei Tedeschi, allo spirito pratico ed operativo degli Inglesi. Una volta che il passato è stato messo in questione, tale disposizione di spirito non lascia più sussistere quel rispetto che si fonda solo sull'autorità del lungo tempo trascorso. Essa analizza tutto con eguale libertà; riduce tutto al livello impietoso e a volte ingannatore della propria logica: giudica con prontezza, e parimenti esegue le proprie condanne. In politica noi siamo arditi dialettici »⁽⁵⁸⁾. E, continuando in tema di rapporto fra politica e logica in Francia, si leggerà ancora, nel 1898, nella *Préface* al volume su Jacobi: « È la ragione [...] a liberare. La costrizione che essa impone è salutare. Gli elementi individuali di cui essa esige la sottrazione, i pregiudizi, le prevenzioni, le eredità del passato, i risultati dell'educazione, sono altrettanti ostacoli nella ricerca del vero. Descartes [...] prendeva l'unico cammino che potesse condurre alla scienza certa, e più tardi alla condotta razionale in morale. In cosa consiste insomma il primo principio del suo metodo, se non nello sforzarsi di realizzare il tipo puro e completo della ragione umana in uno dei suoi rappresentanti? Identico agli altri per essenza, colui che vi perviene ottiene per tutti ciò che conquista per se stesso. *Gli eroi*

⁽⁵⁶⁾ *Henri Heine et la politique contemporaine*, 1881 [I.A], p. 380.

⁽⁵⁷⁾ Ivi, p. 381.

⁽⁵⁸⁾ Ivi, p. 375.

del pensiero sono i primi e i veri comunisti. Lo sforzo razionale è anch'esso una forma ammirevole di altruismo, più rara e non meno bella né meno feconda di alcun'altra » (59).

Non pochi fra questi sentimenti si ritroveranno quarant'anni dopo ne *L'idéal républicain*.

Sul profilo politico dell'attività di Lévy-Bruhl, si veda Marie Granet, *Lucien Lévy-Bruhl, socialiste*, 1957 [II.2.B]; anche Merllié (60). Per una sintetica e chiara espressione delle sue posizioni filosofico-politiche, *L'idéal républicain*, 1924 [I.B] (61). Per le sue idee sulla questione coloniale, oltre quel che si è letto *retro*, p. 35-38, si veda *infra*, 84-85, 513 ss. Altri testi centrati su questioni politiche: *La théorie de l'Etat dans Hegel*, 1889 [I.B] (62); *Les origines du socialisme allemand*, 1892 [I.D.1]; *Les causes économiques et politiques de la conflagration européenne*, 1915 [I.B]; *Der Bund der Geistersarbeiter*, 1926 [I.B]; *L'ésprit européen*, 1936 [I.B]. Tutta la terza parte della *Préface* a *La morale et la science des mœurs* è dedicata al rapporto fra politica e scienza sociale (63) — Per una lettura della vicenda nazista ispirata anche da Lévy-Bruhl (fusione e partecipazione « mistica » fra Grecia e Germania), si veda Nancy e Lacoue-Labarthe (64). Nancy cita almeno tre volte direttamente Lévy-Bruhl (i temi sono quelli dei *Carnets*: Mimesis=Metexis, « forze allo stesso tempo trascendenti ed immanenti » (65)), si veda in [II.C]: *Le Partage des voix* (66) (la *mimesis* ermeneutica); *L'Inscritifable* (67) (« sacrificio/mimesis/methexis », discutendo anche con Derrida); *L'image: mimesis & methexis* (68) (tutto il saggio è sul tema dell'immagine e della partecipazione). Si veda Aldridge, *The Arrival of Mimesis and Methexis in the Enquiries of Jean-Luc Nancy*, 2014 [II.C sub Nancy]. Si veda anche *infra*, p. 176, la voce *Partecipazione* in ABB e il legame in Platone fra imitazione (*mimesis*) e partecipazione (*metexis*).

All'École des sciences politiques, fondata nel 1871 dal suo

(59) *Infra*, p. 475, è mia la sottolineatura.

(60) MERLLIÉ, *Le cas Lévy-Bruhl*, 1989 [II.B.2], p. 445 ss.

(61) Trad. *infra*, p. 537 ss.

(62) Sul rapporto con Hegel, cfr. BOURGEOIS, *Lévy-Bruhl et Hegel*, 1989 [II.B], e le notazioni di GOLDMAN, *Raison et Différence*, 1998 [II.A], p. 10.

(63) MM, p. XXVII-XXXIV.

(64) NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, *Le mythe nazi*, 1980 [II.C], p. 46.

(65) LC, p. 146-147, 155-156; trad. 175-176, 183-184.

(66) NANCY, *Le Partage des voix*, 1982, p. 71.

(67) NANCY, *L'Inscritifable*, 1990, trad. p. 234-235 e nota.

(68) *L'image: mimesis & methexis*, 2007.

amico Boutmy⁽⁶⁹⁾ e da Émile Beaussire⁽⁷⁰⁾, era nato — a motivo anche della comune militanza in favore del Capitano Dreyfus — lo scambio intellettuale e l'amicizia con lo storico e scienziato della politica, bielorusso e di famiglia ebraica, Moisei Ostrogorski (1854-1919), il quale soggiornò a Parigi a più riprese fra l'inizio degli anni Ottanta e il 1903, anni nei quali aveva frequentato a lungo gli ambienti intellettuali legati all'École, e non solo per dottorato e ricerche fra il 1884 e il 1885. Ritenuto con Weber e Michels fra i fondatori della sociologia politica, con lui Lévy-Bruhl intratterrà anche una duratura corrispondenza: settanta le lettere conservate — ancora inedite —, datate fra il 1898 e l'anno della morte dello studioso bielorusso.

Cfr. Léon, *Répertoire* [II.2.B], e anche tutto [II.D.12 Politica], in particolare Quagliariello, *La politica senza i partiti*, 1993, spec. p. 12-50, e *Introduzione*, 1998, nella quale sono citati estratti dalle lettere di Ostrogorski a Lévy-Bruhl.

Peraltro nel 1904 Lévy-Bruhl, anche grazie alla disponibilità finanziaria della moglie Alice Louise Bruhl — proveniente da famiglia agiata, figlia di un mercante di diamanti rientrato dall'America dove aveva fatto fortuna e con la quale aveva potuto costituire una cospicua dote per la figlia —, aveva assunto l'onere finanziario e si era impegnato contestualmente nella ricerca di sovvenzioni presso banche per l'apertura de *L'Humanité*, organo di stampa del Partito Socialista fondato da Jaurès, quotidiano al quale Lévy-Bruhl collaborerà con lo pseudonimo Deuzelles (« due elle », in richiamo alle iniziali del proprio cognome) anche in qualità di simpatizzante e sostenitore del partito socialista, ma senza tessera.

Si segnala qui, in particolare, la rilevanza del legame con il politico socialista quale emerge dalla quantità di testi su Jaurès presenti nella bibliografia primaria lévy-bruhliana, cominciando dalla lettera di Louis Enjalran a Lévy-Bruhl, *Entretiens de Jaurès avec Enjalran*, 1914 o 1915 [I.F.2]; ma poi *Quelques pages sur Jean Jaurès*, 1916 [I.A]; *Les idées sociales et religieuses de Jean Jaurès*, 1916 [I.B]; *La Société des Amis de Jaurès*.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. *Émile Boutmy*, 1906 [I.B].

⁽⁷⁰⁾ Cfr. recensione a Beaussire, *Les principes du droit*, 1888 [I.D.2]. Beaussire fu per dieci anni, a partire dal luglio 1871, membro eletto per il centro-sinistra sia dell'Assemblea Nazionale, sia in seguito per due volte della Camera dei Deputati.

Lévy-Bruhl expose les raisons de sa constitution et son but, 1916 [I.E.1]; *Commémoration de la mort de Jaurès. Discours de Lévy-Bruhl*, 1917 [I.E.1]; *Les idées philosophiques et religieuses de Jaurès*, 1925 [I.B]. Si consultino anche i testi presenti in [II.D.12 sub Jaurès]. Sul periodo storico e il dibattito delle idee si veda Costa, *La lotta per le riforme e per i diritti: il socialismo riformista*, 2001 [II.D.12 sub Diritto]; Keck, *Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre*, 2012 [II.A].

d. *L'animatore di istituzioni scientifiche e culturali*

Raggiunti i sessant'anni, e dopo aver attraversato gli sconvolgimenti provocati sia sul piano personale e politico dall'assassinio nel luglio 1914 dello stesso Jaurès, carissimo amico; sia, sul piano nazionale ed internazionale, dallo scoppio e dall'installarsi della prima guerra mondiale, nonché dalla propria personale mobilitazione con destinazione alle mansioni d'ufficio presso il Ministère de l'Armement; ebbene, Lévy-Bruhl assume la direzione della *Revue philosophique de la France et de l'étranger* ⁽⁷¹⁾ e viene eletto membro dell'Académie des sciences morales et politiques, istituzione della quale assumerà in seguito la presidenza.

Va sottolineato ancora come, avvicinandosi ai settanta e non più arrestandosi per il resto della vita, egli avesse iniziato a solcare terre e (in particolare) mari, mettendo a disposizione la fama mondiale acquisita con i propri studi sulla mentalità primitiva sia per lavorare a fianco delle forze governative francesi nel primo dopoguerra, sia per diffondere ulteriormente le proprie analisi ed idee.

Superati i settant'anni, Lévy-Bruhl potrà inoltre collaborare in maniera decisiva con Mauss e Rivet alla fondazione dell'Institut de ethnologie de l'Université de Paris nel 1925, affiancando anche i durkheimiani nel rilancio de *L'Année sociologique*, negli anni successivi alla morte nel 1918 del fondatore Durkheim. E non mancherà di assumere la presidenza dell'Institut français de sociologie, poi ancora dell'Institut de anthropologie. Negli anni, peraltro, era intervenuto regolarmente, anche con proprie prolusioni, alle riunioni della Société française de philosophie.

⁽⁷¹⁾ Per un'analisi della gestione da parte di Lévy-Bruhl della direzione della rivista, ruolo che manterrà sino alla morte, cfr. MERLLIÉ, *Les rapports entre la Revue de métaphysique et de morale et la Revue philosophique*, 1993 [II.B.2], spec. p. 83-86.

Sul profilo del confronto di Lévy-Bruhl con la politica coloniale si veda Hirsch ⁽⁷²⁾, il quale sottolinea con accuratezza il rapporto di Lévy-Bruhl con il « colonialismo “umanista” o “di sinistra” » ⁽⁷³⁾, una politica istituzionale cui egli partecipa, sì, ma senza legare ad essa — che ritiene già in via di esaurimento — il proprio sforzo, il quale invece andava da un lato in direzione dell'esigenza filosofico-antropologica e, dall'altro, verso una critica della colonizzazione o dominazione politica di un popolo su un altro. Su questa problematica si rinvia nuovamente all'esplicita contenuta ne *L'ébranlement du monde jaune*, 1920 [I.B] (si veda anche *retro*, p. 35-38, 84, e ancora *infra*, 104-107 ss.). Si veda anche in [II.A]: Keck, *Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre*, 2012, e *Mentalité primitive et préparation de l'imprévisible*, 2015: i due testi hanno nelle note bibliografia di riferimento concernente il periodo storico, politico ed ideologico francese all'epoca della Prima guerra mondiale.

Nell'ultimo quindicennio di vita — la morte sopraggiungerà come detto nel 1939, in piena lucidità mentale ⁽⁷⁴⁾ all'età di ottantatré anni — egli avrà inoltre conosciuto e scambiato corrispondenza ⁽⁷⁵⁾ con personalità quali Gide, Einstein (« Il suo affetto prima per Jaurès, in seguito per Einstein » ⁽⁷⁶⁾), Maurice Blondel, Freud, Husserl, Joyce, Maritain.

Sono invece già risalenti, in qualche caso fin dagli anni della gioventù, l'amicizia e lo scambio intellettuale con Boutmy, Bergson, Émile Meyerson, Durkheim (e i suoi allievi Mauss, Halbwachs, Granet, tra altri), nonché Gilson (suo allievo fra i banchi d'università insieme a Péguy) e Bréhier, Masson-Oursel, Davy, Wallon, Paulhan, fra tanti altri.

3. I « primitivi » e i filosofi

Ponendosi dunque la necessità di studiare, come detto, la

⁽⁷²⁾ HIRSCH, *Un “Flammarion” pour l'anthropologie?*, 2013 [II.B.2], p. 112 ss.

⁽⁷³⁾ Ivi, p. 117.

⁽⁷⁴⁾ Come attestano i postumi *Carnets*, appunti dell'ultimo anno di vita. Si legga anche LEROY, *Les dernières heures de Lucien Lévy-Bruhl*, 1957 [II.2.B], nonché CAZENEUVE, *Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre*, 1963 [II.A], p. 14, citato *retro*, p. 16.

⁽⁷⁵⁾ Per un elenco della principale corrispondenza di Lévy-Bruhl, si vedano le sezioni [I.F.1] e [I.F.2].

⁽⁷⁶⁾ MASSON-OURSSEL, *Disciples ou élèves de L. Lévy-Bruhl*, 1939 [II.2.B], p. 260. Paul Masson-Oursel, orientalista e filosofo, fu allievo di Lévy-Bruhl nonché, per vent'anni, segretario di redazione della *Revue philosophique* da lui diretta.

filosofia di Lévy-Bruhl nel complesso della sua imponente opera, affrontando *tutta* la sua produzione quale opera di filosofo — e si riscontra autorevole conferma nella possibilità d'una linea interpretativa che vada in questa direzione nell'*Obituary* che, nel 1939, scrisse Raymond Lenoir (tradotto in questo volume, *infra*, p. 601), per quanto forse troppo concentrato nel voler far emergere un legame di Lévy-Bruhl con lo Stoicismo —, ebbene, non bisogna mai dimenticare di cogliere la costante presenza del *filosofo* Lévy-Bruhl nell'incessante trasformarsi dell'attività dell'*uomo* Lévy-Bruhl il quale, come s'è visto, fu docente universitario, militante politico ed intellettuale engagé, etnologo « da tavolino », rappresentante istituzionale in campo amministrativo, direttore di riviste, instancabile viaggiatore, fondatore di istituzioni scientifiche, conferenziere, senza dimenticare l'aspirante direttore d'orchestra ed il musicista più che per diletto, nonché l'inesauribile scrittore di libri, articoli, lettere. Non poche, insomma, furono le istituzioni alle quali egli collaborò attivamente. E tale legame con l'azione e la vita pratica non potrà non riflettersi anche nel pensiero.

I due paragrafi che seguono saranno così dedicati alla ricognizione della ricezione dell'opera lévy-bruhliana sia in ambito filosofico (ambito di riferimento, anche in considerazione della sua principale collocazione istituzionale, l'insegnamento di Storia della filosofia moderna in Sorbona), sia in ambito socio-antropologico (la « seconda carriera » di Lévy-Bruhl, sua per elezione).

In entrambi i casi, non essendo questo volume consacrato ad un confronto con il più ampio raggio temporale valutabile circa l'interesse intellettuale sviluppatosi attorno all'opera di Lévy-Bruhl — confronto che assumerebbe una dimensione enciclopedica data la risonanza internazionale dell'opera su più decenni, prima e dopo la scomparsa dell'autore —, la ricognizione viene delimitata temporalmente ai più significativi autori suoi contemporanei, o entrati in dialogo con lui negli anni immediatamente seguenti la sua morte e la fine della seconda guerra mondiale, dunque grosso modo fino ai primi anni Cinquanta.

Si farà un'unica eccezione, volendo contribuire a coprire una lacuna nella conoscenza e nella recezione complessiva della letteratura secondaria su Lévy-Bruhl, ed essa concernerà la recezione brasiliana dell'opera lévy-bruhliana, colà avviatasi in effetti col sag-

gio di Fernandes (tradotto *infra*, p. 623 ss.) nel 1954, dunque sul margine estremo dell'arco temporale considerato, e poi continuata negli anni Novanta con le uniche monografie di « seconda generazione » per lungo tempo esistenti su scala mondiale su Lévy-Bruhl — insieme a quella di Prandi —, vale a dire quelle di Cardoso de Oliveira e Goldman. Monografie che, pur cadendo abbondantemente al di fuori di quel limite temporale, nondimeno assumono un indubbio rilievo nel contesto del presente volume anche a motivo del difficile accesso che ad esse si è avuto per considerazioni di ordine linguistico, sicché ne appare più che giustificato il richiamo nel dettaglio. Dettaglio che invero si riserverà, nel corpo del volume, al solo Cardoso fra i due, appartenente alla medesima generazione di Fernandes, permettendosi invece di rinviare costantemente alle note i richiami all'importante volume di Goldman (alcune delle cui tesi centrali hanno beneficiato di più larga diffusione grazie alla sintesi in lingua francese in un articolo del 1998, *Raison et Différence*), per attrazione in riferimento ad un'altra, più giovane generazione di lettori di Lévy-Bruhl sia in Francia (con Keck e Deprez), sia oltreoceano (con Viveiros de Castro in Brasile, Hage in Australia).

Di tutto quel che d'interesse è stato prodotto in seguito agli anni Sessanta si tiene ampio conto nel presente testo, nelle note bibliografiche e negli indentati esplicativi, senza nascondere che una buona parte del lavoro di ricognizione critica sulla bibliografia secondaria è già stato effettuato nelle due monografie pubblicate nel nuovo millennio in Francia a firma di Keck e Deprez — in particolar modo nel lavoro di quest'ultimo, per ciò che concerne il confronto con la bibliografia secondaria —, opere alle quali si fa rinvio fin da ora nella loro integralità.

a. *Lévinas*

In merito al rapporto da tenere con l'imponente corpus intellettuale e filosofico lévy-bruhliano, così intrecciato all'esistenza di un uomo d'azione, è bene allora avviare il confronto prendendo le mosse dall'ispirazione che proviene, fin dal 1957, dalle riflessioni di un suo collega, filosofo fra i maggiori del Novecento, Emmanuel Lévinas, appartenente ad una generazione non di molto successiva a quella di Lévy-Bruhl, e grande studioso dell'etica e del legame fra filosofia e pratica.

Scriva l'autore di *Totalité et Infini* nella sua « straordinaria lettura » (77) *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine* (*infra*, p. 653 ss.), saggio che si invita a leggere da subito anche per avere un primo contatto col cuore della filosofia lévy-bruhliana, specificamente nelle opere « etnologiche »:

« Le idee ben note di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva — accolte o contestate — non hanno forse segnato l'orientamento della filosofia contemporanea? Poniamo questa domanda non a proposito della sociologia o della psicologia, alle quali le ricerche di Lévy-Bruhl apportano un'ipotesi e tavole di fatti delle quali non abbiamo qui intenzione di esaminare il valore. La poniamo a riguardo della filosofia propriamente detta. Lévy-Bruhl stesso ha fatto grande attenzione al problema scientifico al quale risponde la propria opera. La sua ipotesi rendeva conto di un più gran numero di fatti rispetto all'ipotesi implicita della psicologia classica sull'unità dello spirito umano, e sarebbe andata al di là della psicologia de "l'essere umano bianco, adulto e civilizzato". Ma una filosofia presiede a queste ricerche » (78).

Lévinas, per lungo tempo, è stato l'unico pensatore in grado di porre le domande corrette — filosoficamente corrette — dinanzi al corpus in questione nel suo complesso, rilevandone lo spessore « strutturale » non confinabile nel solo ambito etnologico.

Sul rapporto di Lévinas con Lévy-Bruhl si veda in [II.B.2 *sub* Lévinas]: Ciglia (79), Averoldi (80), Alpert (81). Rimandi puntuali a Lévy-Bruhl sono riscontrabili anche in Craig (82) e Robbins (83).

Va comunque sottolineato che era stato già Husserl, in ambito

(77) FIMIANI, *Lévy-Bruhl. Pensare la partecipazione*, 2000 [II.B.2], p. 52.

(78) LÉVINAS, *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, 1957 [II.2.B], trad. *infra*, p. 655.

(79) CIGLIA, *Mito e diaconia Ethica. La "lettura" di Emmanuel Lévinas*, 2001, p. 31 ss. e spec. nota 2.

(80) AVEROLDI, *Lucien Lévy-Bruhl or an Inherent Ambiguity*, 2012, p. 8-23.

(81) ALPERT, *Not to be European Would not be « to be European still »: Undoing Eurocentrism in Lévinas and Others*, 2015.

(82) CRAIG, *Lévinas and James. Toward A Pragmatic Phenomenology*, 2010, p. 57-58.

(83) ROBBINS, *Altered Reading. Lévinas and Literature*, 1999 [II.B.2 *sub* Lévinas], p. 86-89 e passim; cfr. Anche *Aesthetic Totality*, la nota 16 alla p. 368, sui molteplici usi e significati del lemma « partecipazione » in Lévinas.

fenomenologico, ad aver ritenuto di dover fornire, negli anni Trenta del Novecento, un segno del rispetto filosofico in cui andava tenuto l'autore de *La mythologie primitive*, inviandogli una lettera divenuta celebre nella letteratura husserliana ⁽⁸⁴⁾.

Si noti che, nel novero degli studiosi di Husserl più autorevoli, c'è chi non solo ricorda il fatto che « Husserl riconobbe di esser stato pesantemente influenzato dagli scritti di Lévy-Bruhl » ⁽⁸⁵⁾, specificando inoltre che « è chiaro che la concezione della mentalità primitiva di Lévy-Bruhl ebbe un'influenza immaginativa enorme » ⁽⁸⁶⁾ sul suo pensiero. In tal modo, peraltro, perde la propria essenziale ragion d'essere una spiegazione in termini di « analisi della rete di relazioni "private" che rese possibile [nel 1929] il soggiorno di Husserl alla Sorbona » (Soulez, *Présentation de la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, 1988 [II.D.5 sub Husserl], p. 71 nota 1), e che avrebbe portato alla scelta di Lévy-Bruhl quale interlocutore invece che Mauss o Bergson — Nella sezione bibliografica, *infra* p. 743-745, oltre al dibattito concernente questa lettera, si vedano ulteriori riferimenti anche alla nutrita letteratura secondaria in merito al rapporto di Husserl con l'antropologia (in particolare Moran). Per una lettura in prospettiva lévy-bruhliana (ragione come mentalità, ontologia relativista, distinzione fra ragione e logica) delle tesi di Husserl sulla ragione come destino, si veda Deprez ⁽⁸⁷⁾.

Fu anche Merleau-Ponty a sottolineare in Francia negli anni Quaranta e Cinquanta, nuovamente in ambito fenomenologico, alcune intuizioni lévy-bruhliane.

Si vedano i riferimenti a Lévy-Bruhl in Merleau-Ponty, *Le philosophe et la sociologie*, 1951 [II.C], dove il filosofo in questione è Husserl. Sul rapporto di Merleau-Ponty con Lévy-Bruhl si veda Bernasconi, *Lévy-Bruhl among the Phenomenologists*, 2005 [II.D.5 Husserl], p. 239 ss. È noto il legame tra Merleau-Ponty e Jean Hyppolite (fra altre cose, anche maestro di Deleuze e Derrida), e quest'amicizia può esser stata la via per la quale Husserl e Lévy-Bruhl sono giunti ad esser menzionati nelle righe finali della *Léçon inaugurale* al Collège de France nel 1963, cfr. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophiques*, 1991 [II.C], p. 1028.

⁽⁸⁴⁾ HUSSERL, *Husserl an Lévy-Bruhl*, 1935 [II.D.5].

⁽⁸⁵⁾ MORAN, "Even the Papuan is a Man and not a Beast": Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures, 2011 [II.D.5 sub Husserl], p. 467.

⁽⁸⁶⁾ Ivi, p. 493.

⁽⁸⁷⁾ SD, p. 217 ss.

Nel passaggio di testimone alla generazione di Deleuze e Derrida, fu comunque certamente Lévinas ad offrire la miglior prospettiva storico-filosofica circa l'imponente impresa, anche e soprattutto *filosofica*, depositata in particolare — ma non soltanto — nei volumi « etnologici » lévy-bruhliani.

Impresa che Deprez ha definito « spontaneamente fenomenologica »⁽⁸⁸⁾, citando i passaggi nei quali lo stesso Lévy-Bruhl scrive della necessità di un metodo di osservazione che « lasci parlare i fatti »: « precisandone l'esposizione quanto più possibile, soprattutto approfondendone l'analisi senza cadere nella dialettica astratta »⁽⁸⁹⁾, « esamina[ndo] i fatti per quanto possibile senza idee preconcepite »⁽⁹⁰⁾ e, « abbandona[ndo] l'attitudine mentale che ci è propria, [piegandoci] per quel che ci sarà possibile all'attitudine mentale degli indigeni »⁽⁹¹⁾.

Né sono pochi, in generale, i commentatori⁽⁹²⁾ che hanno accostato Lévy-Bruhl alla fenomenologia, a cominciare da Gurvitch e Leenhardt⁽⁹³⁾, Mancini⁽⁹⁴⁾, de Lara⁽⁹⁵⁾, D'Introno⁽⁹⁶⁾, Deprez⁽⁹⁷⁾. Van der Leeuw definiva Lévy-Bruhl « primo fenomenologo di Francia »⁽⁹⁸⁾ e si veda *infra*, p. 632-633, Fernandes sui « nuovi occhi » dell'etnologo — Fra i fenomenologi, Lévy-Bruhl ebbe relazioni accademiche con Gurwitsch (*infra*, p. 94 ss.). Si segnalano le opere di un fenomenologo francese *sui generis*, Michel Henry (richiamato anche in SD, p. 251), che firma negli anni Quaranta dei testi su *Le bonheur de Spinoza, 1944-1946* [II.C] (si veda Longneaux, *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, 2004 [II.C sub Henry]). — In Italia, nel 1961 Enzo Paci (altro allievo di Banfi, come Cantoni) dà alle stampe un volumetto che richiama i *Carnets* sin dal titolo e nella forma letteraria (annotazioni segnate da luogo e data), nonché nei temi (l'*Einfühlung*, il

⁽⁸⁸⁾ SD, p. 37, si veda anche p. 61, 68-71.

⁽⁸⁹⁾ LC, p. 89, trad. p. 121.

⁽⁹⁰⁾ Ivi, p. 38, trad. p. 72.

⁽⁹¹⁾ AP, p. 162, trad. p. 155.

⁽⁹²⁾ SD, p. 37, nota 74.

⁽⁹³⁾ Cfr. *infra*, p. 618; LEENHARDT, *Préface*, 1949 [II.B.2], p. LV.

⁽⁹⁴⁾ MANCINI, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, 1989 [II.A], p. 49-63.

⁽⁹⁵⁾ DE LARA, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, 2005 [II.D.5 sub Wittgenstein].

⁽⁹⁶⁾ D'INTRONO, *Lectures croisées de Lévy-Bruhl en sciences humaines et sociales*, 2006 [II.B.2], p. 160.

⁽⁹⁷⁾ SD, p. 217-241.

⁽⁹⁸⁾ Citato da LEENHARDT, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, 1949 [II.B.2], p. 42.

sentire, la partecipazione), si veda Paci, *Diario fenomenologico*, 1961 [II.C], spec. p. 26-31, con citazione esplicita della relazione Husserl-Lévy-Bruhl.

Anche il giovane Derrida in dialogo con la fenomenologia, nell'*Introduction* alla traduzione da lui curata nel 1962 del frammento husserliano concernente *Die Ursprung der Geometrie*, effettua un importante riferimento alla consonanza di Husserl con Lévy-Bruhl sul tema del « relativismo » concernente « i “fatti” storico-antropologici in quanto tali e nella loro fatticità » ⁽⁹⁹⁾, non mancando di fare nelle stesse pagine alcuni riferimenti critici al Merleau-Ponty lettore del rapporto fra Husserl e Lévy-Bruhl. Derrida, fra altre cose, fu peraltro sempre ben consapevole della rilevanza della questione della metafisica per la fenomenologia ⁽¹⁰⁰⁾.

Lévinas, comunque, alcune puntuali indicazioni in direzione della possibile sintonia di alcuni temi lévy-bruhliani con la filosofia fenomenologica le aveva già fornite fin dagli anni Trenta ⁽¹⁰¹⁾, sicché si dovrà tornare in seguito nel dettaglio della lettura lévinassiana, capace di restituire in profondità il significato anche del Lévy-Bruhl etnologo per l'interrogazione filosofica fondamentale.

Ci sono ulteriori tracce meritevoli di segnalazione, nella letteratura secondaria, di altri pensatori che avevano anch'essi provato ad affrontare di petto, sia pur con minor ampiezza di prospettiva analitica, il profilo squisitamente *filosofico* di quest'opera.

b. Bréhier

Al momento della morte di Lévy-Bruhl nel 1939, Émile Bréhier (1876-1952) — che era stato suo allievo nei banchi all'università, poi suo successore alla direzione della *Revue philosophique* all'epoca della sua scomparsa — segnalava la rilevanza di per sé, ed anche in rapporto alle opere sulla « mentalità primitiva », della sua produzione in qualità di storico della filosofia.

⁽⁹⁹⁾ DERRIDA, *Introduction*, 1962 [II.D.6 sub Derrida], p. 116, ma cfr. p. 110-123, spec. p. 115 ss. Cfr. anche SD, p. 227 nota 32.

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr. DERRIDA, *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique*, 1966 [II.D.6 sub Derrida].

⁽¹⁰¹⁾ Si veda in [II.B.2]: LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, 1947, p. 93-103, spec. 98-100, e *Le Temps et l'Autre*, 1948, p. 21-22.

« Malgrado la varietà degli argomenti affrontati [*la filosofia di Jacobi, quella di Comte, la filosofia moderna in Francia, autori classici da Aristotele agli Stoici, la morale*], la sua opera di storico è anche opera di filosofo ed ha la più grande unità. [...] È forse troppo affermare che, senza questa preparazione storica, le opere che più tardi hanno reso illustre Lévy-Bruhl sarebbero state tutt'altra cosa? Senza dubbio, la sensibilità da lui acquisita alla differenza tra le mentalità non può che venire dalla storia così come lui l'ha praticata, col suo sforzo per liberare, sotto l'aspetto tecnico dei sistemi [*di Jacobi, di Comte, fra altri*], lo spirito che essi in verità ricoprono » (102).

Altrove Bréhier sottolineerà come caratteristica di quest'opera di storico, e sua specifica originalità, sarà stata quella di aver introdotto, nello studio dello spirito umano, la ricerca della struttura — la « mentalità » —, sostituendola a quella della genesi.

« Questa innovazione rappresenta uno dei cambiamenti più profondi che la filosofia ha provato da una trentina d'anni: di questo cambiamento Lévy-Bruhl, guidato semplicemente dai fatti e al di là di ogni idea preconcepita, è stato uno degli iniziatori. [...] Si tratta meno di una dottrina che di una prospettiva nuova: lo spirito si abitua ad afferrare delle strutture in ciò che esse hanno d'indecomponibile, di originale e, per tutto dire, di semplice. Per le mentalità è come per gli attrezzi essenziali, l'ascia o il mantice da fucina: è stato possibile inventarli solo tutto d'un colpo. La preoccupazione per la struttura domina decisamente su quella della genesi, la cui ricerca ha causato tante delusioni, e l'originalità di Lévy-Bruhl ai nostri occhi sta nell'aver scoperto nella mentalità primitiva una struttura irriducibile » (103).

Bréhier pone, inoltre, uno stretto rapporto di

« Affinità di Lévy-Bruhl con il pensiero anglosassone [*Hume, dunque*], con la sua maniera diretta, e senza prevenzioni di sorta, di abordar l'esperienza, la perfetta sincerità con la quale, da storico, aveva cercato l'originalità di ogni pensiero per quanto fosse differente dal proprio, [...] arrivando a cercare...] nella psicologia dei primitivi non le tappe di una genesi, bensì una struttura differente » (104).

Proposizioni dalle quali non solo emerge indirettamente, anticipando su quanto si vedrà più nel dettaglio in seguito, un'attestazione

(102) BRÉHIER, *L'historien de la philosophie*, 1939 [II.B.2], p. 243-44.

(103) BRÉHIER, *Originalité de Lévy-Bruhl*, 1949 [II.2.B], p. 385, 388.

(104) Ivi, p. 386.

della rilevanza di Hume per Lévy-Bruhl, bensì dalle quali si conferma anche un'omologia col Deleuze humeano conclamato ⁽¹⁰⁵⁾, il quale pure, come Lévy-Bruhl, ha attraversato una lunga fase da storico *sui generis* della filosofia, prima di dedicarsi ad opere che potrebbero anche esser definite come « antropologia della differenza ».

Non va dimenticato, ancora, come Bréhier sia stato anche autore, nel 1928, vivente Lévy-Bruhl, di un testo decisivo in seguito per Deleuze, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* ⁽¹⁰⁶⁾, testo nel quale c'è chi afferma sia « possibile trovare un progetto di sviluppo della nuova formalizzazione logica di Lévy-Bruhl » ⁽¹⁰⁷⁾, col che permettendo di ritenere che Lévy-Bruhl possa esser stato sia all'inizio, sia in certo modo anche alla fine (sopraffino caso di bi-presenza, considerando che negli anni Sessanta Lévy-Bruhl non c'era già più da almeno vent'anni!), della parabola storico-teorica dello strutturalismo.

Su questo punto non concorda Deprez ⁽¹⁰⁸⁾ il quale, contestando Poirier che sottolinea come il pensiero arcaico di Lévy-Bruhl possa rappresentare una prima formulazione del « pensiero selvaggio » di Lévi-Strauss, afferma che « i due autori sono in disaccordo sul ricorso all'affettivo » (e questo Deprez lo dice anche in contrasto con Keck ⁽¹⁰⁹⁾), sicché non è possibile qualificare Lévy-Bruhl di « pre-strutturalista ». Nondimeno, sul rapporto di Lévi-Strauss con l'estetica e l'affettivo, si veda Petitot, *Morphology and structural Aesthetics: from Goethe to Lévi-Strauss*, 2009; nonché il Canetti critico di Lévi-Strauss ⁽¹¹⁰⁾ — Quanto al testo di Bréhier, se ne veda la rilevanza, fra altri luoghi deleuziani, nel suo volume « stoico » ⁽¹¹¹⁾. E si veda quanto produttive siano state alcune categorie deleuziane nel lavoro « archeologico » in campo antropologico, via Lévy-Bruhl, per Goldman ⁽¹¹²⁾. Deleuze ha scritto nel 1972 un'importante saggio

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, 1953 [II.D.6]. Cfr. anche *infra*, p. 209.

⁽¹⁰⁶⁾ BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1928 [II.2.B].

⁽¹⁰⁷⁾ Keck, citato in AVEROLDI, *Lucien Lévy-Bruhl or an Inherent Ambiguity*, 2012 [II.B.2], p. 28 nota 37.

⁽¹⁰⁸⁾ SD, p. 57, n. 136. Cfr. POIRIER, *Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss*, 2006 [II.B.2], p. 34.

⁽¹⁰⁹⁾ Ivi, p. 58, nota 141. Cfr. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, 1962 [II.C], trad., p. 288-289.

⁽¹¹⁰⁾ CANETTI, *Aufzeichnungen 1992-1993* [II.D.13], trad. p. 81-83.

⁽¹¹¹⁾ DELEUZE, *Logique du sens*, 1969 [II.D.6], trad. p. 12-18, 25, 130.

⁽¹¹²⁾ MG, p. 31-32 (la già citata necessità di assumere un'opera nella sua interezza, seguirla e non giudicarla), 180-181 (il pluralismo), 377-379 (concetti, percetti e affetti).

in tema di strutturalismo ⁽¹¹³⁾ — Lévy-Bruhl scrive per il dottorato la tesi latina su Seneca e le sue credenze circa il divino ⁽¹¹⁴⁾; e già nel 1882 aveva curato l'edizione francese di M. T. Cicerone, *De legibus, liber primus*, richiamandosi ampiamente nell'introduzione al legame di Cicerone con lo Stoicismo antico e, soprattutto, con quello a lui più prossimo.

Peraltro, lo stesso Lévi-Strauss confermava nel 1960, *obtorto collo*, quella valutazione di Bréhier nella *Leçon inaugurale* al Collège de France, quando affermava — peraltro poco sforzandosi di comprendere la questione del rapporto complesso, intrecciato, fra logica e sensibilità in Lévy-Bruhl — come fosse

« Curioso notare quanto vicino Lévy-Bruhl [sarebbe andato] al programma [dell'invarianza e dell'universalità della natura umana], se non avesse scelto di relegare le rappresentazioni mitiche nell'anticamera della logica, e se non avesse reso la separazione irrimediabile quando, più tardi, rinunciò alla nozione di pensiero prelogico; ma solamente per gettare, come dicono gli Inglesi, il bambino con l'acqua sporca: negando cioè alla "mentalità primitiva" il carattere cognitivo che gli concedeva all'inizio, e respingendola per intero in seno all'affettività » ⁽¹¹⁵⁾.

c. *Gurwitsch*

All'incirca negli stessi anni di Bréhier, sarà il filosofo fenomenologo lituano Aron Gurwitsch (1901-1973) ad offrire puntuali elementi interpretativi in una lettura dell'impresa « etnologica » lévy-bruhliana. Entrato in contatto con Husserl — sarà forse proprio lui ad averlo persuaso a studiare le opere di Lévy-Bruhl ⁽¹¹⁶⁾ —, Gurwitsch fu anche amico di Alfred Schütz ⁽¹¹⁷⁾ e si interessò di psicologia della *Gestalt*. Inoltre, in qualità di docente negli anni Trenta alla Sorbona aveva conosciuto Merleau-Ponty e lo stesso

Cfr. anche in GOLDMAN, *Raison et Différence*, 1998 [II.A], p. 18-20, su Lévy-Bruhl e la considerazione della *différence* in se medesima.

⁽¹¹³⁾ DELEUZE, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, 1972 [II.D.6]; cfr. anche PONZIO, *Visioni dello strutturalismo: Barthes, Deleuze, Derrida*, 2012 [II.D.6 sub Deleuze].

⁽¹¹⁴⁾ *Quid de Deo Seneca senserit*, 1884, *infra*, p. 381.

⁽¹¹⁵⁾ Lévi-Strauss, *Le champ de l'anthropologie*, 1960 [II.C], p. 36.

⁽¹¹⁶⁾ Cfr. GURWITSCH, *On the Object of Thought*, 1946 [II.C], p. 19 nota 3.

⁽¹¹⁷⁾ Riferimenti a Lévy-Bruhl in GURWITSCH, *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, 1989 [II.C], p. 79, 233, 237.

Lévy-Bruhl, per poi migrare in America al momento dell'invasione nazista della Francia. Si sa che Lévy-Bruhl domandò lumi proprio a Gurwitsch in merito alla lettera ricevuta da Husserl nel 1935, « Mi spieghi, io non ci capisco nulla... »⁽¹¹⁸⁾.

Si vedano in [II.C] i testi a firma di Gurwitsch nei quali egli si confronta con Lévy-Bruhl: recensione di H. Kelsen, *Society and Nature*, 1946; *On the Object of Thought: Methodological and Phenomenological Reflections*, 1946; *The Problem of Existence in Constitutive Phenomenology*, 1961.

Gurwitsch incrocerà Lévy-Bruhl anche nel recensire il volume di Kelsen dedicato a *Society and Nature*, ma è proseguendo sull'onda delle analisi fenomenologiche husserliane concernenti il « noema », cioè « il concetto dell'oggetto non per come è realmente, ma per come appare alla mente del soggetto che esperisce attraverso un dato atto di coscienza »⁽¹¹⁹⁾, che Gurwitsch accosterà all'impresa fenomenologica ed al William James psicologo anche le analisi lévy-bruhliane di critica all'ipotesi « animistica » dell'antropologia inglese, una lettura che Lévy-Bruhl esponeva in apertura de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*⁽¹²⁰⁾.

Lévy-Bruhl discute queste tesi quando analizza la « legge di partecipazione »⁽¹²¹⁾. Sulla scuola antropologica inglese di Tylor e Frazer, si veda Lowie⁽¹²²⁾, Poirier⁽¹²³⁾, Evans-Pritchard⁽¹²⁴⁾. Circa il rapporto tra Lévy-Bruhl e gli inglesi, si veda Di Palma⁽¹²⁵⁾ e Deprez⁽¹²⁶⁾.

Ecco una breve delineaione di quell'ipotesi: richiamandosi agli

⁽¹¹⁸⁾ Si veda in SOULEZ, *Présentation, traduction, commentaire et notes de la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, 1988 [II.D.5 sub Husserl].

⁽¹¹⁹⁾ GURWITSCH, *On the Object of Thought*, 1946 [II.C], p. 12.

⁽¹²⁰⁾ FM, trad. p. 40-56.

⁽¹²¹⁾ FM, p. 103-134.

⁽¹²²⁾ LOWIE, *The History of Ethnological Theory*, 1937 [II.C], trad. francese p. 66-80.

⁽¹²³⁾ POIRIER, *Histoire de l'ethnologie*, 1969 [II.B.2], trad. p. 63-74.

⁽¹²⁴⁾ EVANS-PRITCHARD, *A History of Anthropological Thought*, 1981 [II.B.2], p. 91-94, 132-152.

⁽¹²⁵⁾ DI PALMA, *Lévy-Bruhl. Dalla scienza dei costumi all'antropologia*, 1983, p. 24-48, in partic. p. 28-31 (« L'animismo tayloriano ») e p. 39-48 (« Lévy-Bruhl e la Scuola antropologica inglese »).

⁽¹²⁶⁾ SD, p. 64-68.

studi di Frazer nel *Golden Bough*, Lévy-Bruhl rilevava come gli antropologi inglesi interpretassero le credenze circa le apparizioni nei sogni dei morti e delle persone assenti nella società primitiva come se i primitivi credessero alla oggettiva realtà di quelle rappresentazioni, cosa che determinava in loro la convinzione — ritenuta dagli antropologi un'inevitabile illusione psicologica — di una doppia esistenza dell'individuo, da un lato essere vivente e dall'altro anima separabile. Questa spiegazione veniva poi generalizzata dai « primitivi » su base logica sicché, dietro ogni fenomeno naturale, essi vedevano la presenza di « anime », di « spiriti », di « volontà » simili a quelle che credevano di aver constatato in se stessi ⁽¹²⁷⁾.

Ecco come questa ipotesi « animistica » veniva analizzata da Gurwitsch:

« Se delle persone *appartenenti alla nostra società* avessero credenze e pratiche rituali come quelle osservate nelle società primitive, il loro comportamento potrebbe essere difficilmente spiegato altrimenti che tramite l'ipotesi animistica. [...] Quelle persone possono esser ritenute condividere con noi la credenza in certi assiomi che, senza esser esplicitamente espressi, sottostanno ad ogni loro comportamento mentale e pratico. Per formulare molto concretamente il più fondamentale di questi assiomi, possiamo dire: *la natura costituisce un concatenamento di eventi tra i quali vi sono certe regolarità e connessioni causali*. Le regolarità e connessioni in questione sono quelle che noi conosciamo e alle quali ci affidiamo nell'esperienza quotidiana prima della loro interpretazione scientifica, prima anche della loro formulazione tramite procedure matematizzanti e concetti idealizzanti della fisica derivanti dalla matematizzazione. [...] Prima di Lévy-Bruhl, ciò non era mai stato messo in questione, ma si riteneva piuttosto normale che la popolazione primitiva avesse grosso modo lo stesso tipo di esperienza che noi abbiamo, che loro solamente interpretano diversamente traendone inferenze differenti. Spiegare queste differenze interpretative era il fine dell'ipotesi animistica. È esattamente quest'assunzione dell'identità strutturale della nostra esperienza con quella del popolo primitivo che Lévy-Bruhl ha voluto sfidare, stigmatizzandola come un caso speciale della "fallacia psicologica per antonomasia". Quando egli insiste sulla differenza di mentalità tra civilizzato e primitivo non è che [intenda affermare che] il primitivo abbia una logica a sé stante. Nei suoi scritti conclusivi, Lévy-Bruhl ha ripetutamente mostrato che i modi formali di ragionamento sono gli stessi in noi e nei popoli primitivi, quantomeno per ciò che concerne il nostro ragionamento di senso comune. La differenza concerne piuttosto le

⁽¹²⁷⁾ FM, trad. p. 40-43.

premesse che giocano il proprio ruolo nel ragionamento: vale a dire, essa concerne la precisa struttura dell'esperienza medesima; il popolo primitivo accetta assiomi altamente differenti dai nostri. Il principale assioma della mentalità primitiva, che domina l'intera esperienza del popolo primitivo, è quel che Lévy-Bruhl chiama *loi de participation* » (128).

In questa prospettiva dunque, come dirà Lévy-Bruhl nei *Carnets*, la partecipazione che si stabilisce tra un morto che ritorna e il suo cadavere non è quella di una relazione fra due oggetti più o meno nettamente rappresentati, spiegabile dunque tramite l'intelletto: « la relazione non viene dopo le rappresentazioni, ma è anteriore ad esse o almeno simultanea. Ciò che è dato per primo è la partecipazione » (129).

Continua Gurwitsch:

« Il mondo del popolo primitivo è più denso del nostro, nel senso che le cose stanno insieme più strettamente ed intimamente. Stanno insieme per un tipo di consustanzialità, di comunione, di partecipazione, nel prender parte l'una all'altra. [...] Ciò che una cosa è non viene definito dalle sue proprietà oggettive aperte all'esperienza ed alla verifica, ma piuttosto dalle partecipazioni nelle quali è implicata. Ogni essere, umano o altro, è integrato in un sistema altamente complesso di partecipazioni multiple. Lévy-Bruhl arriva fino a definire un concetto di esistenza che è effettivo nel pensiero primitivo, senza ovviamente che sia formulato. Per la mentalità primitiva "être", essere, significa secondo Lévy-Bruhl la stessa cosa che "participer de", partecipare a. In base a quest'ipotesi, Lévy-Bruhl offre una spiegazione più semplice e maggiormente razionale dei riti e delle pratiche così caratteristiche delle società primitive, essendo il proposito di tutti questi riti e pratiche lo stabilirsi, il ristabilirsi e l'eventuale rottura di partecipazioni. Lévy-Bruhl ha scoperto una struttura-mondo ed una struttura dell'esperienza molto differente da qualsiasi cosa a noi familiare. Solo per menzionare un punto, il concetto della "loi de participation" rende in certo modo comprensibile lo strano fenomeno di identificazione che prevale nel pensiero primitivo. Queste comunicazioni e spiegazioni sono dovute al rifiuto esplicito, da parte di Lévy-Bruhl, di imporre al pensiero dei popoli primitivi che sta studiando quello che lo "psicologo" crede e sa essere il mondo » (130).

(128) GURWITSCH, *On the Object of Thought*, 1946 [II.C], p. 19-20.

(129) LC, trad. p. 36-37.

(130) GURWITSCH, *On the Object of Thought*, 1946 [II.C], p. 20. Il tema della « partecipazione » verrà ripreso anche nel saggio su *The Problem of Existence in constitutive Phenomenology*, 1961 [II.C].

Gurwitsch, dunque, pone in relazione diretta l'impresa intellettuale di Lévy-Bruhl con l'approccio fenomenologico di matrice husserliana, altra impresa filosofica tesa alla definizione della struttura dell'esperienza.

Su Lévy-Bruhl e il tema dell'esperienza si veda Wallon, *De l'expérience concrète à la notion de causalité et à la représentation-symbole* 1932 [II.B.2]; Throop, *Minding Experience*, 2003 [II.B.2], nonché *infra*, p. 118-120, Cardoso de Oliveira in tema d'esperienza nel positivismo. Importante, e non solo in prospettiva storiografica, l'opera di Rauh, *L'expérience morale*, 1903 [II.D.4] — Su « credenza ed esperienza » si veda Needham, *Belief, Language, and Experience*, 1972 [II.C], opera nella quale Lévy-Bruhl compare in epigrafe accanto a Wittgenstein, e Skorupski, *Symbol and Theory*, 1976 (costante richiamo a Lévy-Bruhl e a Wittgenstein) — Su « credenza e scienza » si veda Atlan, *Croyances*, 2014 [II.D.7] — Su « esperienza e religione » si veda Feneuil (a cura di), *L'expérience religieuse*, 2012 [II.D.8], e Lavelle, *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, 2008 [II.C sub Benjamin] — Sull'esperienza in Spinoza: Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, 1994 [II.D.2 sub Spinoza].

3. *Gli scienziati sociali e l'etnologo*

Introducendo questa sezione dedicata alla recezione dell'opera lévy-bruhliana da parte delle scienze sociali, va detto che prima del 1991, e dunque ad oltre cinquant'anni dalla sua morte, si potevano contare sulle dita di una mano i volumi a lui integralmente dedicati, tutti originati dall'interno della tradizione etnologico-sociologica ma nondimeno attrezzati per far fronte anche al versante filosofico ed epistemologico dell'opera in analisi.

Ci si deve riferire al pioneristico *Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie* del 1963, firmata dal socio-etnologo francese Jean Cazeneuve, una sintetica silloge di testi lévy-bruhliani (quasi tutti estratti dalle opere « etnologiche ») preceduta da quindici pagine di bio-bibliografia e quaranta di « filosofia »⁽¹³¹⁾. Nonché delle tre opere già citate (*retro*, p. 50-51) a firma di studiosi italiani negli anni Ottanta, due storici delle religioni ed etnologi

⁽¹³¹⁾ CAZENEUVE, *Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, 1963 [II.A].

(Prandi, Mancini), ed una sociologa con inclinazioni filosofiche (Di Palma).

Ecco perché è necessario, oltreché partire dai colleghi di Lévy-Bruhl fra i sociologi e gli antropologi francesi (Gurvitch, Lévi-Strauss), far anche ampio riferimento alla significativa « recezione brasiliana » dell'opera lévy-bruhliana, operata a partire dagli anni Cinquanta da alcuni socio-antropologi con grande sensibilità filosofica.

Il filosofo etnologo non smette di sorprendere, e dunque — nella logica partecipativa testé ricostruita — egli si trasforma ancora sotto il nostro sguardo.

In Francia — a. Gurvitch

Lévy-Bruhl, come detto, è stato uno fra i sociologi francesi assegnabili — secondo la vulgata storiografica — alla scuola di Durkheim. Qui di seguito può vedersi come egli venne letto da due dei maggiori scienziati sociali del secondo dopoguerra francese, all'epoca della ricostruzione del tessuto culturale ed istituzionale della sociologia francese.

Nondimeno, si cominci dalla lettera di Lévy-Bruhl a Davy del 4 marzo 1930, a chiarimento dei presupposti caludicanti di quella vulgata:

« Lei sottolinea molto bene quel che mi separa da Durkheim: ci sono dei postulati, che implicano una metafisica ed una morale, a comandare nella sua dottrina. Lei dice a ragione che io non mi ritengo obbligato ad ammetterli, io sono maggiormente empirista, più relativista, e non ho la stessa idea della scienza di Durkheim. Così si spiega che, avendo l'aria di partire dal suo stesso punto d'avvio, io seguo invece una strada divergente e arrivo a conclusioni molto lontane dalle sue. Devo aggiungere che man mano che lavoravo prendevo meglio coscienza del mio metodo, del mio obiettivo e di quel che mi separava da Durkheim. Anche lei l'ha indicato: apparivo ben più vicino a lui ne *Les fonctions mentales* che nei volumi seguenti. La riflessione sui fatti mi allontanava a poco a poco da quelle formule che, in un altro tempo, pur mi avevano soddisfatto » (132).

Il primo riferimento, in tema di recezione dell'opera lévy-bruhliana, va cercato nell'opera di un sociologo, e fra i maggiori

(132) Lettera a G. Davy, in G. DAVY, *Pour le centième anniversaire de la naissance de Lucien Lévy-Bruhl*, 1957 [I.F.1], p. 471.

nella Francia del secondo dopoguerra, Georges Gurvitch (1894-1965), ebreo russo naturalizzato francese nel 1928.

Su Georgij Davidovič Gurvič si veda in [II.A *sub* Gurvitch]: Balandier, *Georges Gurvitch (1894-1965)*, 1966, e *Gurvitch*, 1972; Marcel, *Georges Gurvitch: les raisons d'un succès*, 2001; il dossier curato da Le Goff nel 2016; in italiano Gambescia, *Georges Gurvitch (1894-1965)*, 2006. Ancora in [D.12]: Carbonnier ⁽¹³³⁾, Treves ⁽¹³⁴⁾. Infine Nisio ⁽¹³⁵⁾.

Scrivo Gurvitch, in un testo (già citato in riferimento alle opere « etnologiche » di Lévy-Bruhl) che può essere letto, fin da ora, con profitto nella sua integralità da chi volesse una sintetica e chiara sintesi anche del contenuto delle principali opere di Lévy-Bruhl nelle sue evoluzioni tematiche precedenti la « svolta » etnologica (responsabilità, scienza dei costumi, etnologia):

« Quando Lucien Lévy-Bruhl è morto, il [12] marzo 1939, all'età di 83 anni, la scienza francese ha sofferto la perdita d'una grande mente, la cui opera ha aperto nuove strade nel campo della ricerca sociologica. Partito dal neo-kantismo (*L'idée de responsabilité*), il suo pensiero ha attraversato diverse fasi per arrivare infine ad un raffinato positivismo scettico (*La morale et la science des mœurs*), il quale potesse trascendere il dogmatismo sociologico di Émile Durkheim e dei suoi discepoli. Lévy-Bruhl aveva comunque più di cinquant'anni quando poté cominciare a concentrare le proprie energie nel campo scientifico al quale ha apportato il maggiore e più duraturo contributo: la scoperta del carattere specifico del pensiero e dei sentimenti dei popoli primitivi » ⁽¹³⁶⁾.

Il testo di Gurvitch da cui è stata tratta la citazione venne scritto, come già ricordato, nei mesi immediatamente successivi alla morte di Lévy-Bruhl, allorché Gurvitch non poteva ancora conoscere i *Carnets*, ed infatti in queste pagine egli non fa cenno alcuno, né diretto né indiretto, a quell'opera incompiuta. Va sottolineato comunque come, nel definire Lévy-Bruhl quale « positivista scettico », Gurvitch mostrasse di essere su una posizione differente rispetto

⁽¹³³⁾ CARBONNIER, *Sociologie juridique*, 1974, p. 111 ss., e *Gurvitch et les juristes*, 1986.

⁽¹³⁴⁾ TREVES, *Sociologia del diritto*, 1977, p. 159 ss.

⁽¹³⁵⁾ NISIO, *La massa del diritto*, 1994 [II.B.2], p. 101 ss.

⁽¹³⁶⁾ GURVITCH, *The sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl*, 1939 [II.A], trad. *infra*, p. 607.

all'autocomprensione che il filosofo etnologo aveva di sé (« Benché io non sia positivista... », *retro*, p. 73).

Gurvitch aveva già pubblicato nel 1937, dunque da un paio d'anni, il volume *Morale théorique et science des mœurs* il quale, fin dal titolo, segnava il rapporto di continuità e al tempo stesso di rottura con l'impresa lévy-bruhliana concernente la possibilità o meno di legittimare una morale teorica.

Nondimeno, la terza edizione riveduta del volume, datata 1961, porta una dedica precisa nell'assumere comunque il proprio debito intellettuale: « Alla memoria di M. Lucien Lévy-Bruhl, in testimonianza di sincera ammirazione per l'opera e di affettuosa gratitudine per l'essere umano »⁽¹³⁷⁾.

Si consideri, allora, ciò che in merito a tale profilo sociologico egli ne ha detto in quel volume che fin dal titolo si pone in dialogo diretto con Lévy-Bruhl nel mettere al centro dell'analisi la sociologia della vita morale.

Nel ripresentare il problema di una morale teorica, in apertura del proprio volume Gurvitch si richiama immediatamente a Lévy-Bruhl ed alla sua critica dei postulati erronei delle « metamorali » tradizionali, le quali

« Vogliono conoscere e prescrivere ad un tempo, [di modo che,] presupponendo una natura umana identica a se stessa e che forma un tutto armonioso, confondono giudizio di realtà e giudizio di valore, funzione teorica e funzione normativa. Di qui deriva il circolo vizioso e la vanità pratica delle metamorali. E ne deriva, anche, l'eliminazione della morale teorica a profitto della scienza dei costumi o della sociologia della vita morale »⁽¹³⁸⁾.

Gurvitch sottolinea anche il conflitto drammatico che s'instaura fra l'agire morale, con la sua condotta basata su doveri, e la morale teorica, che asserve con i propri principi o regole la condotta morale vivente. Un conflitto che, nondimeno, fa sempre rinascere (« resu-

⁽¹³⁷⁾ GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*, 1937 [II.A]; non è stato possibile consultare la seconda edizione del 1948, nella quale con tutta probabilità dovette già essere inserita questa dedica. Gurvitch morirà di lì a poco, nel 1965.

⁽¹³⁸⁾ Ivi, p. 1.

scita », scrive Gurvitch ⁽¹³⁹⁾) l'esigenza di una teoria morale, attraverso l'interrogativo circa la definitività di quella condanna dichiarata in apertura, ovvero la sua provvisorietà in attesa di un suo superamento.

E il superamento di quell'interdetto passa attraverso il riconoscimento della specificità della certezza morale rispetto ad altri tipi di certezze ⁽¹⁴⁰⁾.

« Esiste una realtà morale (o più precisamente, una vita morale specifica) irriducibile, ed essa, come ogni altra realtà, come ogni dato, può essere afferrata tramite un'esperienza particolare, nella quale essa è provata più o meno immediatamente. [Si tratta di una] esperienza morale, ben distinta dall'esperienza costruita dalle scienze e da quella della vita quotidiana, che presuppone uno sforzo per distinguere i suoi diversi gradi di attualizzazione e di immediatezza. [...] Trattandosi in effetti, nell'esperienza morale, di un'esperienza di ideali e di realtà, essa supera l'opposizione fittizia e tradizionale tra empirismo ed apriori » ⁽¹⁴¹⁾.

Ed ecco in quali termini Gurvitch descrive questa « esperienza morale »:

« Quest'esperienza, tanto collettiva quanto individuale, è costituita dalla lotta (vissuta, percepita, simbolizzata, ecc.) contro tutti gli ostacoli che si oppongono allo sforzo umano in tanto che manifestazione degna di approvazione disinteressata. Questa lotta, che si designa a volte come "azione" quando si eleva ai gradi superiori degli "atti", possiede luci sue proprie in quanto intuizione volitiva tramite scelta (superamento delle alternative), decisione, creazione; i suoi contenuti — in particolare, i valori dinamici e creatori che servono di fondamento ai doveri e, per loro tramite, alle norme — superano il vecchio pregiudizio intellettualista greco sulla generalità e permanenza degli apriori. Possedendo una singolarità molto intensa ed essendo compresi in un perpetuo divenire, questi contenuti non possono che rafforzare ed intensificare l'azione che li afferra nel suo processo stesso. In quanto sforzo ed atti collettivi, l'esperienza morale non si oppone alla realtà sociale, ma forma uno dei suoi settori più importanti. La variabilità dell'esperienza morale posta nella durata più o meno qualitativa può essere ancora infinitamente più intensa del divenire sociologico delle "attitudini morali" che si svolgono nei "tempi sociali multipli" » ⁽¹⁴²⁾.

⁽¹³⁹⁾ Ivi, p. 2.

⁽¹⁴⁰⁾ Ivi, p. 3.

⁽¹⁴¹⁾ Ibid.

⁽¹⁴²⁾ Ivi, p. 4.

Non si seguirà ulteriormente lo sforzo argomentativo del sociologo russo naturalizzato francese, va comunque segnalato che a questa pagina introduttiva del volume fa seguito un primo capitolo interamente dedicato a *La morale et la science des mœurs*, con esposizione (p. 7-15) ed apprezzamento critico (p. 15-26) dell'opera di Lévy-Bruhl. Sotto il profilo « disciplinare », dunque, si può affermare come Gurvitch sia uno dei legittimi eredi di Lévy-Bruhl per quel che attiene l'analisi del campo morale.

In Francia peraltro, già in tempi coevi alle ricerche lévy-bruhliane, era in corso anche un importante lavoro in campo specificamente filosofico sui temi della morale ad opera di Frédéric Rauh — sul quale Lévy-Bruhl affermava che, « dichiarandosi d'accordo con noi su un certo numero di punti essenziali, ed accettando almeno in grosso il nostro metodo, [... egli elabora...] una concezione in sé molto interessante » ⁽¹⁴³⁾ —, si veda in [II.D.4]: *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, 1890, e soprattutto *L'expérience morale*, 1903; sulle sue tesi, anche in rapporto a Lévy-Bruhl, Franon, *Les fondements du devoir et les théories de Rauh, Lévy-Bruhl, Cresson, Zyromski*, 1906 [II.A]; Ono, *Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh: sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs*, 2012 [II.D.4 sub Rauh]. Si veda *infra*, p. 138 ss., per alcune riflessioni filosofiche lévy-bruhliane sul problema morale, anche in rapporto alla questione metafisica. — Nel Novecento inoltrato si segnala la ripresa della problematica morale in particolar modo in Brice Parain, si veda in [II.D.6]: *Petite métaphysique de la parole*, 1969, e *La morale?*, 1971. D'interesse anche Weil, *Morale*, 1970 [II.D.12], e Jullien, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, 1995 [II.D.7] — Etica e morale sono rilette in prospettiva di filosofia della scienza, con assonanze metodologiche con Lévy-Bruhl, dalla Kremer-Marietti in *La morale en tant que science morale*, 1982, e *L'éthique en tant que méta-éthique*, 1987 [II.D.12]. Si veda anche la riflessione su naturalismo, « mistico » (con richiamo diretto a Lévy-Bruhl e Wittgenstein) e normatività in Skorupski, *The Post-Modern Hume: Ernest Gellner's Enlightenment Fundamentalism*, 1996 [II.C] — Per uno spoglio bibliografico in campo storico-filosofico, si veda Sichirollo, *Morale e morali*, 1985 [II.D.12] — Si veda *infra*, p. 209-210, per ulteriori riferimenti bibliografici in tema di filosofia della responsabilità.

L'obiezione fondamentale che egli nondimeno muove al maestro — ancora in vita per qualche anno, nel momento in cui Gurvitch pubblicava il suo volume nel 1937 — consiste nel richiamo

(143) Nota in coda alla *Préface* di MM, p. XXXIV.

alla necessità di una weberiana « comprensione partecipante »⁽¹⁴⁴⁾ per cogliere al meglio il senso dell'esperienza morale. Metodo, quello di una *Verstehende Soziologie*, che permette secondo Gurvitch di superare la necessità, posta da Lévy-Bruhl, di « desoggettivare » la realtà morale nell'analizzarla, liberandola dunque dai colori dell'affettività⁽¹⁴⁵⁾.

« Quali sono gli argomenti invocati dal nostro autore contro la comprensione interpretativa? Per essere una scienza, la sociologia della morale deve, per Lévy-Bruhl, “desoggettivare” la realtà morale, vale a dire liberarla dalla coloritura della nostra affettività. Ora, interpretazione e comprensione sono precisamente dei ricorsi alla soggettività — anzi meglio: sono la sostituzione del nostro stato di coscienza a quello che accompagnava l'atto interpretato. In più, la comprensione è il procedimento classico della metafisica, la quale si propone di comprendere il particolare integrandolo nel tutto assoluto, conosciuto in anticipo tramite l'unità della nostra coscienza. [... Ma...] l'interpretazione del senso degli atti collettivi, delle credenze, dei valori che esse manifestano, ha precisamente per scopo di eliminare la *nostra* soggettività per afferrare la soggettività specifica degli attori in questione. Questa interpretazione costituisce dunque uno sforzo per desoggettivare la morale — per liberarla dalla nostra propria soggettività che conduce all'antropomorfismo —, per eliminare o piuttosto mettere in prospettiva il punto di vista dell'osservatore »⁽¹⁴⁶⁾.

Ritornando adesso al saggio nel quale, nel 1939, egli faceva il punto sul lascito lévy-bruhliano, saggio peraltro di poco successivo alla prima edizione del proprio volume sulla morale teorica, Gurvitch dà prova di un acuto sguardo sull'evoluzione del pensiero lévy-bruhliano, forse proprio nella direzione da Gurvitch auspicata.

« In una lunga serie di volumi, che prende avvio con *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) e termina con *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, apparso l'anno scorso [1938], Lévy-Bruhl aprì un nuovo mondo, quello concernente la specifica vita spirituale delle razze primitive. Si trattò di qualcosa del tutto sorprendente per gli etnologi e i missionari, dato che essi applicavano le categorie del nostro pensiero all'analisi della mente primitiva e credevano all'evoluzione

⁽¹⁴⁴⁾ GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*, 1937 [II.A], p. 21.

⁽¹⁴⁵⁾ Si veda in Fernandes la ripresa di questa tematica weberiana a proposito di Lévy-Bruhl, con diretto richiamo a Gurvitch, *infra*, p. 637-638.

⁽¹⁴⁶⁾ GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*, 1937 [II.A], p. 17-18.

unilineare di una natura umana immutabile per essenza. In contraddizione con queste idee, Lévy-Bruhl stabilì con fermezza la relatività delle categorie del pensiero, nonché l'impossibilità di ridurre la nostra base razionale e i nostri elementi di esperienza alla base razionale e agli elementi di esperienza dei popoli primitivi. Nello stesso tempo egli distrusse per sempre l'idea di progresso, provando l'incommensurabilità di culture differenti dal punto di vista spirituale, nonché la basilare mutabilità della natura umana. Le sue ricerche furono particolarmente significative poiché stabilirono, con esempi concreti, l'impossibilità di scoprire leggi sociologiche di carattere generale. Le sue scoperte stabilirono la necessità di delimitare la ricerca sociologica ai *tipi di società qualitativamente differenti*, poiché questi tipi non possono essere analizzati senza penetrarne il significato essenziale del comportamento collettivo. In tal modo per Lévy-Bruhl l'analisi della psicologia collettiva — ricerca negli elementi psicologici e spirituali corrispondenti a *simboli* sociali — diventò la reale base sociologica delle sue opere. Lévy-Bruhl ebbe successo nell'emanciparsi dal razionalismo e dal positivismo; la sua sociologia è diretta all'analisi delle intuizioni collettive immediate e dei suoi elementi componenti, in particolare all'essenza dell'esperienza mistica dei popoli primitivi »⁽¹⁴⁷⁾.

Qui Gurvitch pone subito, in apertura del saggio, la questione *politica* soggiacente l'impresa teorica di Lévy-Bruhl: nel rapporto/confronto fra popoli colonizzati — di colonialismo si trattava, politicamente parlando, nella Francia di quegli anni — ed attori culturali occidentali (qui sono da Gurvitch indicati i sacerdoti per il settore religioso, gli etnografi per quello amministrativo ed accademico), egli offriva argomenti intellettuali, scientifici, filosofici, capaci di porre geopoliticamente al meglio — al meglio possibile, certamente, in quegli anni di enormi trasformazioni quali furono le epoche precedenti, e poi intrecciate, a due guerre mondiali — la relazione tra culture e popolazioni differenti.

Il dato fondamentale da cui partiva Lévy-Bruhl, secondo Gurvitch, era quello della differenza fra « la nostra base razionale e i nostri elementi di esperienza [e la] base razionale e gli elementi di esperienza dei popoli primitivi »: il piano era dunque quello di una uguaglianza di fondo nella dignità di considerazione, entrambi i termini della comparazione essendo dotati di capacità di esperienza e di base razionale. Era, per conseguenza, a partire da quella

⁽¹⁴⁷⁾ GURVITCH, *The sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl*, 1939 [II.A], trad. *infra*, p. 605-606.

condizione che poteva poi essere articolato il confronto intellettuale, teso a sottolineare le differenze specifiche alle due culture in analisi attraverso il metodo della comparazione il quale, insieme al ricorso alla conoscenza storica, rappresenta la via maestra per l'indagine sociologica.

A conferma della corretta impostazione da parte di Gurvitch nel delineare l'approccio « politico » di Lévy-Bruhl, si legga, in una pagina a firma dello stesso Lévy-Bruhl — scritta nel 1926 come prefazione ad un volume sulla « mentalità primitiva » e nella quale in generale, con felicissima sintesi, egli ricostruisce l'evoluzione storica degli atteggiamenti mentali occidentali verso le popolazioni non-occidentali —, quale sia l'atteggiamento intellettualmente corretto infine assunto verso i popoli « primitivi »:

« Nel passaggio al XX secolo, infine, ci si è resi conto che per conoscere i “selvaggi” sarebbe stato utile, più di ogni altra cosa, studiarli. Si tratta di un sentimento modesto e ragionevole, favorito dalle circostanze. Il progresso della psicologia conduceva in quella direzione. Già Ribot si era lamentato che la psicologia del suo tempo prendesse ad oggetto solo « l'essere umano bianco, adulto e civilizzato »⁽¹⁴⁸⁾. — Per parte sua la sociologia, per poter diventare positiva, aveva bisogno di praticare il metodo comparativo e di confrontare, conseguentemente, dei tipi di società il più possibile lontane fra loro. — Infine, le potenze coloniali comprendevano che la messa in valore dei paesi tropicali rimaneva illusoria senza il concorso attivo degli indigeni. Ma tale concorso dipende, a propria volta, dalla conoscenza che gli amministratori avranno della loro mentalità, e dalla politica di simpatia intelligente alla quale essi si vedranno condotti. C'è dunque oggi un interesse al contempo scientifico e politico, della più alta importanza, ad entrare il più intimamente possibile nella “mentalità dei primitivi”. — Fino a che punto ci siamo riusciti, attualmente? In quale misura siamo in grado di cogliere ciò che essi pensano, e come essi lo pensano? »⁽¹⁴⁹⁾.

Come sempre in Lévy-Bruhl, l'analisi delle mutazioni epocali — in questo caso, di politica culturale: l'essersi « resi conto che per

⁽¹⁴⁸⁾ [Nota di FSN]: Questa citazione è tratta da Th. RIBOT, *La Psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*, Paris, Germer Baillié, 1870, p. 26; cfr. MERLLIÉ, *Regards sur Lévy-Bruhl*, 1993 [II.B.2], p. 6 nota 20, utile ricognizione sul tema della presenza di questa citazione nelle opere di Lévy-Bruhl, nonché per approfondimenti sulla relazione con Ribot.

⁽¹⁴⁹⁾ *Préface* a Blondel, 1926 [I.C], trad. *infra*, p. 559-560.

conoscere i “selvaggi” sarebbe stato utile, più di ogni altra cosa, studiarli » — parte dalla specificazione del rapporto, anche, con la sfera emozionale: « si tratta di un sentimento modesto e ragionevole, favorito dalle circostanze ».

In effetti, fino al presente i « lettori d’Occidente » avevano fatto dei « selvaggi », volta a volta in epoche diverse, degli oggetti di narrazioni favolistiche (i loro costumi straordinari), di elogi pregiudizievole (l’innocenza e la virtù del « buon selvaggio »), di oggetti manipolati a fini di critica sociale interna (la loro benevolenza ed educazione naturale, messa a confronto con i nostri costumi degenerati), infine capovolgendo su di loro l’accusa di oscuramento morale e razionale ⁽¹⁵⁰⁾.

Ebbene, per sostanziare il mutamento all’opera, immediatamente il filosofo etnologo convoca adesso nell’analisi i molteplici saperi coinvolti dalla « circostanza », dalla situazione: la psicologia (Ribot e la sua richiesta di una scienza psicologica che si aprisse, nonché ai bambini, anche alle altre culture, nella loro maggior o minor distanza da quella occidentale), la sociologia (una scienza della società capace di positività tramite comparazione), la politica (intesa quale sforzo sia conoscitivo delle diverse mentalità, sia di interazione sulla base di sentimenti mescolati a razionalità: « entrare più intimamente possibile... »).

Tornando a Gurvitch, si deve infine sottolineare quanto egli abbia ben compreso, anche, la centralità della categoria affettiva del soprannaturale nell’opera di Lévy-Bruhl.

« Gli ultimi tre volumi di Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La mythologie primitive* (1935) e *L’expérience [mystique] et les symboles chez les primitifs* (1938), furono dedicati all’analisi delle credenze primitive nel soprannaturale. Dato per garantito che la vita intera di un popolo primitivo è permeata di profondo misticismo, non ne segue che sia impossibile distinguere nella mentalità primitiva una sfera dove questo misticismo è particolarmente intenso e, per così dire, acquisisce un carattere privilegiato. Questo è il carattere affettivo del soprannaturale, che è alleato all’intensità della paura. Citando le opere di un capo eschimese, il quale una volta disse ad Amundsen, « Noi non crediamo, noi abbiamo paura », Lévy-Bruhl mostra quanto erronea sia la concezione di molti etnografi e sociologi, i quali considerano impossibile contrapporre il

(150) Ivi, p. 559.

soprannaturale alla natura nella mente primitiva, poiché affermano che quest'opposizione presuppone una nozione di natura che i primitivi non posseggono. Egli assume invece che il problema consiste nei gradi differenti d'intensità della paura, e quindi è problema di categoria affettiva. Dove quest'intensità è massima, noi troviamo una sfera privilegiata dell'esperienza mistica immediata, la fondazione della quale è il soprannaturale. Si può recriminare, forse, che Lévy-Bruhl abbia mancato di distinguere, nell'esperienza mistica basata sulla paura, differenti gradi dello stesso sentimento: come per esempio l'ansietà infinita sperimentata davanti a una forza soprannaturale del più alto grado che porta salvezza (come quella descritta da Kierkegaard ed Heidegger) e, invece, il semplice spavento provato in presenza di una forza soprannaturale che, in alcune condizioni, può essere controllata. Questo gli avrebbe permesso di distinguere la religione primitiva dalla magia, una distinzione tra il sacro, cioè il totem, ed il Mana che è immanente in entrambi, individuo e universo. Tuttavia, non si può negare che Lévy-Bruhl abbia analizzato la categoria affettiva del soprannaturale fornendo una soluzione all'annoso problema incontrato da molti etnologi, quello concernente i limiti della natura e della soprannatura nelle prime società »⁽¹⁵¹⁾.

b. *Lévi-Strauss*

Adesso bisogna segnalare un testo dell'altra referenza maggiore nel campo delle scienze sociali nel secondo dopoguerra, Claude Lévi-Strauss (1908-2009), dal titolo *French Sociology*⁽¹⁵²⁾, pubblicato qualche anno dopo la scomparsa di Lévy-Bruhl in un volume, *Twentieth Century Sociology*, edito a New York per le cure dello stesso Gurvitch, il quale aveva dovuto abbandonare la Francia (vi farà ritorno nel 1945) al momento dell'installarsi del regime di Vichy.

In queste pagine, Lévi-Strauss fa opera di divulgazione vestendo i panni dello storico e del teorico della sociologia, e si sa che la sua carriera intellettuale ne farà il maggior antropologo francese del Novecento, quantomeno sul piano istituzionale e nella percezione dell'opinione pubblica.

Dopo aver ricostruito sinteticamente le metamorfosi della tradizione sociologica francese — Comte, Durkheim, Mauss, in parti-

⁽¹⁵¹⁾ GURVITCH, *The sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl*, 1939 [II.A], trad. *infra*, p. 616.

⁽¹⁵²⁾ LÉVI-STRAUSS, *French Sociology*, 1945 [II.C], tutte le citazioni che seguono sono tratta dalla traduzione.

colare questi ultimi con la loro scuola e l'influenza ad ampio raggio su molteplici discipline, e con un riferimento diretto anche al rapporto tra Mauss e Gurvitch ⁽¹⁵³⁾ —, Lévi-Strauss scrive, « tenendo insieme » fin da ora Lévy-Bruhl e Gurvitch, almeno sul piano espositivo:

« L'opera di Lévy-Bruhl è rimasta strettamente legata alla scuola di Durkheim, nonostante entrambi abbiano dichiarato i loro disaccordi teorici. I suoi primi libri su Jacobi e Comte appartengono ancora al campo filosofico. In *La morale et la science des mœurs* (1903) si vede che il suo interesse si è spostato altrove: ha cercato di porre i fondamenti di uno studio induttivo delle morali. A partire dal 1910 (con *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) egli si dedica alla descrizione ed all'analisi della mente primitiva [*segue elenco delle altre sue cinque opere etnologiche*]. Mentre Georges Gurvitch (*Morale théorique et science des mœurs*, 1937) rivendica per i valori morali la stessa realtà sperimentale di quella dei costumi e delle regole, Paul Rivet e Raoul Allier affermano che si possono trovare nei civilizzati anche i tratti distintivi della mente primitiva secondo Lévy-Bruhl. D'altra parte, Olivier Leroy (*Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*, 1925) sottolinea il lato positivo della mentalità primitiva » ⁽¹⁵⁴⁾.

In questo passaggio, dunque, si vede principalmente come sia all'opera una lettura del rapporto quasi organico fra Lévy-Bruhl e la scuola durkheimiana (l'opera dell'uno è « strettamente legata » a quella dell'altro, pur nel disaccordo su alcuni punti teorici), sia sotto il profilo del legame fra sociologia e filosofia, sia nei temi della morale e poi delle rappresentazioni collettive nella mente primitiva.

Sulla scia della recezione post-bellica da parte di Gurvitch e, soprattutto, di Lévi-Strauss, si installa dunque in Francia una « vulgata » che vede Lévy-Bruhl pienamente riconducibile allo specialismo sociologico.

Di tale stato di cose se ne può aver conferma, in *statu nascendi*, anche dal secondo capitoletto dell'articolo, intitolato alla *Théorie de la sociologie française* dove, dopo aver ripercorso l'itinerario intel-

⁽¹⁵³⁾ Il riferimento si trova all'interno del primo capitolo, nel quale Lévi-Strauss menziona (p. 48) anche l'influenza di Mauss sul saggio di Gurvitch, *La magie et le droit* del 1938. L'articolo di Lévi-Strauss si conclude con alcune pagine interamente consacrate all'opera di Gurvitch (p. 71-73), a quell'epoca nel pieno del proprio sviluppo.

⁽¹⁵⁴⁾ Ivi, p. 46-47.

letturale di Durkheim e poi di Mauss, Lévi-Strauss ritorna su Lévy-Bruhl stavolta più estesamente. Se ne riportano qui le pagine, poco note anche nella letteratura specialistica lévy-bruhliana, per offrire uno spaccato di quel che sarà il « destino » di Lévy-Bruhl — attraverso una prospettiva di lettura che non riesce a vederne l'autonomia specifica, bensì la considera solo nella (presunta) subalternità intellettuale rispetto ai termini posti dalla Scuola durkheimiana (individuo *versus* società) — all'interno del nuovo assetto di potere intellettuale che si verrà costruendo nel secondo dopoguerra in Francia e nella sociologia internazionale, dove l'influsso di Lévi-Strauss non tarderà a farsi sentire in profondità. In coda al testo c'è anche un (non-)giudizio espresso su Gurvitch.

« Opponendosi a Durkheim, Lévy-Bruhl protesta contro la tesi secondo cui le rappresentazioni sociali e le attività sociali sarebbero delle sintesi più complesse e moralmente più alte delle realizzazioni individuali. Questo conflitto non è nuovo nella sociologia francese. Il punto di vista individualista dei filosofi del XVIII secolo era stato criticato dai teorici del pensiero reazionario, in particolare da Bonald, per la ragione che i fenomeni sociali, avendo una realtà *sui generis*, non sono semplicemente una combinazione di fenomeni individuali. Un'unica tradizione lega l'individualismo all'umanesimo; ma, presupponendo la specificità del collettivo in rapporto all'individuale, sembra che, tradizionalmente, si assegna un valore più alto al primo rispetto al secondo. Non possiamo esaminare qui se questo dilemma debba essere considerato come irriducibile. Lo slittamento dall'oggettivo al normativo, però, è visibile in Durkheim come nei suoi predecessori. Senza alcun dubbio Durkheim era un democratico, un liberale e un razionalista. Tuttavia è difficile, per un sistema che trovi nella vita sociale la giustificazione e l'origine di ogni attività mentale, mantenere una distinzione costante tra la Società, considerata come la forma universale della vita umana, e le culture concrete di ogni gruppo che ne sono le sole espressioni visibili. Un gruppo in cui i sentimenti collettivi siano vigorosi è "superiore" a un altro in cui l'individualismo è preponderante: "attraversiamo una fase... di mediocrità morale". La tendenza a conclusioni normative è ancora più evidente ne *Les règles*: "il nostro metodo, dunque, non ha niente di rivoluzionario, è esso stesso, in un senso, essenzialmente conservatore, poiché considera i fatti sociali come delle cose la cui natura, così molle e malleabile che sia, non è pertanto modificabile a piacimento". Il metodo opposto è "pericoloso". Il seguente passaggio de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* incomincia con una confutazione di Lévy-Bruhl e termina con un'apoteosi del gruppo: "la società non è affatto l'essere illogico e alogico, incoerente e fantastico che troppo spesso ci si compiace di vedere in essa. Tutto al contrario, la coscienza collettiva è la

forma più alta della vita psichica, poiché è una coscienza delle coscienze... E se non vede le cose che attraverso i loro aspetti permanenti ed essenziali... vede dall'alto, da lontano... abbraccia tutta la realtà conosciuta". Non importa quale ordine sociale possa invocare una tale dottrina per schiacciare ogni spontaneità individuale. I progressi morali, sociali o intellettuali sono stati all'inizio l'effetto di una rivolta dell'individuo contro il gruppo. La concezione che si fa Lévy-Bruhl della mentalità primitiva come "logica" sembra oggi bizzarra e fuori moda; ma non la si può comprendere senza sostituirla con una prospettiva del genere. Durkheim descrive la vita sociale come la madre e l'eterna nutrice del pensiero morale, del ragionamento logico, della scienza come della fede. Al contrario, Lévy-Bruhl crede che tutto ciò che è stato compiuto dall'essere umano, sia stato fatto non sotto il gruppo, ma contro di esso; che la mente individuale non può che essere in vantaggio rispetto allo spirito del gruppo. Ma siccome tutto è fondamentalmente in opposizione a Durkheim, egli commette lo stesso errore, "ipostatizza" una funzione. La società come lui la rappresenta, alogica, mistica, dominata dal principio di "partecipazione", è la contropartita di questa società che Durkheim concepiva come la fonte inesauribile della scienza e della moralità. La sola differenza è che l'individuo, allievo docile della società in un caso, diventa il suo figlio ribelle nell'altro. Pertanto, proponendo la sua analisi della mentalità prelogica, interamente dominata dal gruppo, Lévy-Bruhl cerca soprattutto di misurare l'importanza capitale della conquista che si realizza allorché l'individuo comincia a pensare indipendentemente dal gruppo: questa conquista sarebbe il pensiero razionale. Così Lévy-Bruhl, disdegnando in tutto ciò che oggi sembra la parte essenziale dell'insegnamento di Durkheim, cioè la metodologia, è rimasto ossessionato dai pericoli che vi erano stati introdotti dai residui filosofici. La prima parte, o quasi, della sua opera è consacrata a una nuova sistematica? Bisogna credere che anch'essa sia un residuo? Lévy-Bruhl ha certamente voluto lavorare in una direzione opposta a quella della sintesi "Bonald-Comte-Durkheim". Forse l'ha soltanto portata indietro. Pertanto, essa non è più accettabile, dall'inizio alla fine, di una pretesa evoluzione del pensiero umano, o non può essere presa come il termine del suo divenire. Mauss sottolinea con ragione che se lo studio delle "partecipazioni" (nella nostra mentalità, come in quella dei primitivi) è importante, quello delle "opposizioni" non lo è da meno. Non esiste uno stato primitivo di sincretismo e di confusione ». [...] È [...] difficile pronunciare un giudizio definitivo sull'opera di Georges Gurvitch, di cui non si conosce ancora la fine. Come Lévy-Bruhl, appartiene al gruppo di pensatori indipendenti che, lavorando in stretta cooperazione con il gruppo de *L'Année sociologique*, non fanno mistero del loro disaccordo con l'ortodossia durkheimiana » (155).

(155) Ivi, p. 68-71.

In Brasile — a. Fernandes

Per primo — in tal modo proseguendo in una ricognizione anche su base cronologica, dopo gli anni Trenta lévinassiano-husserliani, e i Quaranta di Bréhier e Gurwitsch — va menzionato il sociologo ed etnologo Florestan Fernandes (São Paulo, 1920-1995), successore negli anni Sessanta di Roger Bastide sulla cattedra di Sociologia all'Università di São Paulo ⁽¹⁵⁶⁾.

Fernandes già nel 1954 — e dunque in anticipo di tre anni sul saggio di Lévinas dal quale si è partiti in questa ricognizione storico-filosofica — aveva scritto l'importante saggio su Lévy-Bruhl che si traduce in questo volume, nel quale aveva potuto mettere al centro della problematica concernente la recezione lévy-bruhliana i *Carnets*, infine editi da qualche anno e, in essi ed in tutta l'opera, il rapporto tra filosofia ed etnologia, una relazione attraverso la quale egli propone di leggere l'impresa lévy-bruhliana in termini di « correzione intellettualistica dell'intellettualismo » ⁽¹⁵⁷⁾ — una prospettiva in merito alla quale, per la seconda volta in poche righe, è necessario richiamare l'analisi lévinassiana che, di lì a poco, parlerà di « empirismo intellettualista » (*infra*, p. 655) circa Lévy-Bruhl (si veda anche *infra*, p. 120 ss., le tesi di Cardoso de Oliveira).

Fernandes evidenzia il grande ruolo svolto da Lévy-Bruhl nel far aprire la filosofia del XIX secolo al confronto con le scienze sociali e con la scienza *tout court*. Fra queste scienze, certamente, fu l'etnologia la scienza sociale più specificamente e con persistenza investita dall'interesse del filosofo francese, scelta che implicava il pieno trasferimento dell'apertura filosofica universalistica di stampo illuminista dentro ai *fatti*, cioè nella ricerca empirica. E questo, se non anche tramite una scelta personale in direzione della « ricerca sul campo » che peraltro Lévy-Bruhl non intraprese mai, quanto meno tramite un'attività di forte impegno in direzione dello strutturarsi istituzionale di quell'attività ⁽¹⁵⁸⁾.

Quanto al profilo squisitamente intellettuale, anche Fernandes

⁽¹⁵⁶⁾ Fernandes fu anche deputato federale per il *Partido dos Trabalhadores* dalla fine degli anni Ottanta. Bibliografia critica su Fernandes in [II.B Fernandes].

⁽¹⁵⁷⁾ FERNANDES, *Lévy-Bruhl e o Espírito Científico*, 1954 [II.B.2], *infra*, p. 633.

⁽¹⁵⁸⁾ Cfr. HIRSCH, *Un "Flammarion" pour l'anthropologie?*, 2013 [II.B.2].

torna a sottolineare la capacità di aprirsi al nuovo da parte di Lévy-Bruhl:

« La peculiarità della posizione di Lévy-Bruhl sta nel fatto di aver scelto una prospettiva speciale, fino ad allora con troppa disinvoltura rimasta inesplorata da parte dei pensatori precedenti: quella che permetteva di mettere a fuoco i problemi della riflessione filosofica attraverso gli elementi della cultura chiarificati dalle investigazioni dell'etnologia o dall'interpretazione sociologica. E conviene insistere sul fatto che il punto di partenza di Lévy-Bruhl non fu totalmente irrilevante per la stessa etnologia. È in essa che si trovano le radici delle fondate critiche che vennero dirette a certe tendenze dello studio comparativo delle istituzioni (principalmente verso i rappresentanti della teoria evolucionista), le quali presupponevano un postulato relativo all'*unità fondamentale* del genere umano, pregiudizievole per l'analisi etnologica quando esso conduce a costruzioni che stabiliscono legami genetici, laddove non esistono se non similitudini o discontinuità strutturali e funzionali di significazione sconosciuta » (159).

Ma è l'intero saggio scritto da Fernandes — poco o per nulla frequentato nella letteratura secondaria, ad eccezione di quella brasiliana — ad offrire ricche prospettive per una valutazione equilibrata dell'impresa lévy-bruhliana: egli ne sottolinea, ad esempio, il coraggio da pioniere e il « ruolo creatore » svolto (160), cosa che in Italia anche Lanternari non mancherà di fare qualche decennio dopo, parlando per tre volte nel giro di poche pagine di Lévy-Bruhl quale « pioniere nell'aprire una via nuova all'antropologia come scienza volta ad instaurare ponti di comunicazione mentale e linguistica, linee di compenetrazione e comprensione a livello psicologico, tra culture differenti e reciprocamente estranee » (161).

Fernandes continua evidenziando, in Lévy-Bruhl, la ricerca di norme per l'investigazione capaci di tenere insieme osservazione ed interpretazione attraverso « una comprensione esatta e rigorosa del ruolo dell'ipotesi nella *descrizione* e nell'*analisi* [...] dei fenomeni sociali e culturali » (162). E ancora, fa emergere la presa in conto del « rispetto delle relazioni tra comprensione, descrizione ed interpre-

(159) FERNANDES, *Lévy-Bruhl e o Espírito Científico*, 1954 [II.B.2], trad. p. 627-628.

(160) Ivi, p. 629.

(161) LANTERNARI, *Introduzione*, 1989 [II.C], p. 7, 10.

(162) FERNANDES, *Lévy-Bruhl e o Espírito Científico*, 1954 [II.B.2], trad., p. 632.

tazione nella ricerca etnologica »⁽¹⁶³⁾, in direzione del superamento del positivismo attraverso « ricorsi propriamente empatici »⁽¹⁶⁴⁾ che tengano conto delle relazioni di senso della realtà umana indagata.

Fernandes arriva a proporre, più che fondatamente, anche un veloce ed acuto paragone con Weber⁽¹⁶⁵⁾; né trascura⁽¹⁶⁶⁾ di porre a confronto Lévy-Bruhl con Frobenius esattamente in tema di « condizioni e limiti della comprensione in etnologia », sottolineando le insufficienze « irrazionalistiche » del pensatore ed etnologo tedesco. Su Frobenius si vedano i giudizi, fra loro articolati, di Mancini⁽¹⁶⁷⁾, Carandini⁽¹⁶⁸⁾, Sacco⁽¹⁶⁹⁾.

b. *Cardoso de Oliveira*

Fernandes è stato anche docente di Roberto Cardoso de Oliveira (São Paulo, 1928 — Brasília, 2006), antropologo laureatosi in filosofia all'Università di São Paulo nel 1953 con una formazione d'impronta francese con la quale conseguì un dottorato in scienze sociali, campo nel quale lavorò in particolare sui temi dell'epistemologia dell'antropologia.

Cardoso de Oliveira ha avuto un ruolo di primo piano sia in campo etnologico, nella difesa degli Indios; sia in tema di radicamento dell'antropologia come disciplina accademica in Brasile. Ha insegnato nell'Università di Brasília (UNB) e all'Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, stato di São Paulo), e l'antropologia sociale inglese è stato un suo riferimento principale, grazie anche ad un soggiorno post-dottorato ad Harvard. In seguito, Cardoso ha operato per la diffusione dello strutturalismo di Lévi-Strauss in Brasile.

Cardoso de Oliveira è stato il primo studioso a dedicare un'agile monografia al *filosofo* Lévy-Bruhl, nel 1991, dal titolo *Razão e Afetividade. O Pensamento de Lucien Lévy-Bruhl* [II.A], studian-

⁽¹⁶³⁾ Ivi, p. 637

⁽¹⁶⁴⁾ Ivi, p. 640.

⁽¹⁶⁵⁾ Ivi, p. 637-638, nota 12.

⁽¹⁶⁶⁾ Ivi, p. 646, nota 27.

⁽¹⁶⁷⁾ Mancini, Absolu esthétique. *L'approche morphologique de la Mittel-Europa*, 1999 [II.A], p. 92 ss., 109.

⁽¹⁶⁸⁾ CARANDINI, *Archeologia del mito*, 2002 [II.A], p. 59-61.

⁽¹⁶⁹⁾ SACCO, *Il diritto muto* [II.D.12], p. 130, 132.

done la dimensione unitaria nella variegata produzione in volumi e pur tralasciandone l'imponente bibliografia saggistica ⁽¹⁷⁰⁾.

A rigore, va detto che Cardoso de Oliveira parla di « ensaio », di « saggio » a proposito del proprio volume, escludendolo esplicitamente dal genere « monografia » alla quale pure aveva pensato, dovendovi poi rinunciare per motivi contingenti ⁽¹⁷¹⁾. Nondimeno, se pur nel volume c'è « meno attenzione alle teorie elaborate dall'autore, al centro vi è la comprensione dello spirito inscritto nell'opera e l'elucidazione del pensiero che esso creò » ⁽¹⁷²⁾. L'approccio è dunque verso l'opera *nel suo complesso* e, soprattutto, al suo « spirito »: « In questo saggio non si è cercato di effettuare un'esegesi dell'opera lévy-bruhliana, si è solo cercato di svelare il cammino del pensiero di un autore » ⁽¹⁷³⁾.

Va aggiunto che questo volume, con maggior ampiezza rispetto al già citato *Obituary* di Lenoir, è il secondo tentativo effettuato nella letteratura lévy-bruhliana per cercare di comprendere l'integralità dello sforzo intellettuale in chiave essenzialmente *filosofica*. E certamente non è un caso che Cardoso de Oliveira dedichi il volume a Gilles-Gaston Granger, epistemologo e filosofo francese nonché autorevole traduttore del *Tractatus* wittgensteiniano (al filosofo austriaco dedicò anche un'importante monografia ⁽¹⁷⁴⁾ alla fine degli anni Sessanta); e che lo stesso volume si chiuda con una discussione sul parallelo o « aria di famiglia » ⁽¹⁷⁵⁾ fra Lévy-Bruhl e Wittgenstein lettori di Frazer ⁽¹⁷⁶⁾ ma, soprattutto, con la sottolineatura della « importanza del linguaggio » ⁽¹⁷⁷⁾ per Lévy-Bruhl.

Circa la presenza di riferimenti al linguaggio da parte di Lévy-Bruhl, si veda per es. *retro*, p. 39-40, il confronto con la Cina, che per lui sarebbe dovuto passare innanzitutto attraverso la sua lingua; il linguaggio come

⁽¹⁷⁰⁾ Nel volume, Fernandes viene citato alla p. 100, nota 3. Va sottolineato come nella bibliografia venga menzionato un solo articolo a firma di Lévy-Bruhl.

⁽¹⁷¹⁾ RCO, p. 13.

⁽¹⁷²⁾ Ivi, p. 14.

⁽¹⁷³⁾ Ivi, p. 162.

⁽¹⁷⁴⁾ GRANGER, *Wittgenstein*, 1969 [II.D.5 *sub* Wittgenstein].

⁽¹⁷⁵⁾ RCO, p. 160.

⁽¹⁷⁶⁾ Per Wittgenstein il riferimento è alle *Bemerkungen über Frazers* The Golden Bough, 1931 [II.D.5 *sub* Wittgenstein].

⁽¹⁷⁷⁾ RCO, p. 143.

strumento a doppio taglio quando non aiuta a distinguere il simbolo da ciò che esso traduce per la nostra immaginazione ⁽¹⁷⁸⁾; la scelta di conformarsi o meno al linguaggio corrente ⁽¹⁷⁹⁾; individuo e gruppo sociale legati anche nelle società moderne, specialmente attraverso il linguaggio ⁽¹⁸⁰⁾; « le nostre abitudini mentali sono troppo differenti da quelle dei [popoli primitivi], il nostro linguaggio (senza il quale non riusciamo a rappresentarci nulla e neanche a ragionare) implica categorie che non coincidono con le loro. Infine, ma soprattutto, la realtà sociale che li circonda, di cui le rappresentazioni collettive ed anche, fino ad un certo punto, il linguaggio, rappresentano delle funzioni, differisce dalla realtà sociale che noi viviamo » ⁽¹⁸¹⁾; i profili linguistici in rapporto alla mentalità primitiva ⁽¹⁸²⁾. Il tema ritorna con costanza nei *Carnets*, per es. il rapporto di partecipazione, dunque affettivo, fra parole e cose nei primitivi, a differenza nostra ⁽¹⁸³⁾ — Sul rapporto di Lévy-Bruhl col linguista Antoine Meillet, si veda Merllié, *Notes sur la correspondance Meillet/Lévy-Bruhl*, 1990 [II.B.2]. Si veda anche Cohen, *Souvenirs sur Lévy-Bruhl par un linguiste sociologue*, 1957 [II.B.2], che racconta di un Lévy-Bruhl il quale, durante un convegno in corso di svolgimento a Copenhagen nel 1936, prende congedo dalla cena con gli amici linguisti perché aveva « rendez-vous con qualcuno che mi piace molto, James Joyce » — Si ricordi che Lévy-Bruhl fu, dal 1911, membro della Société de linguistique de Paris, della quale diverrà vice-presidente nel 1912 e presidente nel 1914. Nel 1914 egli pubblica, sulle *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, un contributo su *L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes* [I.B.]. Né si dimentichi quanto scrive Mauss: « I suoi studi al Lycée Charlemagne furono una sequela ininterrotta di successi scolastici, che traducevano un perfetto sapere classico. Alcune delle sue versioni sono rimaste famose. Era un filologo ès-lettres classiche, aveva dei seri talenti linguistici e recriminava ancora, nel gennaio 1939, “di non essersi fatto linguista” » ⁽¹⁸⁴⁾. Goldman, infine, sottolinea l'« incredibile proliferazione terminologica » nell'opera « etnologica » di Lévy-Bruhl, o « quantomeno un utilizzo di concetti tradizionali [esperienza mistica, rappresentazione collettiva, partecipazione, categoria affettiva del soprannaturale] in senso alquanto distinto dall'originale. [...]

⁽¹⁷⁸⁾ IR, p. 75.

⁽¹⁷⁹⁾ MM, p. 228.

⁽¹⁸⁰⁾ Ivi, 232, 235.

⁽¹⁸¹⁾ FM, trad. p. 98.

⁽¹⁸²⁾ Ivi, tutto il cap. 4.

⁽¹⁸³⁾ LC, p. 32-33, 82-83, 110, trad. p. 66, 115-116, 142 (insufficienze del linguaggio per esperienze al di fuori del campo della conoscenza), p. 139, trad. p. 168 (« i fatti di linguaggio sono preziosi ») p. 168, trad. p. 195 (possesso di linguaggio e di simboli presso i primitivi).

⁽¹⁸⁴⁾ MAUSS, *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, 1939 [II.B.], p. 408.

Tutto ciò è solo in apparenza questione di termini, invero comporta nella sua essenza grandi problemi epistemologici e teorici. [...] È con *Les fonctions mentales* che Lévy-Bruhl comincia a fare sul serio filosofia »⁽¹⁸⁵⁾ — Su Lévy-Bruhl e il linguaggio, si veda Velmezova, *Lucien Lévy-Bruhl lu par Nikolaj Marr: deux théories des langues dites primitives*, 2003 [II.B.2]. Vygotsky ha dialogato con le opere di Lévy-Bruhl: si veda in [II.C] Vygotsky, *Pensiero e linguaggio*, 1934, e De Souza Gerken, *A Razão e o Outro em Lévy-Bruhl: Notas para um Diálogo com a Psicologia Histórico-Cultural de Vygotsky*, 2012 — Si noti che Lévy-Bruhl firma nel 1908 l'*Avant-propos* alla traduzione francese di un volume di Bertrand Russell, *La philosophie de Leibniz* [I.C]: è ben possibile che il Wittgenstein ventiduenne, convinto da Frege tre anni dopo, nell'estate del 1911, ad andare ad incontrare Russell, se ne sia ritrovato fra mani una copia quando, ad ottobre dello stesso anno, si presentò da lui al Trinity College di Cambridge e divenne assiduo frequentatore delle sue *lectures*. La possibilità non è peregrina, ma in generale non è credibile che Wittgenstein nulla abbia saputo dell'imponente opera lévy-bruhliana anche in campo storico-filosofico, coevo come egli fu dello sviluppo di quella riflessione poi anche in campo etnologico (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* è del 1910, traduzione tedesca 1921, inglese 1925) e alla sua diffusione nell'intero mondo intellettuale. La prima metà degli anni Trenta è peraltro l'epoca nella quale Husserl e Bergson danno esplicito conto del proprio interessamento al pensiero lévy-bruhliano, il primo con la famosa lettera, il secondo ne *Les deux sources de la morale et de la religion*. L'opera di Lévy-Bruhl era peraltro di estremo, diretto rilievo per il mondo dell'antropologia anglosassone, rappresentato nel Trinity College al suo più alto grado dalla cattedra di Sir James Frazer, colà operativo almeno per i primi tre decenni del Novecento. Come noto, Wittgenstein scriverà all'inizio degli anni Trenta le *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*, appunti « antropologici » che hanno risonanze comuni al lavoro di Lévy-Bruhl — Nella letteratura secondaria ci sono non meno di sei luoghi, oltre quello ora menzionato in Cardoso, nei quali vengono accostati Wittgenstein e Lévy-Bruhl: Needham, *Belief, Language, and Experience*, 1972 [II.C] (Lévy-Bruhl e Wittgenstein sono in epigrafe al volume); Morin — ma *per differentiam* — in *Introduction à la pensée complexe*, 1990 [II.C], p. 96-97; poi, tutti in II.D.5 *sub* Wittgenstein: Jesi, *Wittgenstein nel giardino di Kensington: le Bemerkungen über 'The Golden Bough'*, 1979; Maesschalck, *Le problème du discours éthique, de Lévy-Bruhl à Wittgenstein*, 1991; De Lara, *Wittgenstein and Evans-Pritchard on Ritual*, 2000; e infine Robert-Demontrond, *Lévy-Bruhl. Une anthropologie des mentalités*, 2014, in 1.5. Né può essere trascurata la presenza di entrambi gli autori in

(185) MG, p. 190 ss., con riferimento al Deleuze della « filosofia come produzione di concetti ».

Skorupski, *Symbol and Theory*, 1976 [II.C], il quale firma anche, nel 2017, un saggio in tema di *Language, Expressibility and the Mystical* — Dai *Carnets* di Lévy-Bruhl: « Su cosa si fondano [i primitivi] per ammettere che la parte rappresenta il tutto? [...] *Non si fondano su niente. La loro certezza non è meno perfetta.* Non hanno bisogno di ragioni o di spiegazioni: essi *sentono* la partecipazione fra la parte e il tutto così come *sentono* la partecipazione fra loro e il corpo sociale di cui fanno parte, e il *sentimento* non lascia posto a dubbio o a critica »⁽¹⁸⁶⁾: ecco mescolati Lévy-Bruhl e Wittgenstein, *On Certainty* (1950-1951).

Cardoso de Oliveira articola il proprio volume, oltreché con una *Introdução* e *Conclusão*, attraverso due parti (« A questão moral », « A questão cognitiva ») nelle quali suddivide i tre « argumentos » dell'itinerario intellettuale di Lévy-Bruhl, che Cardoso denomina il « filosófico », centrato sulla tesi di dottorato concernente la responsabilità, e il « sociológico » attorno a *La morale et la science des mœurs* per ciò che concerne la questione morale⁽¹⁸⁷⁾, chiudendo il volume col capitolo dedicato all'« argomento etnológico » e alle opere in tema per la questione cognitiva⁽¹⁸⁸⁾. Tale suddivisione è fatta « sulla base dei momenti storici successivi nei quali quegli argomenti vennero elaborati », facendo in tal modo gravitare la ricerca, come detto, sul « mondo delle idee, sul sistema concettuale al cui interno si mosse il pensiero di Lévy-Bruhl », con la finalità di « comprenderne lo spirito inscritto nell'opera ed elucidarne il pensiero creato »⁽¹⁸⁹⁾.

Il volume si apre col primo capitolo che fa da *Introdução*, nella quale Cardoso descrive appunto « la genesi di un pensiero » ricostruendo il rapporto con i due autori coi quali Lévy-Bruhl si è confrontato direttamente attraverso le proprie monografie di storico della filosofia, autori dai quali trae linfa per il proprio personale pensiero.

Si tratta dunque, da un lato, di Comte e del positivismo inteso come « osservazione di un metodo, coerenza logica », esigenza di un pensiero filosofico puramente razionale radicata nella sua prove-

⁽¹⁸⁶⁾ LC, p. 108, trad. p. 140, sono mie le sottolineature.

⁽¹⁸⁷⁾ RCO, cap. 2 e 3.

⁽¹⁸⁸⁾ Ivi, cap. 4.

⁽¹⁸⁹⁾ Ivi, p. 13-14.

nienza cartesiana, che Lévy-Bruhl estende alle scienze morali o sociali, cosa che mostra come sia « nella continuità positivista della filosofia e della scienza (ed in modo speciale della scienza dei costumi e, poi, dell'etnologia) che il pensiero di Lévy-Bruhl guadagni in unità », pur vivendo egli la tensione costante fra filosofo e scienziato ⁽¹⁹⁰⁾.

Sul rapporto con Comte nelle opere di Lévy-Bruhl storico della filosofia, si veda Prandi ⁽¹⁹¹⁾, Deprez ⁽¹⁹²⁾. « L'empirismo arbitrario di Comte »: è il giudizio che si legge nella *Préface* al volume su Jacobi ⁽¹⁹³⁾. E nel volume su Comte: « Libero, il critico, di mostrare i difetti del metodo comtiano e l'insufficienza dei termini con cui è stato edificato » ⁽¹⁹⁴⁾, ed infatti Lévy-Bruhl si era già espresso ⁽¹⁹⁵⁾ in maniera fortemente critica circa alcune insufficienze *filosofiche* della filosofia comtiana — Sul rapporto filosofia-scienza in Comte, si veda in [II.D.4]: Macheray, *Comte: la philosophie et les sciences*, 1989, e Scharff, *Comte After Positivism*, 1995.

Afferma Cardoso de Oliveira:

« Lévy-Bruhl non si sottomise mai al dogmatismo comtiano. Per lui, anche quando il positivismo accetta la relatività della conoscenza, non per questo ammette che ogni conoscenza sia “un prodotto dell'attività dello spirito umano”. Lévy-Bruhl ritiene che la formula impiegata dai positivisti sia straordinariamente “comoda per dire che dell'assoluto — le cause, le origini non essendo mai date nell'esperienza — il filosofo non deve preoccuparsene, poiché il suo unico fine è di sistematizzare nel modo più rigoroso possibile il mondo dell'esperienza”. In questo senso, quel che fanno i positivisti è assumere solamente il senso negativo della relatività della conoscenza. Ma per Lévy-Bruhl la relatività della conoscenza è, al contrario, positiva, posto che “è il risultato di tutto il lavoro di riflessione dello spirito su di sé [...] È lo spirito umano che si riconosce nel prodotto della sua attività”. Tutto lo sforzo del giovane Lévy-Bruhl, nel suo proporsi di articolare distinte tradizioni di pensiero europeo, l'intellettualismo e l'empirismo, pare già vedere con anticipo la necessità di esorcizzare la “ragione spregiudicata” e, con essa, la “illusione antropocentrica”, senza

⁽¹⁹⁰⁾ Ivi, p. 27.

⁽¹⁹¹⁾ CP, p. 36-40.

⁽¹⁹²⁾ SD, p. 30-38

⁽¹⁹³⁾ *Infra*, p. 469.

⁽¹⁹⁴⁾ PC, p. 400.

⁽¹⁹⁵⁾ IR, p. 233 ss., e se ne legga il tenore *infra*, p. 210-212.

con ciò distruggere la “dignità della ragione” in nome della critica al positivismo dogmatico » (196).

Nella introduzione emerge poi l'importanza del confronto, d'altro lato, col Romanticismo tedesco attorno alla figura intellettuale di Jacobi, la cui influenza su Lévy-Bruhl « si direbbe essere una forma di bilanciamento per il suo impenitente razionalismo », cosa che lo conduce ad includere nella propria posizione intellettuale « un atteggiamento fino ad un certo punto “anti-razionalista” (la cui presenza si farà notare nell'opera etnologica posteriore) », attraverso « il rilievo dato al sentimento o affettività come dimensioni inerenti al processo conoscitivo, ancorché meno determinanti se comparate alla ragione la quale, in Lévy-Bruhl, al contrario che in Jacobi, in nessun momento verrà indebolita » (197).

Ed in effetti Cardoso arriverà a parlare, a proposito della figura dell'essere umano primitivo depositato nella pagina lévy-bruhliana, di « essere umano primitivo *jacobiniano* » (198) a motivo del legame ricostruito da Lévy-Bruhl fra rappresentazioni collettive e « misticismo ».

Nel seguito dell'opera, la parte prima analizza nel dettaglio, al capitolo secondo dedicato all'« argomento filosofico », il lavoro lévy-bruhliano in tema di responsabilità,

« Opera in certo modo anacronistica e di difficile interesse per un lettore contemporaneo, [...] praticamente ignorata [nella letteratura secondaria] (199). [...] Ma se invece si è meno interessati ad un contributo di Lévy-Bruhl alla questione filosofica della moralità e più al percorso del suo pensiero nella costruzione di una nuova disciplina, [...] quel che si verifica è quanto il testo sia fecondo. In essa Lévy-Bruhl inizia già a mostrare come la realtà *morale* [...] fosse irraggiungibile tramite accostamenti “formali” ispirati allo stile matematico [le argomentazioni apriori da parte del “puro intelletto”] insegnato dalle tradizioni metafisiche cartesiane o kantiane.

(196) RCO, p. 64-65. Elementi a sostegno di questa lettura in SD, p. 71-73, spec. nota 35, pagine nelle quali si sottolinea la grande distanza fra Lévy-Bruhl e Durkheim precisamente in rapporto alla legge dei tre stadi comtiana.

(197) RCO, p. 28-29. Il volume su Jacobi è analizzato anche in CP, p. 33-36 e, con maggior dettaglio, in SD, p. 19-26.

(198) RCO, p. 102, la sottolineatura è mia.

(199) Con le eccezioni, all'epoca, di DAVY, *Pour le centième anniversaire de la naissance de Lévy-Bruhl*, 1957 [II.B.2], e di MERLLIÉ, *Le cas Lévy-Bruhl*, 1989 [II.B.2].

Così facendo, egli in certo modo seziona quella realtà mostrandone tutta la complessità e, di conseguenza, apre lo spazio per la nuova maniera d'indagine che nello sviluppo futuro del suo pensiero si caratterizzerà come sociologica. [...] Invece, il riconoscimento da parte sua delle dimensioni specifiche della vita pratica quali il sentire (o sentimento e, con esso, l'affettività, che svolgerà un ruolo fondamentale nell'evoluzione del suo pensiero) amplia l'orizzonte nel quale s'inserisce il problema morale e, con esso, la vita pratica. [...] Lévy-Bruhl, avvalendosi dell'argomentazione filosofica, rigetta da un lato la metafisica e, dall'altro, ugualmente il positivismo, in ciò che di esso collide col proprio empirismo intellettualista [citazione di Lévinas in nota]. [...] La sua tesi sull'idea della responsabilità indica l'orientamento di un pensiero verso una certa umanizzazione della ragione, se posso esprimermi così, togliendola dalla stratosfera e portandola nel mondo della vita »⁽²⁰⁰⁾.

Notando, di passaggio, come nel testo letto riemerge sotto la penna di Cardoso il lessico fenomenologico della *Lebenswelt* husserliana e di Schütz, qui è certamente il tema, precipuamente lévy-bruhliano, dei sentimenti e dell'affettività nel loro rapporto con la razionalità a rappresentare l'elemento di maggior interesse, per l'analisi della nascente scienza sociale dei costumi.

Nei due capitoli successivi — e prima della chiusura del volume con la *Conclusão* dedicata al « salto mortale della ragione », nella quale Cardoso afferma che, « nonostante l'esser sopravvissuta la ragione al “salto mortale”, Lévy-Bruhl non soccombe all'illusione razionalista (l'intellettualismo puro) [*in nota*: pur rimanendo un legittimo esponente della tradizione razionalista], sapendo come portare nel campo delle proprie investigazioni la questione dell'affettività e chiarendo quale fosse il luogo da essa occupato nelle rappresentazioni osservabili in mondi altri da quelli dell'intellettualità europea »⁽²⁰¹⁾ —, ebbene, nei capitoli successivi e finali del volume l'itinerario intellettuale di Lévy-Bruhl viene accompagnato seguendo la ricerca di una « scienza dei costumi » che, in prima battuta, possa dislocare la problematica filosofica circa la morale in ambito scientifico, il che vuol dire nel campo della scienza sociale,

⁽²⁰⁰⁾ RCO, p. 62-65. Circa il « rigetto » della metafisica, l'interpretazione può essere più articolata, come si vedrà *infra*, p. 138-145.

⁽²⁰¹⁾ Ivi, p. 163.

dove l'interlocutore principale diventa Durkheim e la nascente scienza sociologica.

Riassumendo alcuni passaggi delle riflessioni di Cardoso sull'opera di Lévy-Bruhl, si deve sottolineare come l'antropologo brasiliano ricostruisca al meglio il procedimento intellettuale col quale Lévy-Bruhl fa assumere al fatto morale una dimensione sociale osservandolo dall'esterno, obiettivamente, separandolo dai sentimenti interiori che ad esso sono collegati. Per far questo, è necessario considerare la morale come una pratica, sia quando essa si oppone al pensiero teorico, sia quando fornisce regole e principi per l'azione, i quali non sono di origine speculativa e disinteressata (come pur vorrebbe considerarli lo spirito scientifico) ma sono formule astratte per regole di un'arte che, come tutte le arti, appartiene alla sfera dell'applicazione. Dunque, dato che la morale manca per l'appunto ancora di un approccio davvero scientifico, lo sforzo da compiere è quello in direzione dell'articolazione di un'« arte morale razionale », sicché si tratta di costruire un approccio ai fatti morali che li faccia diventare sociali, riconoscendone la variabilità in funzione di altri fatti sociali e secondo leggi generali. Altri fatti sociali sono infatti altrettanto centrali in campo morale, nella nostra civilizzazione occidentale, fra i quali quelle rappresentazioni collettive o costumi o credenze (immortalità dell'anima, libero arbitrio) che sempre, e dal profondo dei secoli, accompagnarono i sentimenti individuali: il sentimento del dovere, dell'obbligazione, dell'esser tenuti a fare qualcosa. Vi è dunque un legame stretto — e da sciogliere, per fare scienza oggettiva — con l'idea di una soggettività non analizzabile scientificamente come parte della natura, dato che la scienza della natura opera con leggi impersonali ed astratte e dunque inapplicabili al campo morale finché costituito in stretto legame con la soggettività. In attesa di giungere ad una siffatta scienza compiutamente obiettiva dei fatti morali, allora, Lévy-Bruhl propone di costruire una pratica che sia « arte sociale razionale » basata sulla cognizione o conoscenza, e non più sulla aristotelica comprensione. Ciò si otterrà utilizzando il metodo sociologico basato sulla storia e la comparazione ⁽²⁰²⁾.

L'itinerario lévy-bruhliano si compirà, per Cardoso, con la presa in conto della « svolta » analitica di natura etno-logica, e dunque col passaggio ad uno studio storico e comparato delle sei opere (più i *Carnets* postumi) che mettono al centro i fatti di civilizzazione, la molteplicità delle società e le loro « mentalità » o « tipi ideali di

⁽²⁰²⁾ Cfr *ivi*, p. 77-93. Circa l'« arte sociale razionale », cfr. p. 77-81; sul differente senso del « comprendere » fra antico e moderno, p. 80.

mentalità », come anche lui le chiama alludendo a Weber ⁽²⁰³⁾, comunque più « ipotesi di lavoro » ⁽²⁰⁴⁾ che espressioni di una qualche dogmatica etno-antropologica: si tratta dunque della mentalità « primitiva » o « prelogica », con le sue « rappresentazioni collettive cariche di misticismo » ⁽²⁰⁵⁾ (« collettive » perché da differenziarsi rispetto a quelle su base psicologica ed individuale), e di quella occidentale.

È sui temi che costituiscono « la spina dorsale del suo pensiero » — « la tensione tra *rappresentazione* ed *affettività*, espressione etnologica dell'antinomia *ragione/sentimento* da lui ereditata attraverso la filosofia di Jacobi » ⁽²⁰⁶⁾, riassumibile nella figura della « categoria affettiva del soprannaturale » ⁽²⁰⁷⁾ — che si chiude il volume, non senza essere passato anche per quella sorta di posfazione all'opera intera rappresentata dai *Carnets*, « un'aggiunta da parte di Lévy-Bruhl al proprio argomento etnologico per attualizzarlo, sia rettificandolo in alcuni punti sia ampliandolo in altri » ⁽²⁰⁸⁾, in direzione anche della centralità della dimensione « partecipativa » che passa attraverso il linguaggio ⁽²⁰⁹⁾.

⁽²⁰³⁾ Ivi, p. 99.

⁽²⁰⁴⁾ Ivi, p. 104.

⁽²⁰⁵⁾ Ivi, p. 102.

⁽²⁰⁶⁾ Ivi, p. 101.

⁽²⁰⁷⁾ Ivi, p. 124 ss.

⁽²⁰⁸⁾ Ivi, p. 135.

⁽²⁰⁹⁾ Ivi, p. 143.

CAPITOLO PRIMO
CONCETTI FONDANTI

1. Facoltà di sentire. — 2. Oltre le antiche forme della metafisica. — 3. Spinoza e Hume. — 4. Credenze. — 5. Etica o pratica. — *a.* Pratica in Aristotele. — *b.* Etica in Spinoza. — 6. Rappresentazione in metamorfosi. — 7. « Essere è Partecipare ». — *Excursus.* Il razionalismo complesso di Spinoza. — I. Razionalismo complesso. — II. La comparazione e il *non-*. — III. Della parola. — IV. Della conoscenza. — V. Della causa di sé.

« Le rappresentazioni collettive esprimono,
o piuttosto implicano... »

Nel passare all'analisi dei concetti fondanti della filosofia etnologica lévy-bruhliana, va detto che essa ruoterà principalmente attorno al suo volume meno noto e conosciuto, e forse non troppo meditato nella letteratura secondaria. Si tratta de *L'idée de responsabilité*, un'opera scritta da un Lévy-Bruhl venticinquenne e già ricca in termini di orientamento filosofico complessivo, mai più smentito nel corso della lunga carriera successiva.

Attorno a quelle tesi verranno fatte gravitare anche le opere elaborate dall'autore negli anni della maturità e della ricerca su temi specificamente propri (la morale, la mentalità primitiva). A tal proposito va segnalato, fin da ora, che i documenti tradotti in questo volume sono autorevoli contributi all'approfondimento precisamente delle opere caratteristiche della creativa maturità intellettuale lévy-bruhliana, sicché possono esser subito approcciate dal lettore per avere anche indicazioni più dettagliate in quella direzione. Si fa qui dunque rinvio al testo di Gurvitch per il profilo sociologico e per *La morale et la science des mœurs* in particolar modo, anche se in quel testo non manca pure una dettagliata analisi dei volumi successivi; invece si fa rinvio a quelli di Maurice Blondel, Fernandes, Ignace Meyerson e Lévinas per il profilo etno-antropologico e filosofico generale, in effetti quello per il quale Lévy-Bruhl divenne maggiormente noto e per il quale fu principalmente discusso.

Prendendo dunque le mosse da *L'idée de responsabilité*, va detto che il rimando a Kant e alla questione morale è caratterizzato anche dalla necessità di prender posizione nel contesto filosofico positivista dell'epoca, sicché è in quell'opera che Lévy-Bruhl maggiormente approfondisce il proprio rapporto con la filosofia del proprio tempo, ed è lì che egli opera le proprie scelte fondamentali, ed è ancora lì che tutte le problematiche a venire — evidentemente poi approfondite nello specifico nelle altre opere di storico della filosofia: il volume sulla storia della filosofia moderna in Francia, quello su Jacobi, l'altro su Comte, senza dimenticare il libro di storia sulla Germania post-leibniziana e la genesi del sentimento nazionale —

trovano una sintesi anticipatoria (si perdoni l'ossimoro) già all'altezza dei compiti a venire.

1. *Facoltà di sentire*

Lévy-Bruhl iscrive, con esplicita ammissione, il proprio percorso intellettuale nella scia d'una *traditio sui generis*, quella Spinoza-Hume, autori che non tacciono l'intreccio del conoscere col sentimento fin dentro il fondamento medesimo della certezza intellettuale, come si vedrà più innanzi.

Autori peraltro che, al rapporto fra filosofia e metafisica, filosofia e religione, hanno dedicato opere importanti della propria produzione intellettuale: se non c'è bisogno di specificare alcunché rispetto alla fama universalmente riconosciuta, accanto all'*Ethica*, al *Tractatus Theologico-Politicus* per Spinoza, è circa i *Dialogues Concerning Natural Religion* di Hume che Lévy-Bruhl si sente in bisogno di sottolineare come essi « siano veramente l'opera della maturità del loro autore, o per meglio dire d'una vita intera » (1).

E si vedrà come, di conseguenza, nei suoi propri scritti ricorrano lemmi quali « sentir », sentire, « croyance », credenza, « foi », fede, tutti certamente con un significato in piena sintonia con il senso da essi assunto all'interno di quella *traditio sui generis*, nella separazione analitica tra filosofia e religione e senz'alcuna concessione ad una dimensione dogmatico-teologica, fuor di luogo in una prospettiva scientifica.

Recensendo un volume nel 1887, dunque non solo a partire dall'epoca nella quale studia le società « primitive », Lévy-Bruhl parlava nei seguenti termini del *sentire*, facoltà (2) necessaria soggettivamente anche al filosofo per le sue analisi oggettive:

« Guyau — nel suo volume *L'Irreligion de l'avenir* — vede la religione in tutti i suoi aspetti, ma non la vede che dal di fuori. La comprende a meraviglia, ma forse non la sente altrettanto bene. La religione è altrove che nel dogma e nel culto, dove lui la cerca; essa è interiore al cuore stesso

(1) *L'orientation de la pensée philosophique de David Hume*, 1909 [I.B], trad. *infra*, p. 487.

(2) Sempre utile la lettura della voce *Faculté 1* in LAL, p. 322 ss., dove è presente anche un intervento firmato da Husserl.

dell'essere umano. Per il fedele non è come un sistema di filosofia, al quale ci si attacca per delle ragioni espressamente dedotte. Essa entra ben più innanzi nel suo animo e nella sua vita; spesso essa non dipende da lui; è lui, al contrario, a dipendere da essa e a vivere in essa » (3).

E se la scienza, al fine delle proprie analisi, giunge alla conclusione di ignorare le ipotesi religiose e metafisiche (la sopravvivenza dell'anima dopo la morte, della quale si parla nel volume in esame), appunto nella legittima separazione fra gli ambiti di rilevanza e di interesse di ricerca, nondimeno Lévy-Bruhl crede e sente che quelle ipotesi siano legittime nella sfera interiore e religiosa, visto che

« Ci sono al mondo delle realtà immateriali, intangibili, invisibili, che sono forse le più reali — le uniche reali, diceva Platone. Perché dovremmo esiliarcene? Perché dovremmo fare alla nostra natura una violenza così forte, contro la quale essa protesta sempre, anche quando si crede rassegnata? Noi non siamo solo delle intelligenze capaci di scienza; siamo anche degli esseri sensibili e morali. Da questo punto di vista noi abbiamo delle aspirazioni e delle tendenze che vogliono essere soddisfatte. In sé, queste aspirazioni sono altrettanto legittime delle esigenze della ragione. Dobbiamo dunque cercare tutti i mezzi per contentarle: facciamo solamente attenzione, nei nostri tentativi, a non contraddire bruscamente la scienza, vale a dire a non sostenere l'assurdo o l'impossibile, urtandoci alle leggi stesse del nostro spirito. La credenza all'immortalità dell'anima è precisamente uno dei nostri bisogni morali, e di quelli maggiormente imperiosi. La scienza si è disinteressata alla questione; ma il risultato rimane aperto sul campo immenso delle ipotesi metafisiche » (4).

E dunque, come affrontare la questione? Sarebbe più saggio dire semplicemente che

« Un sentimento potente, pressoché irresistibile, universale come prova la storia dell'umanità, mi spinge a credere che l'essere umano non perisce interamente e che l'anima sussiste dopo la morte. Questa credenza, grossolana nelle società primitive, non sparisce come tanti errori e superstizioni col corso del tempo e il progresso dei lumi; essa si mantiene, vivace e ringiovanita, contro tutti gli attacchi. Io vi sono legato, e mi costerebbe rinunciarvi: la scienza peraltro non mi ci obbliga. Ora, come sussiste l'anima? Come, dopo la morte, io continuo a pensare, a sentire, a ricordarmi? Aristotele ha detto, è vero: "Si pensa senza un organo", e Bossuet

(3) *Une nouvelle théorie de l'immortalité de l'âme*, 1887 [I.D.1], p. 44.

(4) Ivi, p. 46.

assicura che Aristotele ha parlato divinamente. Descartes, da parte sua, proclama che “si tratta di una cosa la cui intera natura consiste nel pensare”. Confesso tuttavia che è difficile da concepire. Ma il mio spirito è forse la misura di tutte le cose? I modi di esistenza possibile sussistenti sono forse solo quelli che io posso comprendere? Perché non dovrei avere il sentimento di una realtà che la mia intelligenza non penetrerebbe? Io devo negare ciò che ripugna alla mia ragione, non ciò che la supera. L’immortalità dell’anima non è inaccettabile al mio spirito; essa è solo al di fuori della sfera della mia scienza. È troppo presuntuoso voler rigettare tutto ciò che non entra nei quadri del mio intelletto: è bello saper dubitare, quando si ignora. Non lo è meno saper credere: non c’è bisogno di minor forza d’animo. Io persisterò a ritenere che l’anima è immortale, astenendomi dal cercare una spiegazione che mi sfugge » (5).

Dopo aver invocato, come si è già letto, la condizione d’ignoranza (« È bello saper dubitare, quando si ignora »: il tema dell’ignoranza va sottolineato, poiché ritornerà in seguito in questo volume, *infra*, p. 232-243, si veda anche p. 200), Lévy-Bruhl conclude con Guyau, ribattendo il chiodo sul tema:

« Il fondo dell’essere umano, l’essenza della personalità, rimane un mistero. [...] Da quando i filosofi cercano di render conto del pensiero e della coscienza, la questione è sempre allo stesso punto. La coscienza è un fatto ultimo, al di là del quale il nostro spirito non saprebbe avanzare. Noi possiamo ricondurre tutto ad essa, ma essa non può essere ricondotta a nulla. Essa è perfettamente chiara e perfettamente inspiegabile. Si tratta dell’inconoscibile, secondo l’espressione di Spencer, ma doppiamente misterioso, poiché si tratta dell’inconoscibile in noi; si tratta di noi stessi, della nostra natura, della quale ignoriamo l’essenza » (6).

Così facendo, egli non tace — ecco il genere proprio, il *suus*, nello sforzo teso a gettar luce sull’esperienza — la natura *complessa* del conoscere, nella quale alla tensione verso il sapere scientifico si mescola, è intrecciata, un’importante dimensione morale, vale a dire di costume, di abitudine e dunque di credenza o immaginazione — non si tratta di scienza, bensì immagini e idee mescolate —, tutte dimensioni della pratica e dell’esperienza legate al sentimento, sia da parte del singolo sia in quanto società (la « mentalità » o modalità di

(5) *Ibidem*.

(6) *Ivi*, p. 48.

pensiero), dunque legate alla sfera del necessario e del condiviso da tutti, nel tempo che dura.

Ecco come Lévy-Bruhl esprimerà tale complessità ne *La morale et la science des mœurs*:

« La chiarezza delle rappresentazioni e delle credenze, il grado di distinzione che esse hanno per la coscienza individuale, la stessa percezione più o meno netta della loro presenza, non possono esser prese a misura della loro energia in quanto motivazioni all'azione. Poiché questa misura dipende principalmente dalla loro "imperatività", e questa a propria volta dipende da un gran numero di condizioni (storiche ed attuali), che non hanno nulla in comune con la chiarezza e distinzione delle idee. Ora, questa "imperatività" si traduce in ciascuna coscienza individuale nella forma di sentimenti che spingono a compiere o approvare certi atti, ad astenersi da altri o a biasimarli. In questo senso, e in questo senso soltanto, c'è spazio per uno studio dei sentimenti in quanto separati dalle rappresentazioni e dalle credenze; in questo senso dei sentimenti antichi, tradizionalmente rispettati, possono opporsi a delle rappresentazioni e a delle credenze nuove. L'antagonismo, in fondo, è piuttosto tra rappresentazioni antiche, che sussistono negli atti e nei sentimenti da cui erano accompagnati, e rappresentazioni più recenti, che tendono ad introdurre atti e sentimenti nuovi. Noi ci conformiamo tuttavia al linguaggio corrente e considereremo, almeno nella loro forma generale, le azioni e le reazioni reciproche dei sentimenti e delle rappresentazioni, ma sottintendendo sempre che noi non concepiamo né rappresentazioni senza sentimenti, né sentimenti senza rappresentazioni » (7). E ritornando, poco oltre, sul carattere di universalità, si aggiunge che esso « che non è altro che la traduzione logica del sentimento imperioso, legato esso stesso alla rappresentazione collettiva, che comanda un atto come buono, ne interdice un altro come cattivo, e che s'indigna all'idea di qualsiasi infrazione fatta da altri o da noi. In quest'ultimo caso il sentimento assume, come si sa, la forma particolare del rimorso, della vergogna, o di un sacro orrore » (8).

L'intreccio di sentimento e di conoscenza sarà allora all'origine, ad esempio, della nozione « più alta e completa » di causalità (9), come si legge in apertura de *L'idée de responsabilité* nel capitolo dedicato alla idea comune di responsabilità, dove Lévy-Bruhl parla della causalità in termini di *solidarietà*, cioè di *sentimento del legame* fra se stessi e le proprie azioni. Si tratta di un testo nel quale in modo

(7) MM, p. 227-228.

(8) Ivi, p. 235.

(9) Cfr. FK, p. 187-203, in tema di causalità in Lévy-Bruhl.

costante s'intrecciano, sono « implicati » o ripiegati su di sé, riferimenti alla « croyance », all'immaginazione, ai sentimenti: tutti lemmi che rinviano a quella facoltà dell'animo umano, il sentire.

« Non c'è idea in apparenza più chiara, nel nostro spirito, di quella di responsabilità. [...] Realtà o illusione, la testimonianza della coscienza, come fatto, è incontestabile. L'essere umano *si crede* [*se croit*] un essere ragionevole e libero. Essendo ragionevole, è capace di rappresentarsi molteplici azioni come possibili in un momento dato, e capace anche di giudicare del valore relativo di queste azioni: essendo libero, egli può scegliere quella che preferisce realizzare. Con questa facoltà di agire con cognizione di causa e di scegliere liberamente la condotta che vuole seguire, l'essere umano si attribuisce una vera e propria causalità riguardo ai propri atti: ne ha l'iniziativa, se ne riconosce l'autore nel pieno senso del termine. C'è di più: è il rapporto delle azioni umane alla persona da cui emanano che ci dà la nozione più alta e completa della causalità. Tutte le altre cause che noi concepiamo nella natura, se esse non sono per noi semplicemente degli antecedenti invariabili, noi ce le rappresentiamo secondo il tipo che ci fornisce l'esercizio stesso della nostra attività volontaria » ⁽¹⁰⁾.

Con questo esordio, in quel volume viene posta immediatamente la questione del legame fra conoscenza (causalità) e dimensione morale, laddove per morale s'intenda non immediatamente un riferimento a specifiche norme per l'agire (una delle « morali teoriche attualmente esistenti » alle quali Lévy-Bruhl si riferirà in *La morale et la science des mœurs* ⁽¹¹⁾), bensì il richiamo alla necessità — di nuovo, al sentimento — di una regola, di un legame con l'attore cui l'agire deve rispondere (*re-spondeo*, « promettere, impegnarsi », di qui la responsabilità): ogni causa genera un effetto, ogni effetto è solidale ad una causa, a maggior ragione nell'agire umano, etico. Il fondamento di quella relazione, allora, sta nel sentimento — nell'immaginare, nel credere — che il singolo già percepisce in merito alle proprie azioni. E tale percezione è un fatto d'esperienza.

« La nozione di responsabilità ci è dunque immediatamente suggerita dalla coscienza. Siccome noi ci riteniamo [*nous nous croyons*] i veri autori delle nostre azioni, noi giudichiamo di doverne rendere conto. Si stabilisce ai nostri occhi una solidarietà [*solidarité*] tra gli atti e l'io [*le moi*] che ne

⁽¹⁰⁾ IR, p. 1-2, sottolineatura mia.

⁽¹¹⁾ MM, cap. II.

è la reale origine; o piuttosto, questi atti ci sembrano un'estensione naturale e come un prolungamento esterno di questo io. In altri termini, gli atti volontari di un essere umano gli sono imputabili, e l'imputabilità degli atti corrisponde alla responsabilità di chi agisce » (12).

Lévy-Bruhl continua concentrandosi sulla dimensione propriamente morale — cioè riferita all'essere umano, ai costumi (il *mos*, « costume, usanza, abitudine », dalla rad. MA-, « misurare », come regola e misura delle azioni), non alle connessioni fra le altre cose della natura — di quella relazione di causalità.

« Ma è soprattutto la coscienza morale ad implicare necessariamente la nozione di responsabilità. Cosa sarebbe il dovere per un essere che non avesse l'idea della propria responsabilità? [...] Senza di essa noi non immaginiamo [*nous n'imaginons pas*] quel che potrebbe essere una personalità morale. Anche la simpatia e l'antipatia che proviamo, e che testimoniamo ai nostri simili, non implicano forse anch'esse che noi li crediamo [*nous les croyons*] responsabili, almeno delle azioni delle quali sono autori volontari e coscienti? [...] » (13).

Si noti, di passaggio, quanto rilievo Lévy-Bruhl dia al tema dell'immaginazione in questo ragionamento: credenza, sentimento, implicazione come contatto con i nostri simili, ripiegamento su di sé, sono tutti lemmi che rinviano ad un'esperienza che passa attraverso il sentire e non solo la scienza. Nondimeno, quel sentire — come si vedrà — non è meno una delle componenti del conoscere.

« Ci sono dei sentimenti che tutti provano e che hanno un gran posto nelle preoccupazioni di tutti gli uomini, grandi e piccini, civilizzati e selvaggi: la stima, il biasimo, il rispetto, il disprezzo. Questi sentimenti non si spiegherebbero senza l'idea sempre presente, quanto meno sempre latente, della responsabilità. [...] Se si tratta di noi stessi, i sentimenti che suscita in noi la nostra condotta personale riposano anche sulla credenza [*croyance*] nella nostra responsabilità e ne implicano [*impliquent*] l'idea con continuità » (14).

È questa del « sentire », del sentimento nel suo intreccio col conoscere, la prospettiva che permette di unificare l'intera carriera

(12) Ibidem.

(13) IR, p. 3-4.

(14) Ivi, p. 4.

intellettuale di Lévy-Bruhl — il quale, come si è letto in questo testo del 1884 e dunque scritto venticinque anni prima della sua prima opera dedicata ai « primitivi », menziona al contempo in chiave universalistica « grandi e piccini, civilizzati e selvaggi » — sotto l'egida di una dimensione « antropologica » nella quale, all'analisi in termini di scienza sociale (storia, sociologia, etnologia), si collega strettamente un'indagine di natura filosofica concernente il carattere della conoscenza nel suo intreccio anche con la credenza o immaginazione, con la facoltà di sentire, dunque quella che Lévy-Bruhl chiamerà in seguito — non « mente » (*esprit* in francese), lemma forse troppo compromesso con abitudini di pensiero legate al razionalismo dogmatico, nella sua convinzione di far opera puramente scientifica o filosofica, ma — « mentalità », modo del pensiero.

In questo senso, si può affermare che *L'idée de responsabilité*, sua tesi di dottorato del 1884, sia già un'opera « etnologica » che ha al centro la questione di una « mentalità », quella dei « civilizzati » in tema di responsabilità morale. Già a quell'epoca si può dunque vedere all'opera un filosofo già etnologo, già piegato allo studio delle credenze collettive della civilizzazione occidentale a lui contemporanea.

Lévy-Bruhl è convinto che l'essere umano sia un intreccio di abitudini e di razionalità, cioè di attività di immaginazione o facoltà di sentire, operante in relazione ai sensi e mescolata alle capacità astrattive e logiche, apriori. Sentire e conoscere, insomma.

La prospettiva del sentire costituisce l'« interno » dell'individuo (la morale, ovvero la solidarietà con gli altri, la religione, tutta la prospettiva psicologica), mentre quella del conoscere è il suo « esterno » (l'osservazione della natura, la costruzione di regolarità, la scienza nel dialogo fra i vari ricercatori e le loro tesi differenti). L'intreccio delle due dimensioni forma il modo di pensiero di un gruppo, di un popolo, di una formazione sociale, mentalità che vive negli individui che formano quel gruppo, quel popolo, quella società.

L'esigenza che Lévy-Bruhl pone di « de-soggettivare » — nel senso di de-interiorizzare, de-sentimentalizzare e dunque de-

individualizzare — la conoscenza per poter fare scienza ⁽¹⁵⁾ è dunque direttamente collegata a questa necessità di tenere separate le due dimensioni (il sentire come dimensione individuale o privata, e il sentire nel suo intreccio col conoscere), ognuna legittimamente autonoma nella propria sfera.

Tale prospettiva del « sentire » è altrettanto fondante nella dimensione sociologica, nell'intreccio di coscienza e conoscenza.

« La sociologia, se vuol essere scienza, si deve abituare a considerare i fenomeni sociologici come realtà oggettive, come “cose”. In ogni momento la coscienza di ciascuno di noi si vede forzata a conformarsi ai costumi, alle leggi, alle regole morali della società nella quale vive. Noi vi *sentiamo* una forza anteriore ed esterna a noi, che ci resiste e che ci costringe: non è un *sentimento* di questo genere che ci fa credere all'esistenza oggettiva dei corpi che ci circondano? Queste “cose”, che sono le realtà sociologiche, obbediscono come gli esseri della natura a delle leggi che non potrebbero esser indovinate, ma che solo l'osservazione paziente e metodica può far scoprire. Fedele in ciò al pensiero del fondatore della sociologia, Durkheim vuole, come Auguste Comte, che lo scienziato si liberi del pregiudizio *antropocentrico*. Dal fatto che la coscienza dell'essere umano sia il luogo nel quale i fenomeni sociologici si realizzano è illegittimo concludere che le condizioni di esistenza e le leggi di questi fenomeni dipendano unicamente da questa coscienza. Passando dalla biologia alla sociologia, lo scienziato si trova senza dubbio in presenza di una realtà nuova, che gli s'impone con la stessa oggettività, e che dev'essere studiata dallo stesso punto di vista del resto della natura » ⁽¹⁶⁾.

Scienza significa infatti osservazione dei fatti nella convinzione apriori che essi siano retti da leggi: questa, propriamente parlando, è la prospettiva della razionalità, questo è il « razionalismo » ovvero il calcolo, la misura, la regolarità, dunque la legge come espressione del rapporto apriori fra i fenomeni. E tale prospettiva ha un'affinità essenziale con il metodo delle matematiche.

Come afferma esplicitamente Lévy-Bruhl:

« Gli assiomi e le definizioni delle scienze matematiche, costruiti apriori dall'intelletto puro, sono universalmente accettati. La loro semplicità e perfetta chiarezza prevengono qualsiasi equivoco: essi devono alla

⁽¹⁵⁾ Se ne veda l'espressione anche in MM, p. 1-6, spec. p. 6.

⁽¹⁶⁾ *Questions sociologiques*, 1895 [I.B.], trad. *infra*, p. 436-437, le prime due sottolineature sono mie.

loro stessa origine un carattere di necessità che si trasmette a tutte le proposizioni derivate. Infine, essi non interessano la nostra facoltà di sentire e sono senza ruolo diretto nella vita pratica » ⁽¹⁷⁾.

Laddove per la facoltà di sentire, o dimensione interiore della coscienza,

« La situazione è del tutto differente [nel suo rapporto] con le ipotesi e i postulati sui quali possono fondarsi le dimostrazioni filosofiche. Queste non sono più costruite apriori dall'intelletto puro. Si tratta invece di prodotti sovente oscuri, sovente anche inconsci, credenze (*croyances*) mescolate a riflessione. Esse interessano l'anima intera e decidono, a volte senza che lo si sappia, della direzione morale della vita. Lo spirito che si fonda su di esse le ha adottate, in certo modo si può dire che le abbia scelte. Ecco perché il filosofo non potrà forzare l'assenso di tutti, come invece fa il matematico: può pretendere di essere approvato che soltanto da quanti hanno già scelto come lui, o da chi sarà stato persuaso a seguirlo » ⁽¹⁸⁾.

Ed è implicito, ovviamente, che questa situazione riguarda anche la « filosofia quotidiana », l'« opinione », il « senso comune », dunque la « mentalità » nella quale ciascun individuo trascorre gran parte del proprio tempo interiore, la propria vita intellettuale ordinaria. Non tutti vivono filosofando in effetti, e cioè tenendo strettamente in relazione — al contempo rimanendo consapevoli della loro separazione — scienza ed immaginazione, analisi e credenze.

Tutto quanto detto significa che, necessariamente, differenti forme di vita sociale e differenti modalità di vivere e comportarsi e di aver rapporti con l'ambiente sempre mutevole e differente da parte di popoli e società, faranno nascere forme fra loro differenti di mentalità o modalità di pensiero ⁽¹⁹⁾, cioè di mescolamento fra ciò che si sente (si immagina, si crede, si spera) e ciò che si conosce (la scienza, i calcoli).

Ed in particolare, per restare in tema: rispetto ad una modalità di pensiero sociale o collettiva che ha dato estremo risalto alle facoltà razionali e logiche (illuminismo, razionalismo, scienza quali stru-

⁽¹⁷⁾ IR, p. 217.

⁽¹⁸⁾ Ivi, p. 218.

⁽¹⁹⁾ Si veda una felice ripresa delle tesi lévy-bruhliane in HAGE, *Is Racism an environmental Threat?*, 2017, [II.D.9], p. 117-124.

menti centrali o unici di legittimazione dell'agire consapevole), si può con tranquilla convinzione dare il nome di « pre-logica » ad una civiltà o società che mantiene un differente rapporto fra quelle dimensioni — comunque non privilegiando il sapere astratto e la tecnica che esso porta con sé, pur conoscendone la possibilità e il modo di operatività. E Lévy-Bruhl non avrebbe avuto difficoltà nel sottoscrivere la pagina de *La pensée sauvage* nella quale Lévi-Strauss afferma — costruendo su quest'idea l'intero volume — che « un'esigenza d'ordine sta alla base del cosiddetto pensiero primitivo, ma solo in quanto sta alla base di ogni pensiero » (20).

Ecco qui di seguito un ulteriore esempio di trattazione di questioni concernenti la « mentalità » dei « civilizzati » ancora negli ultimi anni della sua vita, quando Lévy-Bruhl, interrogandosi nel breve testo già menzionato su *L'esprit européen* nel 1936 all'epoca dello scatenamento di forze passionali e di riferimenti a credenze mitologiche antiche e moderne (per esempio, il mito della razza), invitava accuratamente gli intellettuali e gli uomini di scienza a tener saldo — moralmente saldo: i lemmi che egli impiega, come immediatamente si leggerà, sono « esame di coscienza », « depressione », « perdita di fede » — il riferimento alla ragione, vale a dire alla « foi » o fede nel valore dell'intelligenza, elemento essenziale della storia della civiltà occidentale nei secoli precedenti e sua propria *traditio* o « mentalità » o modalità di pensiero, nelle varie declinazioni che quella certezza ha avuto, come mostrate anche nel volume del 1899 nel quale egli ricostruisce la *History of Modern Philosophy in France*, la molteplicità di prospettive attorno all'unico oggetto comune della ricerca del « vero » — dunque l'affermarsi della prospettiva scientifica, una caratteristica alla quale peraltro Lévy-Bruhl aveva dedicato non solo quell'intero volume ma tutta la propria vita di filosofo e scienziato sociale.

Sul dibattito attorno a cittadinanza, nazione, teoria della razza ed antropologia razziale nell'epoca storica, si veda in [II.D.12] Costa (21). Per

(20) LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, 1962 [II.C], trad. p. 23.

(21) COSTA, *Civitas*, vol. III 2001, p. 405-456, 562-566; vol. IV 2001, p. 282-307.

analisi storico-teoriche specificamente collegate all'opera lévy-bruhliana, Keck (22).

Ecco come nel testo del 1936 si torna dunque a riflettere sulla centralità del « sentire » nel suo intreccio con la sfera intellettuale:

« Mi sembra che, su tale questione [*se cioè la ragione sia ridotta ad abbassar bandiera dinanzi a miti diventati nuovamente oggetto di credenza, ardente ed entusiasta, per individui, gruppi e nazioni negli anni Trenta*], noi dovremmo fare una sorta di esame di coscienza e domandarci se, sotto l'influenza di un certo numero di cause che qui sarebbe troppo lungo indagare, la società attuale non abbia subito una specie di depressione, di perdita di fede [*foi*] nel valore e nella dignità dell'intelligenza. Noi le renderemo un gran servizio se riuscissimo a convincerla che bisogna attaccarsi a questa fede [*foi*], e che forse la salvezza della nostra civiltà dipende da essa » (23).

2. Oltre le antiche forme di metafisica

Come già si è letto altrove sotto la sua propria penna (*retro*, p. 69), sono stati Spinoza e Hume i referenti dichiarati di questa posizione intellettuale e filosofica. Ai quali può esser aggiunto, certamente, Kant, accolto da Lévy-Bruhl pur senza ereditarne l'approccio sistematico o il richiamo vincolante alla tavola delle categorie (si veda Lévinas sul tema, *infra*, p. 656-657). Ed ancora Comte letto però da una prospettiva filosofica, dunque non riconoscendosi fino in fondo nei caposaldi di una dimensione seccamente positivista (la legge dei tre stadi della conoscenza) che esclude la tensione metafisica dalla rilevanza intellettuale per il tempo presente, tutto invece presuntivamente dedito alla scienza o positività.

Sul possibile influsso kantiano in tema, per es., di critica alla psicologia introspettiva, si veda SD, p. 47, nota 110. Nondimeno, si legga in HP, p. 328, i termini nei quali Lévy-Bruhl analizza il rapporto fra Maine de Biran (dal quale egli pure venne influenzato, si veda *infra*, p. 224, 229-230) e Kant in tema di « opposizione alla dottrina delle categorie », e di descrizione della ragione quale « risultato spontaneo di una sorta di auto-analisi della coscienza ».

(22) FK, p. 59-129.

(23) *L'esprit européen*, 1936 [I.B.], trad. *infra*, p. 565-566.

Si tratta, come si vede, di autori della *traditio* moderna, una *traditio* di fatti e di metodologie legate alla ricerca scientifica, alle scienze della natura o anche, com'è il caso per Spinoza, a nuove pratiche interpretative di testi antichi, e dunque al metodo storico-critico applicato alle Scritture.

Sul rapporto tra immaginazione e storia in Spinoza, con riferimento alla questione religiosa, si veda in [II.D.2 *sub* Spinoza]: Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, 1993; Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, 2004; Groupe de Recherches Spinozistes, *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, 1992; nonché il classico volume di Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, 1971 e, risalendo nel tempo, ancora le riflessioni di Maurice Blondel su *L'évolution du spinozisme et l'accès qu'elle ouvre à la transcendance*, 1933. Sul rapporto fra filosofia e fede nella dottrina di Spinoza si veda Rauh, *Quatenus Doctrina Quam Spinoza De Fide Exposuit Cum Tota Ejusdem Philosophia Cohaeret*, 1890 [II.D.2 *sub* Spinoza].

E tutti quegli autori vengono ulteriormente incalzati da Lévy-Bruhl.

Per avere un esempio di questo procedere critico, capace cioè di comparare il lascito del passato col novum del tempo presente, si torni a *L'idée de responsabilité*, dove già nell'*Avant-propos* si legge, dopo un primo richiamo alla necessità di superare l'antico in campo filosofico, per quel che di perituro in esso si manifesta (la coeva scuola spiritualista francese ⁽²⁴⁾ la quale, in polemica col positivismo e lo scientismo, proponeva il ritorno ad una metafisica di ispirazione agostiniano-tomista), l'invito ad un'apertura ad uno spirito compiutamente moderno, il quale non sia però incapace di dialogare con la *traditio* e dunque con ciò che al pensiero giungeva dall'abitudine e dalla credenza, sfere dell'accadere che si determinano contestualmente al manifestarsi di fatti nuovi — alle metamorfosi cioè —, le quali impongono la necessaria rilettura del noto in direzione del definirsi di una scienza storicamente all'altezza delle conoscenze ulteriori acquisite.

« Si gettino gli occhi sulla storia della filosofia nel XVII secolo. È l'age

(24) Sul dibattito fra Lévy-Bruhl e lo spiritualismo francese (Cousin, Renouvier), FK, p. 25-42.

d'or della metafisica: tanti geni originali vi si applicano, Descartes, Leibniz, Spinoza, Malebranche, Arnauld, per citare solo i più grandi! [...] Tutti vedevano le questioni sotto la forma loro data da Descartes. E perciò, poiché avevano trovato tutte le soluzioni possibili ai problemi così posti, dopo di loro la metafisica illanguidì fino a Kant il quale, rigettando precisamente i postulati della metafisica dogmatica, diede alla ricerca filosofica un nuovo e vigoroso impulso. Oggi è forse possibile non tener conto di questo grande fatto? Si può, passando sotto silenzio l'opera di Hume e di Kant, posizionarsi nuovamente, nello studio dei grandi problemi della filosofia, dal punto di vista dogmatico dei Descartes, dei Leibniz? La gloriosa scuola spiritualista francese del nostro secolo l'ha pensato, ed è lì forse il principio di tutti i suoi errori. [...] Ma è anche fin troppo vero che essa stessa ha fornito le armi per essere attaccata. Ha fatto rinascere da noi la storia della filosofia: è in nome della storia stessa che le si rimprovera, forse non a torto, di non aver accettato pienamente l'evoluzione contemporanea della filosofia e delle scienze. Dopo la critica di Kant, dopo le meravigliose scoperte degli scienziati del nostro secolo, per difendere le proprie antiche ed illustri dottrine essa doveva cercare una posizione nuova, più solida e più sicura. *Non le si domanda di abbandonare la tradizione dei grandi spiritualisti*; ma è permesso esser dei loro senza dover restare sul terreno nel quale essi si erano posti » (25).

Qui è chiaro come un giovanissimo Lévy-Bruhl stia dialogando con la *traditio* filosofica che gli è stata trasmessa negli anni di preparazione per l'agrégation dai Lachelier e dagli Ollé-Laprune (« Non si domanda di abbandonare la tradizione dei grandi spiritualisti »), incalzandola però sul piano della « relatività della conoscenza », dell'emersione cioè d'una nuova necessità, quella cioè di affrontare i problemi che le trasformazioni della ricerca scientifica andavano ponendo al pensiero o, come anche si può dire, alla metafisica, termine che Lévy-Bruhl non rigetta (*retro*, p. 53-55) laddove inteso quale studio della natura e delle funzioni dell'intelletto umano nel loro rapporto, anche, con le tensioni interiori e, appunto, metafisiche nel senso classico del XVIII secolo. Il metafisico come « pensatore che studia l'origine della nostra conoscenza e la genesi delle nostre idee » (26).

(25) IR, p. XI-XII, la sottolineatura è mia.

(26) HP, p. 321, definizione offerta a proposito di Maine de Biran, « del quale Cousin dice esser stato il primo dei metafisici francesi dopo Malebranche », *ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 455, la « scienza della metafisica » in Fouillée.

È noto che Lévy-Bruhl, negli ultimi giorni di vita, ebbe modo di discutere con Fondane di metafisica, nonché della propria opera interpretata « come opera di filosofo, perfino [*voire*] di metafisico — le cui idee sarebbero suscettibili di sconvolgere le fondamenta stesse della nostra teoria della conoscenza. [...] Lévy-Bruhl mostrò interesse nella lettura del manoscritto che gli era stato sottoposto, *Lucien Lévy-Bruhl et la métaphysique de la connaissance*, [...] ma segnalò il proprio rifiuto nel farsi carico di conclusioni le quali, secondo lui, appartenevano più al pensiero di Fondane che al suo »⁽²⁷⁾ — Qui si segue un'altra strada nel provare ad esprimere il legame che c'è fra Lévy-Bruhl e la questione della metafisica, cercando di giustificare la pertinenza di quel legame *non* « malgrado l'autore medesimo », come pure si legge nel testo di Fondane in epigrafe a questo volume.

Continuando a leggere ne *L'idée de responsabilité*:

« Per noi, in obbedienza al fatto filosofico nuovo rappresentato da Kant, la relatività della conoscenza ha un senso positivo molto importante, essendo il risultato di tutto il lavoro di riflessione dello spirito su se stesso da Protogora fino a Kant. Non è il congedo significativo alla metafisica da parte della scienza positiva trionfante, che presume di essere il tipo di ogni conoscenza valida. È invece lo spirito umano che si riconosce nel prodotto della propria attività, e che comprende che gli è impossibile fare, in ogni conoscenza, quale essa sia, la separazione tra ciò che viene da se stesso e ciò che viene dal di fuori »⁽²⁸⁾.

In maniera ancor più esplicita di lì a qualche anno, stavolta nella *Conclusion* già menzionata del volume del 1899 sulla *History of Modern Philosophy in France*, Lévy-Bruhl dirà, a proposito di questo rapporto con la metafisica, e tirando le fila della lunga cavalcata percorsa in quel volume in tema di trasformazioni filosofiche nella Francia post-cartesiana:

« Quale sarà la parte della Francia nel lavoro comune filosofico del futuro? Una risposta a tale questione sarebbe necessariamente temeraria, poiché molto dipende da un fattore che non può essere anticipato, la comparsa di uno di quegli uomini di genio che fanno fare all'umanità un passo avanti. Ad ogni modo, il paese che ha dato i natali ad uomini come Descartes, Malebranche, Montesquieu, Diderot e Auguste Comte può

⁽²⁷⁾ Nota redazionale in premessa a FONDANE, *Lévy-Bruhl et la métaphysique de la connaissance*, 1940 [II.B.2], p. 289.

⁽²⁸⁾ Ivi, p. 233-240.

sperare di fornire ancora altri leader alla sacra legione dell'umanità. È però meno audace indagare quale direzione assumerà probabilmente l'evoluzione della filosofia. Sembra davvero come se le antiche forme della metafisica — *non intendo riferirmi alla metafisica in sé* — stiano gradualmente tendendo a scomparire, a discapito degli sforzi e del talento messo nel loro rinnovamento. Il loro apparato dimostrativo è superato, il criticismo degli ultimi due secoli ha mostrato quali ne fossero gli errori, rendendole inefficaci. Ma proprio da questo criticismo può venir fuori una teoria della conoscenza stabilita su base scientifica, e forse da questa teoria della conoscenza una nuova scienza della metafisica » (29).

In questo testo è chiaro il rapporto che Lévy-Bruhl assume con la *traditio* filosofica: da un lato egli è ben consapevole del ruolo del singolo nelle metamorfosi del lavoro comune — *oggi* noi peraltro possiamo ben affermare come Lévy-Bruhl medesimo sia stato « uno di quegli uomini di genio che fanno fare all'umanità un passo avanti », apparsi nello specifico in Francia come capaci di far proseguire quella *traditio* (e sempre oggi possiamo aggiungere, ancora, nomi quali Lévinas, Deleuze, Derrida) —, sicché, pur rendendo omaggio alla metodologia scientifica e al determinismo che essa porta con sé (« Non si tratta più di rifiutare il determinismo poiché, se si ammette il nostro principio, il determinismo non sarebbe altro che l'*ombra* portata dallo spirito su qualsiasi oggetto di pensiero » (30)), egli non sottovaluta la dimensione d'incertezza di cui il rapporto con l'infinito, con un futuro dunque in trasformazione, è foriero, futuro che potrà esser affrontato solo da un'immaginazione all'opera, dunque da un singolo che proceda a nuove sintesi, le quali riconducano ad unità il lascito della *traditio* con il novum del tempo che viene.

Dall'altro, nondimeno, egli è consapevole che lo sforzo intellettuale di quel singolo partecipa di una dimensione collettiva ineludibile (storia, tradizione) radicata in una dinamica temporalmente relazionata anche con un impulso metafisico, una sfera della quale non si può escludere l'esser passibile di conoscenza, né di esser forse un giorno anche scientificamente definibile. Nel frattempo valga una « dotta ignoranza », per usare parole antiche e venerate.

(29) HP, p. 480-81, la sottolineatura è mia.

(30) IR, p. XIV.

Lévy-Bruhl sta parlando di quella « facoltà metafisica »⁽³¹⁾ che, come egli stesso scrive in un saggio del 1895 su *La crise de la métaphysique en Allemagne*, si articola a volte come sforzo di pensiero sistematico che cerca di dar conto della totalità del reale⁽³²⁾ su un « piano logico ed universale »⁽³³⁾,

« Procedendo dal bisogno di collegare il visibile all'invisibile, l'essenza finita dell'essere umano ad una causa prima, il reale che ci è dato all'assoluto che ci supera »⁽³⁴⁾, un reale « misterioso, deludente e spesso incomprendibile »⁽³⁵⁾: si tratta di un approccio metafisico che, « senza confondersi col sentimento religioso, non ne è molto lontano, e le metafisiche che lo soddisfano contengono sempre un elemento mistico più o meno apparente »⁽³⁶⁾.

Ed infatti, in questa e nelle pagine immediatamente seguenti viene descritta, con larghi ed incisivi tratti, la vicenda che avvolge l'attività intellettuale attorno a sistemi di pensiero in epoche determinate — in questo caso, il kantismo tedesco dell'Ottocento.

E a volte, invece, quella « facoltà metafisica »,

« Come in Socrate, come in Descartes, [trova] il punto di partenza nella riflessione dello spirito su di sé, ed è allora da uno sforzo psicologico approfondito che essa viene fuori. Non sembra che i Tedeschi (salvo eccezioni) siano spontaneamente psicologi. Essi vanno d'istinto alla speculazione sull'assoluto. Tutto ve li conduce: la loro immaginazione audace ed entusiasta, il sentimento religioso, la predisposizione al misticismo. Ma noi non vediamo alcuno dei loro grandi filosofi che abbia preso il punto di partenza della propria dottrina nella psicologia. La psicologia, negli ultimi tre secoli, è stata soprattutto inglese e francese: parlo della psicologia classica ed "introspettiva", non della psicologia sperimentale o fisiologica. Quest'ultima, in data recente, ha trovato subito favore presso i Tedeschi. Ma essi non hanno mai molto praticato il metodo propriamente psicologico, tramite il quale l'io si riflette, si osserva e si analizza. Il loro pensiero non si ferma molto su questa stazione intermedia. Passa velocemente dal punto di vista dell'essere individuale e particolare al punto di vista superiore dell'essere necessario ed assoluto. In una parola, quel pensiero è stato

⁽³¹⁾ *La crise de la métaphysique en Allemagne*, 1895 [I.B], p. 357.

⁽³²⁾ Ivi, p. 344.

⁽³³⁾ Ivi, p. 351.

⁽³⁴⁾ Ivi, p. 356.

⁽³⁵⁾ Ivi, p. 348.

⁽³⁶⁾ Ivi, p. 356

naturalmente metafisico. Questo è vero di pressoché tutti i pensatori tedeschi, soprattutto dei più grandi. Inoltre, si vede che molto spesso, nella loro dottrina, l'elemento psicologico arriva dall'estero. Ecco che Leibniz deve molto, in questo senso, a Descartes e Locke, Kant a Hume, Schopenhauer agli psicologi e moralisti francesi del XVIII secolo. [...] Ora, dall'inizio del secolo la psicologia "introspettiva" non ha dato nulla, né in Francia né in Inghilterra, che potesse produrre una profonda impressione in Germania » (37).

Si deve segnalare — dato l'obiettivo rilievo che ha la presenza di Husserl nella vicenda lévy-bruhliana in campo filosofico (38) — che, all'epoca in cui Lévy-Bruhl scrive il saggio sulla metafisica in crisi in Germania, saggio che data al 1895, Husserl non si era ancora volto — anche sulla scia del rapporto con Brentano — agli studi fenomenologici del 1900-1901 (le *Logische Untersuchungen*), e si occupava essenzialmente di filosofia della matematica.

Si veda la ricostruzione che effettua Derrida in tema di metamorfosi della fenomenologia husserliana fra sua preistoria, *epochè* e fenomenologia genetica, ne *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique*, 1966 [II.D.6]. Si veda anche Moran *Intentionality: Some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the Present*, 2013 [II.D.5 sub Moran]. Cenni a Brentano, anche in rapporto a Comte e alla questione della « percezione interiore », in Scharff (39).

Ed è lecito, inoltre, immaginare che la lettera del 1935 di Husserl a Lévy-Bruhl rappresenti una conferma a posteriori di questo ragionamento: all'inizio del secolo, in Francia, c'era stato un fatto nuovo sui temi riconducibili anche alla sfera della psicologia e del mentale, appunto l'opera di Lévy-Bruhl su *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

Quest'ipotesi permetterebbe inoltre di inquadrare nella sua vera natura l'interesse di Lévy-Bruhl per la Germania, l'affermarsi di una coscienza nazionale, la sua cultura filosofica, la sua storia: si tratta di interesse per la metafisica, sì, e per la metafisica della *traditio* di

(37) Ibidem.

(38) Si veda MANCINI, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, 1989, p. 59-63 e SD, p. 217-247. Cfr. *retro*, p. 88-91, 94-98.

(39) SCHARFF, *Comte After Positivism*, 1995 [II.D.4], p. 35 e nota, 36 e nota.

lingua tedesca, ma nella prospettiva di una sua possibile, ulteriore metamorfosi.

E la eco che la riflessione lévy-bruhliana avrà in filosofi di area tedesca quali Cassirer e Scheler — senza dimenticare Benjamin, Musil ed Elias — potrebbe esser conferma della correttezza prospettica con cui guardare alla questione, nonché della sua effettiva produttività. In Germania, peraltro, sono stati principalmente i filosofi, non gli antropologi, a recepire e dialogare con le tesi di Lévy-Bruhl, forse anche a motivo del timore — pienamente infondato, per quel che concerne l'approccio lévy-bruhliano — di restare impigliati nelle trappole che già una certa lettura del tema della « commozione » in Frobenius aveva creato ⁽⁴⁰⁾.

È noto il legame fra Lévy-Bruhl e Cassirer, non solo per via del contributo di quest'ultimo, dal titolo *The Cartesian Spirit and History* agli *Essays presented to Ernst Cassirer* nel 1936 (*infra*, p. 206 ss.; si veda anche, più in generale, *infra*, p. 232-233), bensì soprattutto per la rilevante presenza di Lévy-Bruhl sia nel secondo volume della cassireriana *Philosophie der symbolischen Formen* dedicata a *Das mytische Denken*, 1923 [II.C], sia nel volume incompiuto e postumo *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, 1995 [II.C]. Cassirer è un altro pensatore — come Einstein, come Deleuze — che, in pieno Novecento, non ha avuto timore a riferirsi anche alla tradizione metafisica. Sul legame possibile fra Cassirer e Lévy-Bruhl anche tramite la filosofia del Cusano, *infra*, p. 166, 232-233 — Sia permesso rinviare a Gusdorf, *Mythe et métaphisique. Introduction à la philosophie*, 1953 [II.C], per alcune riflessioni sul rapporto tra mito e filosofia in dialogo anche con Cassirer.

È allora sull'accezione da dare a questo riferimento alla metafisica, soprattutto a quella radicata anche nella dimensione psicologica e che apre al tema delle « mentalità » o modalità di pensiero, delle « rappresentazioni collettive », che va indagato il rapporto che Lévy-Bruhl stabilisce fra Spinoza e Hume, nel corso del proprio lungo itinerario intellettuale, e fra loro due e sé medesimo.

3. Spinoza e Hume

Filosofia ed antropologia, dei « primitivi » ma anche dei « mo-

⁽⁴⁰⁾ Su Frobenius, *retro*, p. 114.

derni»: come noto — si rivada all'affermazione nella lettera ad Evans-Pritchard (*retro*, p. 69) —, la prospettiva di Lévy-Bruhl è etica, la sua antropologia è eminentemente filosofica: si tratta di un'indagine sulla natura dell'essere umano. E l'essere umano è per lui abitato, in una dimensione essenziale, anche dal sentire, dal sentimento. Cogliere l'esatta dimensione di questa teoria del sentire sarà importante anche per lo sforzo di articolazione del rapporto tra i due filosofi che Lévy-Bruhl richiama esplicitamente come coloro dai quali « procede ».

Ecco come Lévy-Bruhl parla del sentire quando analizza *L'orientation de la pensée philosophique de David Hume* nel saggio del 1909: all'interno di una visione fondata sull'origine delle idee nell'esperienza, origine nella quale bisogna pur distinguere fra teoremi dell'aritmetica (che si ottengono considerando rapporti fra idee) e « cose di fatto » (eventi naturali, storia), Hume tematizza la questione dell'idea di connessione necessaria, cioè l'attribuzione di valore oggettivo a certe esperienze a differenza di altre (sogni, fantasie) ⁽⁴¹⁾.

Mai rinunciando al principio di causalità e all'ordine dei fenomeni nella natura — « Mi permetta di dirle, scrive ad un corrispondente sconosciuto, che non ho mai sostenuto una proposizione assurda come questa: “qualcosa può accadere senza che se ne dia una causa”. Ho solamente affermato che la certezza in cui noi siamo circa la falsità di questa proposizione non proviene dall'intuizione, né della dimostrazione » ⁽⁴²⁾ —, Hume sottolinea come la questione riguardi la certezza che s'ingenera nel soggetto conoscente circa la validità dell'affermazione di oggettività. Soggetto conoscente che è necessariamente collettivo, ed infatti Hume usa il plurale « noi » nel parlarne: si tratta dunque di una « rappresentazione collettiva ». Di nuovo, va sottolineato che questo testo di Lévy-Bruhl su Hume è datato ad un anno prima della prima opera sui « primitivi ».

« La questione si rapporta alla teoria della conoscenza. “Da dove

⁽⁴¹⁾ *L'orientation de la pensée philosophique de Hume*, 1909 [I.2], trad. *infra*, p. 498-499.

⁽⁴²⁾ Ivi, p. 499.

deriva che noi ci rappresentiamo i fenomeni come legati da rapporti di connessione necessaria? Che significa questa necessità?» (43).

Dopo aver mostrato come quell'idea non si legittimi né apriori né aposteriori, Lévy-Bruhl conclude che in Hume solo l'esperienza istruisce sulle « cose di fatto » attraverso i legami che essa rende possibili fra loro, suscitando nel soggetto conoscente, nel suo spirito, il principio di collegamento. Ed ecco che Lévy-Bruhl afferma come Hume, facendo ricorso all'abitudine ed alla « transizione facilitata » o associazione fra le idee per distinguere fra giudizi, per esempio di contiguità e di causalità, faccia intervenire

« Una delle teorie più sottili, l'analisi di ciò che lui designa col termine di *Belief*. Lo si traduce ordinariamente con *credenza*, ma Hume fa intendere tramite quella parola al contempo un *sentimento* ed un *giudizio di oggettività*. Poiché il suo sforzo va precisamente nella direzione di mostrare che, se noi *giudichiamo* oggettivi certi collegamenti, è perché li *sentiamo* differentemente da altri collegamenti. Tra una rappresentazione che sappiamo fittizia ed un'altra che stimiamo oggettivamente reale, anche se entrambe hanno lo stesso contenuto, c'è una differenza di forza, di vivacità, di colorazione, di fermezza; in breve, esse non ci fanno lo stesso "effetto"; noi non le *sentiamo* nella stessa maniera. Le distinzioni stabilite dai logici tra concepire, giudicare e ragionare sono dunque illusorie. Concepire semplicemente un oggetto, concepirlo come esistente, affermare che esiste, sono la stessa cosa, nel senso che nella rappresentazione dell'oggetto considerato come esistente non c'è niente di più di quanto c'è nel suo concetto puro e semplice (Hume, *Treatise of Human Nature*, I, III, sez. VII, nota); ma nell'affermazione dell'oggetto come esistente, la rappresentazione ha rivestito i caratteri psicologici di una "credenza" (*Belief*). Essa è *sentita* dal soggetto in una maniera particolare, indefinibile, per la quale non ci s'inganna e che trascina con sé l'oggettività. Ora, perché sia *sentita* così, condizione necessaria e sufficiente è che sia legata da una relazione causale, più o meno immediata, con un'impressione attuale e presente. Il sentimento dell'oggettività si comunica, per così dire, attraverso tutti gli elementi intermedi, all'idea causalmente associata: non si comunica, o quasi, nelle altre forme di associazione. Non possiamo entrare qui nel dettaglio di questa teoria estremamente fine, la quale ci mostra quale fosse la psicologia di Hume, una psicologia molto attenta alle sfumature ed alle variazioni perpetue degli stati mentali, alle loro colorazioni mutevoli, che sfidano ogni espressione nel linguaggio; una psicologia molto differente, infine, da quella che si vedrà negli associazionisti inglesi che lo seguiranno. È sufficiente aver

(43) Ibidem.

indicato questa teoria dei giudizi d'esperienza. La loro oggettività, così come il collegamento causale dal quale dipendono, ha origine nel soggetto che conosce e che sente » (44).

In tale raffinata analisi psicologica humeana, Lévy-Bruhl — pur non affermando nelle proprie opere in alcun luogo, su base esegetica, una derivazione diretta di Hume da Spinoza — certamente si aiuta anche con una lettura dell'*Ethica* che considera come intrecciati i famosi tre generi di conoscenza descritti nell'opera maggiore di Spinoza (45), e dunque vede nel primo di essi, l'immaginazione (gli altri due sono la ragione in quanto facoltà delle nozioni comuni (46) e la scienza intuitiva (47)), una dimensione necessariamente presente anche in qualsiasi gesto conoscitivo, scientifico, e dunque in ogni gesto della ragione.

« Le affezioni del corpo umano, le cui idee rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, le chiameremo immagini delle cose, anche se non riproducono le figure delle cose. E quando la mente contempla i corpi in questa maniera diremo che essa immagina » (48). Si veda Deleuze (49) per l'analisi del concetto di affetto/affezione, il quale utilizza indifferentemente, e spesso insieme, anche il lemma « sentimento » per tradurre, in Spinoza, i termini *affectus* ed *affectio* — Per non pochi studi sul tema del possibile rapporto Hume-Spinoza, si veda in [II.D.2 *sub* Hume] — Per pagine dedicate alla filosofia del diritto di Hume, si veda in [II.D.12] Fassò (50), Barberis (51).

In tale direzione, si legge infatti ne *L'idée de responsabilité*, in un

(44) Ivi, p. 504-505.

(45) E II, prop. 40, in partic. sc. 2. In tema cfr. spec. MALABOU, *Before and Above: Spinoza and Symbolic Necessity*, 2016 [II.D.2]; anche HERVET, *De l'imagination à l'entendement: la puissance du langage chez Spinoza*, 2012 [II.D.2 *sub* Spinoza].

(46) Sulle quali cfr. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981 [II.D.6], trad. p. 115-121.

(47) E II, prop. 40, sc. 2.

(48) Ivi, prop. 17, sc.

(49) DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1969 [II.D.6], p. 199-200, e *Affezioni, affetti* in DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981 [II.D.6], trad. p. 59 ss.

(50) FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. 2, 2001, p. 253-256.

(51) BARBERIS, *Giuristi e filosofi*, 2002, p. 93-96, e più in generale BARBERIS, *L'evoluzione nel diritto*, 1998.

testo parzialmente già citato (*retro*, p. 135-136) e che è bene rileggere anche in questo contesto:

« La soluzione di un problema filosofico, per quanto netta e rigorosa, non può mai imporsi con l'evidenza universale ed irresistibile che comporta la dimostrazione di un teorema matematico. [...] Non si tratta solo del fatto che ogni dimostrazione, tanto matematica quanto filosofica, riposi in ultima analisi su qualcosa che non è dimostrato: assiomi, definizioni, ipotesi e postulati. Poiché gli assiomi e le definizioni delle scienze matematiche, costruiti apriori dall'intelletto puro, sono universalmente accettate. La loro semplicità e perfetta chiarezza prevengono qualsiasi equivoco: esse devono alla loro stessa origine un carattere di necessità che si trasmette a tutte le proposizioni derivate. Infine, esse non interessano la nostra facoltà di sentire e sono senza ruolo diretto nella vita pratica. La situazione è del tutto differente con le ipotesi e i postulati sui quali possono fondarsi le dimostrazioni filosofiche. Queste non sono più costruite apriori dall'intelletto puro. Si tratta invece di prodotti sovente oscuri, sovente anche inconsci, credenze (*croyances*) mescolate a riflessione. Esse interessano l'anima intera e decidono, a volte senza che lo si sappia, della direzione morale della vita. Lo spirito che si fonda su di esse le ha adottate, in certo modo si può dire che le abbia scelte. Ecco perché il filosofo non potrà forzare l'assenso di tutti, come invece fa il matematico: non può pretendere di essere approvato che soltanto da quanti hanno già scelto come lui, o da chi sarà stato persuaso a seguirlo » ⁽⁵²⁾.

Qui Lévy-Bruhl si sta riferendo, certamente, alle dimostrazioni filosofiche, e dunque non parrebbe coinvolgere la scienza e la dimostrazione logica nell'analisi del rapporto con la facoltà di sentire. Ma è certamente vero — ecco il profilo non-positivistico di Lévy-Bruhl — che nessuna analisi scientifica (biologia, meccanica, fisica, solo per indicarne alcune) va scevra da presupposti filosofici, come l'intera storia della scienza mostra inequivocabilmente, e come ne è consapevole Lévy-Bruhl filosofo della scienza.

Sul rapporto tra filosofia e scienza, con riguardo alla problematica metafisica, Lévy-Bruhl si esprime con decisione ne *Le libre arbitre. Étude philosophique* [I.B]. La Chimisso scrive — definendo peraltro Lévy-Bruhl « storico della filosofia *non-mainstream* » ⁽⁵³⁾ per via del suo impegno nel leggere i sistemi filosofici (Comte, Jacobi) non isolati rispetto all'ambiente economico, religioso, politico che li circondava: « Lévy-Bruhl viene gene-

⁽⁵²⁾ IR, p. 217-18.

⁽⁵³⁾ CHIMISSO, *Writing the History of the Mind*, 2008 [II.B.2], p. 63.

ralmente escluso dalla storia della filosofia della scienza, e ciò non sorprende visto che non si occupò di scienze. Oggi è ricordato in qualità di autore di volumi su società tradizionali descritte attraverso rapporti etnologici, nonché come fondatore dell'Institut d'ethnologie dell'Université de Paris, ma ben più raramente come storico della filosofia, nonostante la sua cattedra di Storia della filosofia moderna e le sue pubblicazioni in questo settore della filosofia. Tuttavia, la sua teoria della mentalità primitiva venne ampiamente discussa ed impiegata da storici e filosofi della scienza, e le sue problematiche erano intimamente connesse alle loro » (54). È già studiato l'influsso di Lévy-Bruhl su Koyré storico del pensiero scientifico: *retro*, p. 44-45, 77, nonché Chimisso (55). Si veda pure *retro*, p. 73-74, per il legame con la Metzger ed Émile Meyerson. Anche Fernandes ha grandemente sottolineato (*retro*, p. 112 ss.) il contributo di Lévy-Bruhl alle scienze, e non solo a quelle sociali — Per una riflessione sul rapporto tra filosofia e scienza in Spinoza, Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, 1979 [II.D.2].

4. *Credenze*

Nel testo ultimo letto l'immaginazione emerge, con tutta evidenza, nel richiamo alle « croyances », le credenze, nell'oscurità anche inconscia che caratterizza i prodotti della mente diversi dalle nozioni comuni dell'intelletto, razionali, « chiare e distinte ».

Quello del richiamo alle « credenze » — o alla « fede », come si può anche dire, e « fede » in un senso tutto laico ed etimologico (dal lat. FIDES, rad. FID o FEID = gr. PEITH-O, « persuado, mi fido, mi avvinto », ambedue dal sscr. BANDH=BAD, BID, FID, « legare », da qui « mantenere le promesse, adempiere gli obblighi, credere »), dunque non riconducibile immediatamente a definiti contenuti teologico-rivelativi, storicamente collocabili, pur con essi intrecciati — ritorna spesso nell'opera lévy-bruhliana, forse anche per via dell'influsso che su di lui poté esercitare Fustel de Coulanges, suo docente all'ENS ed autore di un famoso studio sulla città antica.

Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, 1864 [II.D.12], opera nella quale è evidenziato il ruolo svolto dalle « croyances » o religioni nell'evoluzione politica e sociale in Grecia e a Roma. Fustel era anche critico a riguardo del tema della distinzione in razze, delle quali relativizzava l'importanza nello studio delle istituzioni e della loro trasformazione storica. Sul possibile

(54) Ivi, p. 3.

(55) Ivi, p. 130 e nota, 135-137.

influsso su Lévy-Bruhl, si veda Mancini ⁽⁵⁶⁾. Circa l'influsso di Fustel sulla sociologia francese in generale, si veda Finley ⁽⁵⁷⁾.

Anzi, si può dire che quello della « croyance » sia uno dei lemmi centrali nel metodo che sostiene la ricerca del filosofo etnologo in tutte le fasi della propria carriera intellettuale.

Lévy-Bruhl dedica un breve ed intenso saggio a *La religion de Renan*, 1923 [I.B], nonché uno all'« ideale di giustizia sociale vissuto come articolo di fede » in Jaurès (*Les idées sociales et religieuses de Jean Jaurès*, 1916 [I.B]); poi un intero volume alla filosofia del sentimento di Jacobi, la sua « dottrina mistica della credenza » ⁽⁵⁸⁾. Peraltro, egli non esitava a sottoscrivere l'affermazione di Spencer circa la « “fede incrollabile” — si noti la parola *fede*, molto giusta [*qui est très juste*] — nelle necessità di relazione » offerta dalla logica e dalle matematiche ⁽⁵⁹⁾. Così Lévy-Bruhl si esprimeva ancora nel 1936, come già si è letto: « Mi sembra che [...] noi dovremmo fare una sorta di esame di coscienza e domandarci se, sotto l'influenza di un certo numero di cause che sarebbe troppo lungo indagare qui, la società attuale non abbia subito una specie di depressione, una sorta di *perdita di fede* nel valore e nella dignità dell'intelligenza. Noi le renderemmo un gran servizio se riuscissimo a convincerla che *bisogna attaccarsi a questa fede*, e che forse la salvezza della nostra civiltà dipende da essa » ⁽⁶⁰⁾. Per ulteriori ricorrenze del lemma « fede » nei suoi scritti, si veda *retro*, p. 137, e *infra*, p. 154 (intreccio fra immaginazione e ragione), 241-242 (fede nella legge morale). Sul tema del « credere » in Lévy-Bruhl, si veda Needham ⁽⁶¹⁾, Goldman ⁽⁶²⁾ — Per una lettura non-religiosa del lemma « fede » nella filosofia del Novecento, si veda Derrida, *Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, 1995 [II.D.6]

Del resto, Lévy-Bruhl ha scritto — in pura prospettiva « espressionista » ⁽⁶³⁾ spinoziana — che

⁽⁵⁶⁾ MANCINI, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, 1989 [II.C], p. 63-77.

⁽⁵⁷⁾ FINLEY, *The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond*, 1977 [II.D.7 *sub* Fustel de Coulanges], p. 312.

⁽⁵⁸⁾ PJ, p. 83, si veda l'intero cap. IV, *La science et la métaphysique*.

⁽⁵⁹⁾ *La sociologie de Herbert Spencer*, 1884 [I.B], p. 650.

⁽⁶⁰⁾ *L'ésprit européen*, 1936 [I.B], trad. *infra*, p. 565-566, sono mie le sottolineature.

⁽⁶¹⁾ NEEDHAM, *Belief, Language, and Experience*, 1972 [II.C], trad. p. 157-173 e passim.

⁽⁶²⁾ MG, p. 289-294, 347-356.

⁽⁶³⁾ Cfr. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968 [II.D.6] per il rilievo dell'idea di espressione nella filosofia di Spinoza (e Leibniz). Cfr. anche CICCARELLI, *Immanenza*, 2008 [II.D.6 *sub* Deleuze], p. 59 ss.

« L'azione [*con i suoi principi*] scaturisce da una fonte più profonda delle idee, viene quasi sempre da un fondo di credenze, di sentimenti e di abitudini che scappano anche alla coscienza e che, molto meglio delle nostre concezioni ragionate, sono *espressione* della nostra natura » (64).

E aggiunge altrove che tale dimensione di legame della conoscenza con la « nostra natura » vale anche nel campo metafisico, laddove si tende a dare valore assoluto al principio di causalità, al tempo, allo spazio: « Noi non abbiamo altra garanzia che la nostra tendenza istintiva ad attribuire a queste intuizioni e a quel concetto un valore assoluto. Tuttavia, più la riflessione avanza e più mostra che quella tendenza c'inganna. Essa mostra che l'essere umano non potrebbe uscire da se stesso, e che il suo assoluto è un assoluto umano. Ci sono delle condizioni alle quali tutta la conoscenza è sottomessa apriori, e che sono *espressione* della nostra stessa natura » (65).

Va notato come Goldman segnalasse, nel 1994, il fatto che vi fosse « qualcosa in comune a tutti i lavori filosofici di Lévy-Bruhl, [vale a dire che] gli autori e problemi analizzati [fossero], in una forma o in un'altra, in relazione con la questione della razionalità. E ancor prima, tutti paiono essere alle prese con l'apparente impossibilità ad eliminare in forma assoluta l'irrazionale. Ciò è vero tanto per gli intellettualisti, per quanto molto differenti, come Kant [...] o Comte [...], quanto per i filosofi, come Jacobi, che opporranno le certezze del sentimento agli eterni dubbi della ragione. Questione delicata per un intellettualista convinto: perché una così grande difficoltà ad oltrepassare l'irrazionale? » (66).

Sicché con quelle credenze l'essere umano non può non convivere, e ne sia esempio la già menzionata risposta alla domanda che nel 1907 Lévy-Bruhl forniva sulla « questione religiosa » (*infra*, p. 480-482 ss.).

In essa — come fra poche righe si leggerà — va sottolineato innanzitutto, con tre anni di anticipo sulla comparsa del volume dedicato all'analisi delle funzioni mentali nelle società primitive, l'impiego del lemma « mentalità » a proposito della civilizzazione

(64) IR, p. 176, la sottolineatura è mia.

(65) Ivi, p. 227, la sottolineatura è mia. Si veda il ritorno del concetto di « espressione » nel testo citato in epigrafe a questo capitolo e tratto da FM, trad. p. 62.

(66) MG, p. 9.

moderna, non riservando dunque il lemma unicamente allo studio di quelle « altre » società: anche la società moderna, su un piano di uguaglianza costitutiva con le società antiche, « inferiori » o « selvagge », è strutturata psicologicamente tramite « rappresentazioni collettive », come si può dire utilizzando il concetto che apparirà in apertura dell'altra opera.

Circa l'uso in chiave sociologica del lemma « inferiore », *retro*, p. 29-30. Si legge ne *Les fonctions mentales*, con accostamento di quel lemma alla questione della costituzione mentale delle società primitive: « Non sforziamoci più, dunque, di spiegare i legami fra le rappresentazioni ricorrendo sia alla debolezza di spirito dei primitivi, sia alla associazione di idee, sia all'uso ingenuo del principio di causalità, sia al sofisma *post hoc, ergo propter hoc*; in breve, di voler ricondurre la loro attività mentale ad una forma *inferiore* alla nostra. Consideriamo piuttosto questi legami in se stessi e cerchiamo se essi non dipendano da una legge generale, fondamento comune di questi rapporti mistici, che la mentalità primitiva tanto spesso coglie [*appréhende*] tra gli esseri e gli oggetti. Ora, esiste un elemento che non manca mai in questi rapporti. Sotto forme e gradi diversi, tutti implicano una "partecipazione" tra gli esseri e gli oggetti legati in una rappresentazione collettiva. È per questo che in mancanza di un termine migliore, io chiamerò legge di partecipazione il principio proprio della mentalità "primitiva" che è alla base dei legami e dei prelegami di queste rappresentazioni » (67).

Come adesso si vedrà, l'impiego del lemma « mentalità » nella risposta su *La question religieuse* avviene in tema di società moderna, mentre cioè Lévy-Bruhl sta tematizzando il rapporto con la metafisica cristiana nei filosofi del XVIII secolo europeo ed oltre. In tale analisi si manifesta l'altra particolarità degna di sottolineatura del testo, vale a dire la rilevanza metodologica — si può anche dire, epistemologica — dell'impostazione in termini di intreccio, di immanenza, nel rapporto fra filosofia e storia, e dunque fra proposizioni teoriche o nozioni comuni (la forza delle idee e dei sentimenti, qui le idee religiose) ed analisi empiriche o scientifiche (la vita e la sopravvivenza storica di quelle idee).

Spinozianamente, il lavoro dell'intelligenza altro non concerne che la relazione fra immaginazione — credenze, mentalità, psicolo-

(67) FM, trad. p. 103-104, la sottolineatura è mia. Si noti che il verbo francese *appréhender* può essere tradotto anche con « temere, paventare ».

gia, che anche Spinoza già studiava nel *Tractatus Theologico-Politicus*, e nelle parti dell'*Ethica* successive alla prima (in particolare dalla terza in poi) dedicate all'analisi dei sentimenti o affetti — e ragione o idee « adeguate », come si esprimerebbe sempre Spinoza, dunque definizioni o « idee chiare e distinte ».

Si legge dunque in quella risposta, offerta da Lévy-Bruhl alla riflessione su « la questione religiosa »:

« L'effetto di credenze che sono penetrate profondamente nella mentalità e nella vita morale di una civilizzazione persiste ben oltre l'epoca in cui queste credenze sono oramai quasi scomparse. Degli spiriti che smettono di esser cristiani possono rimanere cristianizzati ancora per lunghi secoli. La maggior parte dei "filosofi" del XVIII secolo, avversari dichiarati della metafisica cristiana, non volevano più sentir parlare della Provvidenza che regge il mondo, conducendolo ai fini voluti da Dio nella sua sapienza. Ma quegli stessi filosofi si compiacevano all'idea d'una natura buona e preveggenze, attenta ai bisogni degli esseri viventi ed in particolare a quelli dell'essere umano: questa natura non era forse una Provvidenza laicizzata? Con meno ingenuità, anche la speculazione filosofica successiva è segnata dalla stessa influenza. Dopo la scuola di Alessandria, dopo che la metafisica religiosa che se n'è ispirata ha dominato in Europa per più di mille anni, forse nessuno ha più guardato il mondo con gli occhi trasparenti di un filosofo greco. La nostra visione della realtà rimane sempre tinta di misticismo » (68).

Di quell'intreccio fra « fede » — cioè immaginazione — e scienza sia d'esempio, ancora, la recensione che Lévy-Bruhl aveva fatto già nel 1896 al volume dal titolo *Que sais-je? Examen de conscience* di Sully Prudhomme (69).

Nella recensione, Lévy-Bruhl sottolinea vari aspetti della riflessione filosofica del poeta filosofo — e nel 1900 egli tornerà, derri-dianamente *ante litteram*, ad interrogare la letteratura a proposito della filosofia in Flaubert (70) —, aspetti nei quali, con tutta evidenza, si sente che si riconosce egli stesso.

Ecco il testo semi-completo della recensione, che si traduce qui

(68) *La question religieuse*, 1907 [I.E.1], trad. *infra*, p. 481.

(69) Sully-Prudhomme fu un poeta francese grandemente appassionato anche di filosofia e scienza, il quale nel 1901 fu il primo autore in assoluto nella storia del premio Nobel ad essere insignito di quel riconoscimento per meriti letterari.

(70) *Flaubert philosophe*, 1900 [I.B].

nei suoi punti salienti ma per intero nella sua sostanza, soprattutto a motivo della splendida sintesi in essa depositata dei principali temi filosofici del pensiero di Lévy-Bruhl medesimo.

« Nel volume troviamo innanzitutto l'abbozzo di una teoria della conoscenza, nonché uno sforzo per fissare quei limiti che lo spirito umano non potrà superare. Tuttavia i sistemi metafisici non vengono semplicemente rifiutati. [...] Se da un lato Sully Prudhomme critica tutti i sistemi metafisici, certamente non lo fa per rifiutare l'esigenza che essi manifestano, dunque l'esistenza di una realtà eterna, distinta dal mondo "accidentale" e dalla coscienza individuale. [...] Il suo agnosticismo non è assoluto. O, per meglio dire, la rinuncia a "conoscere" l'essere non implica secondo lui (non meno che secondo Kant) un abbandono totale della metafisica, quale ne sia la forma. La prova sta nel fatto che, nella seconda parte della propria opera, Sully Prudhomme può offrirsi, in nome della morale e dell'estetica, quegli oggetti metafisici che la sua ragione non ha attinto altrimenti. Senza dubbio, essi non divengono per questo fatto oggetto di scienza, e nemmeno di conoscenza; ma in quanto oggetti di credenza, non hanno forse essi una realtà abbastanza sufficiente? Infatti noi non sappiamo, come spiega ingegnosamente William James ⁽⁷¹⁾, che credenza e realtà sono espressioni solidali l'una con l'altra? e che se la realtà di un oggetto genera in noi una credenza, le cose d'altra parte sono reali per noi nella misura in cui vi crediamo? Tutto ciò è vero per il mondo fisico, ma non meno per l'ordine morale. Così pure, affinché ci si possa attaccare ad una dottrina filosofica non suscettibile di dimostrazione come la geometria, non basta che essa ci convinca, bisogna anche che ci sia gradita. Vi entra un elemento di adesione volontaria, e da esso dipende tutto il resto. Questa scelta si fa nel fondo più intimo dell'anima. [...] Ma se ciascuna coscienza mette così necessariamente del proprio nelle convinzioni che essa si forma, la sua scelta deve nondimeno esercitarsi tra soluzioni determinate in anticipo. Non c'è che un numero limitato di maniere per rispondere, o anche per non rispondere, ai problemi che compongono la metafisica. L'originalità di ogni spirito si ritrova nell'accento che esso vi mette, nella sfumatura del proprio pensiero e dei propri sentimenti. Ecco che la filosofia di Sully Prudhomme, molto personale, si ravvicina nondimeno a grandi tratti alle dottrine che, professando l'agnosticismo, non vogliono abbandonare nulla della grandezza morale dell'umanità; dottrine che avrebbero il timore di compromettere la

⁽⁷¹⁾ Va notato questo riferimento a William James per un Lévy-Bruhl che anni dopo recensirà il volume di Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1921 [I.E.4]. In ambito pragmatista nord-americano, Peirce è stato nel 1904 a propria volta recensore del volume di Lévy-Bruhl su Comte, cfr. in [II.D.5] — Sull'intreccio con Spinoza per il pragmatismo americano, in special modo per Peirce, cfr. i testi della Sh. Dea in [II.D.5 *sub* Peirce].

morale se la facessero riposare sul fondamento pericolante di una metafisica. Perché fare, di una scienza che ci scappa, la condizione della nostra attività morale, quando la coscienza parla forte e chiara? Questi termini non sono molto diversi da quelli nei quali Kant poneva il problema capitale della filosofia moderna: limitare le pretese della ragione che conosce, ed assicurare i diritti della ragione che obbliga. E la “dignità umana”, della quale Sully Prudhomme parla in termini così eloquenti, non è poi così lontana dalla “umanità in sé” di Kant. Ma se Sully Prudhomme confessa che la ragione non offre una soluzione soddisfacente ai problemi metafisici, non per questo egli si dichiara “antintellettualista”. Egli a tal proposito non fa il processo alla scienza, la quale non può eppure... Tiene invece in grande stima la dignità e la bellezza della scienza. Conosce, per averla provata, la soddisfazione incomparabile che offre allo spirito la dimostrazione scientifica. Parla delle scienze da essere umano che le ha praticate e ne segue lo sviluppo con interesse appassionato. A volte anche una formula che colpisce fa vedere che, ai suoi occhi, la scienza positiva, pur relativa ed imperfetta, conserva un valore che la metafisica non ha mai posseduto. “La metafisica, dice, comincia là dove la chiarezza finisce”. Parola di scienziato, quasi di positivista. Per un filosofo come Platone o come Spinoza, al contrario, è con la metafisica che inizia la chiarezza. E Lachelier non ci dice, ancor oggi, che la metafisica è “la luce alla sua fonte”? Tuttavia, se Sully Prudhomme ha un sentimento così vivo della scienza nello sviluppo del pensiero moderno, egli ha anche l’idea netta dei limiti nei quali questa scienza è di necessità racchiusa. Quando sarà infinitamente più vicina alla sua perfezione rispetto a quanto vediamo al presente, essa non farà altro che ordinare le apparenze in mezzo alle quali ci muoviamo e, poiché la nostra struttura fisica e mentale ci interdice per sempre di uscire da queste apparenze, sulla realtà stessa dell’essere noi non ne sapremo più di quanto ne sappiamo oggi. Poiché questa realtà non è conoscibile da parte di uno spirito quale il nostro. Essa forse non lo è per alcuno spirito che noi possiamo concepire. [...] La scienza non ha niente da dire su questa realtà ultima che la mia ragione si ostina a raggiungere. Posso dunque rappresentarmela, se voglio, in accordo con ciò che esigono le mie convinzioni morali e le mie aspirazioni estetiche. Posso credere alla bellezza, al progresso, alla giustizia e, credendo, contribuirò forse a realizzarle. Sembra che l’esame di coscienza di Sully Prudhomme conduca così, senz’alcun pessimismo ma pur senza illusione, ad una rassegnazione chiaroveggente e virile. Egli rifiuta ugualmente, quali ne siano le provenienze, quelle soluzioni troppo comode che lo dispenserebbero dallo sforzo. Cosa di più semplice che accettare la verità bell’è fatta insegnata da una tradizione sacra? Tutto ciò è vero, ma la fede non si comanda; credere per partito preso, o assumere a sangue freddo un atteggiamento mistico, non si addice ad un’anima davvero sincera. Cosa di più comodo, d’altra parte, che negare tutto quel che non può essere dimostrato? Ciò andrebbe bene se noi non fossimo resi edotti dalla storia dello spirito umano, e da un’esperienza che si ripete in

ciascuno spirito, che noi non siamo naturalmente posizionati nel punto di vista dal quale l'essere si percepisce nella sua essenza. La saggezza non consisterebbe, allora, nel rassegnarci ad ignorare l'inconoscibile, nel lavorare a quella scienza che ci è accessibile, e nel dirigerci tramite la coscienza morale che sicuramente non c'inganna? Non troviamo forse nell'azione e nell'arte le "espressioni" simboliche di questa realtà che si sottrae ai nostri sforzi logici? » (72).

Si potrebbero moltiplicare gli esempi, nelle opere di Lévy-Bruhl, di metamorfosi linguistiche che esprimono per differenti epoche storiche la condizione morale, e dunque i sentimenti, che l'umano esperisce attraverso le proprie credenze, le proprie mentalità. L'esempio eminente è quello della « rappresentazione collettiva » ne *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* ed opere collegate, quale spazio psichico della « mentalità primitiva » in quanto meno preoccupata della centralità della logica (il « prelogico ») nell'intreccio dell'esperienza.

Ma ancora: la teoria aristotelica dell'amicizia, che è analisi di un sentimento costitutivo della cultura classica.

Di questo aspetto della mentalità greca si veda l'analisi in *Introduction à Aristote, Morale à Nicomaque (cap. VIII)* (73): l'amicizia per Aristotele e per la cultura greca classica non è solo, come per noi oggi, il sentimento che lega due anime in modo esclusivo ed appassionato (Patroclo ed Achille, Pilade ed Oreste nell'antichità), ma vi rientra anche l'affetto filiale, quello paterno, il coniugale, nonché l'amore dei sudditi per il re. Si tratta di benevolenza, necessariamente reciproca, nonché conosciuta da coloro che si sentono amici: « sono amici coloro che si vogliono reciprocamente del bene, e lo sanno ». Più nel dettaglio, *infra*, p. 258-261.

E poi le dottrine degli Stoici, in particolare quella teologico-morale di Seneca e quella giuridica di Cicerone, poste entrambe — in un caso fin dal titolo — all'interno dello spazio del « sentire », della virtù.

(72) Recensione a SULLY PRUDHOMME, *Que sais-je? Examen de conscience*, 1896 [I.D.2], p. 647-650. Sull'« ignoranza » *infra*, p. 200. Si sarà notato il riferimento alle « "espressioni" simboliche », che conforta nell'indagine sul possibile rapporto della filosofia lévy-bruhliana con la visione di Cassirer (cfr. *retro*, p. 145 e *infra*, p. 233).

(73) IA, spec. p. 12-13, 15, 44-45.

Al primo sono dedicate le pagine di *Cosa credeva Seneca di Dio* (74), analisi della filosofia di Seneca sotto il profilo del rapporto col divino in prospettiva essenzialmente etica e di teologia morale (75), condotta con accuratezza a partire da un'analisi linguistica concernente il significato delle espressioni « Dio » e « dei » (76) sia nei suoi testi, sia in rapporto alla tradizione stoica alla quale egli si ricollegava. Analisi che affronta poi il tema dell'esistenza degli dei e della provvidenza (77), il culto e la superstizione (78), per concludere sul confronto con altri stoici del I-II secolo, Epitteto e Marco Antonino (79) — Al secondo è dedicato un testo di accompagnamento all'edizione critica del *De Legibus* (80), il quale contiene pagine nelle quali Lévy-Bruhl espone la teoria stoica nella declinazione ciceroniana, fondata sull'idea di armonia e di legge, sul legame fra scienza e virtù (abitudine, disposizione d'animo, facoltà, sentimento, coscienza o consapevolezza), sulla virtù quale conoscenza della necessità di conformare le azioni alla sapienza che governa l'universo: « la giustizia non può separarsi dalla virtù che è la conoscenza o, se si preferisce, la coscienza dell'ordine sovrano che regge il mondo » (81).

Ancora, « il sentimento della comune nazionalità » ne *L'Allemagne depuis Leibniz* (82), come analisi della costituzione culturale del sentimento di partecipazione alla nazione tedesca. Come afferma Goldman, citando dal volume di Lévy-Bruhl: « Lungo tutto il libro (83) ritorna uno stesso tema: “il sentimento ha una logica propria, logica profonda e complessa, sconcertante come la vita ma più rigorosa e più vera, nelle sue apparenti contraddizioni, della logica del razioncinio nella sua astratta infallibilità”. [...] Furono giustamente alcuni pensatori tedeschi che, dopo Pascal, si dedicarono a dimostrare la forza delle passioni e dei sentimenti. Parte del movimento preromantico e tutta la “scuola romantica” insisterono

(74) QS, *infra*, p. 381 ss.

(75) Ivi, p. 384-386.

(76) Ivi, p. 387-398.

(77) Ivi, p. 399-409.

(78) Ivi, p. 410-419.

(79) Ivi, 420-428.

(80) IC, cfr. *infra*, p. 249-258 ss.

(81) IC, p. 17 ss., spec. 23-32, la citazione è tratta dalla p. 31.

(82) AL, p. 5. Si veda anche in *La crise de la métaphysique en Allemagne*, 1895 [1.B], p. 358-367.

(83) AL, p. 178-179, 366, 457, 467, 473.

su questa trascendenza e potenza delle emozioni di fronte alle “idee chiare e distinte” »⁽⁸⁴⁾.

Infine, come già si è veduto, la fede nella razionalità dell'Occidente moderno (tutte le sue epoche storiche incluse) quale « mentalità » filosofica di origine francese sotto l'egida cartesiana, definita specificamente nel volume *History of Modern Philosophy in France*, opera che si apre appunto nel nome di Descartes.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, eccone l'ultimo riassuntivo, il quale coinvolge precisamente i sistemi metafisici nel loro intreccio con la sfera della mentalità o credenza:

« Quanto ai sistemi metafisici propriamente detti, lo spirito storico conduce a considerarli come fatti dotati di una natura speciale, come documenti utili sullo stato degli spiriti e sulla natura delle credenze in una certa civilizzazione, in un certo momento »⁽⁸⁵⁾; si sa, peraltro, che « la libera speculazione metafisica [...] giunge sempre a sottoporre alla prova le basi stesse della società ed a metterne in questione le credenze più indispensabili, poiché le conseguenze di una teoria si sviluppano indipendentemente dalle intenzioni del suo autore, e possono scuotere ciò stesso che si proponevano di rafforzare »⁽⁸⁶⁾.

5. *Etica o pratica*

La prospettiva fondamentale nel filosofo etnologo Lévy-Bruhl è dunque quella della pratica (la mentalità, la credenza) intrecciata alla filosofia e alla scienza, una prospettiva espressa certamente in un senso a prima vista filosofico tradizionale di taglio aristotelico.

a. *Pratica in Aristotele*

Come si legge nel *Dizionario di filosofia* di Abbagnano:

« Aristotele diceva che “nelle scienze Pratiche l'origine del movimento è in qualche decisione di chi agisce, perché ‘Pratico’ e ‘scelto’ sono la stessa cosa” (*Met.*, VI, 1, 1025 b 22). Le scienze Pratiche erano per Aristotele la politica, l'economia, la retorica e la scienza militare; e della politica è parte

⁽⁸⁴⁾ MG, p. 90-91.

⁽⁸⁵⁾ *La crise de la métaphysique en Allemagne*, 1895, [I.B.], p. 353.

⁽⁸⁶⁾ Ivi, p. 364.

fondamentale l'etica (*Et. Nic.*, I, 2, 1094b). Questo significato è rimasto uniforme nella tradizione filosofica »⁽⁸⁷⁾.

E questo significato è rimasto precisamente quello che permette di leggere in maniera unitaria l'intera carriera intellettuale di Lévy-Bruhl, che fu retore (in forma anche superiore nell'insegnamento secondario ed accademico), uomo politico (il legame con Jaurès e la comune battaglia nelle fila del socialismo francese novecentesco), coinvolto nella sfera militare (egli attraversa da mobilitato ed in piena attività tutta la Prima guerra mondiale), pienamente consapevole sul piano etico come provano la sua vita e il suo pensiero.

Non è dunque un caso che l'attività intellettuale di Lévy-Bruhl prenda avvio non solo con una sostanziosa introduzione ad un lavoro filologico e divulgativo sull'*Etica Nicomachea* e sul *De Legibus* ciceroniano — lavori di commento del giovanissimo Lévy-Bruhl⁽⁸⁸⁾ su fondamentali temi etici e politico-giuridici, i quali acquistano in tal modo una valenza germinale nella costruzione della prospettiva teorica personale del futuro filosofo etnologo —, ma si consolidi poi nell'elaborazione di una tesi di dottorato dedicata ai temi della responsabilità, non senza aver esordito nelle proprie pubblicazioni scientifiche con uno studio di storia del pensiero politico centrato su Henri Heine e la politica del suo tempo⁽⁸⁹⁾. Una prospettiva teorica che infine giunge a compimento, contestualmente trasformandosi — vero snodo metamorfico nella carriera intellettuale, mutamento nella sostanziale continuità —, con la celebrata analisi de *La morale et la science des mœurs* nel 1903 all'epoca dei suoi cinquant'anni.

Si è letto (*retro*, p. 149) di come Lévy-Bruhl radicasse la differenza fra scienze matematiche e filosofia esattamente nel diverso rapporto alla pratica, mancando alle dimostrazioni filosofiche sia l'universale accettazione dei postulati costruiti apriori dall'intelletto, sia il disinteressamento verso la facoltà di sentire e per riguardo alla vita pratica.

⁽⁸⁷⁾ ABB, voce *Pratico*.

⁽⁸⁸⁾ Lévy-Bruhl è ventitreenne, ed insegna da due anni nella scuola secondaria superiore in forza dell'agrégation ottenuta nel 1879.

⁽⁸⁹⁾ *Henri Heine et la politique contemporaine*, 1881 [I.B]: si tratta del suo primo articolo pubblicato, peraltro dopo il diniego alla pubblicazione di un testo su Spinoza.

Al contrario, con le dimostrazioni filosofiche

« Si tratta di prodotti sovente oscuri, sovente anche inconsci, credenze mescolate a riflessione. Esse interessano l'anima intera e decidono, a volte senza che lo si sappia, della direzione morale della vita. Lo spirito che si fonda su di esse le ha adottate, in certo modo le ha scelte » ⁽⁹⁰⁾.

Ma in più, rispetto alla prospettiva aristotelica, come si è letto sarà questo elemento della « oscurità », la natura « sovente inconscia, [...] che porta a decisioni... » senza che lo si sappia », a caratterizzare la specificità *moderna* della posizione di Lévy-Bruhl, svincolandola da una generica dinamica riguardante una sorta di anticipata « riabilitazione della filosofia pratica » aristotelica ⁽⁹¹⁾, ed invece mettendo in evidenza la dimensione dell'immanenza, dell'intreccio tra ragione ed immaginazione, « credenze mescolate a riflessioni ». Il sentire, l'immaginazione, l'esperienza, ovvero il sentimento intrecciato alla riflessione, al concetto, alla scienza: una prospettiva che incalza la stessa prospettiva kantiana.

Infatti, va sottolineato come Lévy-Bruhl — menzionando nella *Préface* al volume su *La philosophie de Jacobi* le cause della rinascita delle filosofie del sentimento e della credenza alla fine del XIX secolo e poi ancora in seguito, in contrapposizione all'Illuminismo ed alla scienza — abbia parlato proprio dello « sviluppo sempre crescente [da Kant in poi] delle teorie della conoscenza », uno sviluppo che trascinava con sé l'idea della relatività della conoscenza umana ⁽⁹²⁾ ed apriva di conseguenza — anche grazie ad una interpretazione parziale di quella relatività, vista soprattutto come opposizione fra una conoscenza relativa ed una assoluta, da noi solo supposta ma inafferrabile con concetti — ad una negazione del « bisogno metafisico » ⁽⁹³⁾, negazione che sfociava sia su forme di agnosticismo, sia appunto su « dottrine di compensazione » ⁽⁹⁴⁾

⁽⁹⁰⁾ IR, p. 218.

⁽⁹¹⁾ Riabilitazione che effettivamente si darà in seguito, in campo filosofico, tramite il dibattito articolatosi in area tedesca a partire dagli anni Sessanta del Novecento, cfr. ABB, p. 932, voce « Riabilitazione/rinascita della filosofia pratica ».

⁽⁹²⁾ *Préface*, cfr. *infra*, p. 449-450.

⁽⁹³⁾ Ivi, p. 457, posizione che non era certamente di Kant.

⁽⁹⁴⁾ Ivi, p. 458.

quali le filosofie della credenza e del sentimento basate esclusivamente su fondamenti intuitivi, le quali si installavano in dispregio della dimensione conoscitiva e scientifica.

Né c'è bisogno di sottolineare come si stia parlando di filosofie fra le quali, certamente, *non* va inserita la sua propria, non trattandosi nel caso di Lévy-Bruhl di una filosofia « anti-intellettualistica », che cercasse dunque di affermarsi in alternativa alla dimensione della scienza.

Che, dunque, si tratti di inclinazioni naturali in cerca di espressione o, al contrario, di bisogni repressi che trovano vie alternative per realizzarsi, in entrambi i casi il filosofo si trova invece a dover fare i conti con la dimensione spontanea (naturalmente lasciata svilupparsi, ovvero divincolantesi sotto troppe negazioni) della facoltà di sentire la quale, necessariamente, stabilisce un rapporto con la dimensione dell'infinito e con la sfera tradizionalmente consegnata ad una scienza della metafisica, come appunto fu il caso da un lato in Jacobi, dall'altro — opposto, rispetto a Jacobi — in Lévy-Bruhl.

Sentire ed infinito: il sentire come movimento, *e-mozione* (la *e* come rafforzativo + lat. *movere*, da rad. MAV-, MIV-=MAU-, MO-, « porre in moto »), dunque processo, trasformazione, cambiamento.

Richiamando esplicitamente Kant, sempre nella *Préface* Lévy-Bruhl afferma infatti che

« L'idea di una realtà per sempre inaccessibile al pensiero è dunque equivoca. Per lo spirito è un mezzo per crearsi da se stesso delle illusioni. È una maniera di accontentare un bisogno metafisico dandosi l'aria di rinunciarvi. L'agnosticismo, se fosse definitivo, equivarrebbe a un rifiuto opposto alle nostre curiosità sull'aldilà. Ma la metafisica “come tendenza naturale”, diceva Kant, è indistruttibile. Non dipende dall'essere umano il porre o non porre queste domande: esse si impongono a lui. Come il linguaggio, la religione, l'arte, esse sono una delle manifestazioni universali, immediate ed io direi volentieri irrimediabili della ragione umana. Ecco perché l'agnosticismo sarà sempre un'illusione o un inganno. Quando una teoria della conoscenza avrà dichiarato inaccessibile l'assoluto, messo le cose in sé fuori dalla nostra portata, proscritto la metafisica come chimerica, ebbene, l'istinto si lascerà forse frustrare per così poco? Esso troverà il modo di soddisfarsi nel rifiuto stesso che gli si oppone. S'impadronirà di questo inconoscibile di cui gli si concede l'esistenza e vi troverà tutto ciò di

cui ha bisogno. Non si vedono delle persone che fanno dell'agnosticismo una religione, e dell'inconoscibile l'oggetto d'un culto? »⁽⁹⁵⁾

Non è dunque un caso che Lévy-Bruhl abbia costruito pezzo a pezzo la propria opera ed il proprio itinerario intellettuale indagando sui luoghi classici — tradizionali (l'etica aristotelica, le speculazioni di Plotino, la filosofia stoica) e poi a lui contemporanei (la responsabilità, la morale) — nei quali si è manifestata, in Occidente, una forma di consapevolezza circa il problema di tenere assieme la dimensione del sentire con quella del conoscere, la scienza e la credenza. Appunto, la sfera della pratica. E basta leggere la già più volte citata risposta alla domanda su *La question religieuse* per averne una conferma diretta, esplicita, profetica anche, se solo si pensa all'oggi della storia mondiale, nel bene e nel male.

Indagini all'apparenza « classiche » per uno storico del pensiero filosofico, ma che invero — oltre a essergli valse ogni sorta di critica possibile quando esse hanno toccato il presente di quel rapporto⁽⁹⁶⁾ — sono servite per far « oscuramente » germinare l'esigenza del balzo intellettuale in direzione della « mentalità primitiva », dunque a spingere Lévy-Bruhl ad inventarsi di sana pianta una nuova sfera d'indagine, peraltro trasferendo dal piano morale — praticato da lui fino a quel punto della propria carriera intellettuale — a quello logico il proprio campo d'intervento.

b. *Etica in Spinoza*

Ma prima di procedere ulteriormente, si faccia un passaggio attraverso l'*Ethica* di Spinoza riletta anche dal punto di vista del sentire, del sentimento. Non è facile trovare letture di quell'opera sotto questa prospettiva, e farlo qui permetterà di meglio comprendere il senso complessivo dell'impresa lévy-bruhliana. In merito si devono evidenziare tre aspetti.

1. Per prima cosa va sottolineato come l'*Ethica*, per esser compresa, richieda un lettore o una lettrice che assuma il punto di vista dell'eterno, vale a dire che *senta* la vita che sta vivendo, che

⁽⁹⁵⁾ Ivi, p. 457.

⁽⁹⁶⁾ Si veda tutta la *Préface* alla terza edizione di MM, in particolare le pp. I-XIX.

dunque sia capace di porsi in una dimensione non necessariamente correlata al trascorrere del tempo: la sensibilità è intemporale, non necessita di relazionarsi ad un « prima » e ad un « dopo » per essere esperita, per esser vissuta, pur accadendo all'interno della dimensione che si struttura attraverso quel « prima » e quel « dopo ».

Lévy-Bruhl, nel recensire [si veda in I.D.2] l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* di Bergson [II.C], concorda col filosofo sulla possibilità — negata da Kant, ammessa da Schelling — di percepire « la penetrazione reciproca e l'organizzazione degli stati di coscienza, la qualità pura, l'eterogeneità perfetta, in una parola l'assoluto », che Bergson trova nei dati immediati della coscienza. « È sufficiente, per riuscirvi, rientrare in sé, purgare la coscienza da ogni idea di spazio e sentirsi vivere. Si percepisce allora la successione senza distinzione, la durata vera, che è la vita stessa dello spirito. [...] La coscienza raggiunge dunque l'assoluto »⁽⁹⁷⁾. Lévy-Bruhl nondimeno ricollega questa dottrina, e quella di Schelling, a Kant stesso — Sul rapporto tra Lévy-Bruhl e Bergson, nati lo stesso anno e condiscipoli all'École normale supérieure, si vedano le lettere di Bergson a Lévy-Bruhl in [I.F.2]; e in [II.C *sub* Bergson]: Soulez, *Commentaire de la correspondance Bergson/Lévy-Bruhl*, 1989; Delitz, *L'impact de Bergson sur la sociologie et l'ethnologie françaises*, 2012; infine Keck, *Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille*, 2003 [II.A] e nella monografia⁽⁹⁸⁾; ancora, Deprez⁽⁹⁹⁾.

Non è neppure possibile spiegare — e dunque usar parole per far conoscere — cosa significhi sentire, cosa sia sentimento. L'umano si compone d'una dimensione di razionalità ed una di sensibilità, e le due dimensioni si danno contemporaneamente, intrecciate, l'una indipendentemente dalle parole — la sensibilità, come peraltro accade nell'animale; nel caso dell'umano quella dimensione è però *anche* esprimibile tramite parole —; l'altra riferita al tempo ed articolata in senso argomentativo tramite il linguaggio.

Il sentire è dunque essenzialmente intemporale, senza fine, infinito, l'andar indefinito, eterno. Indicazioni in tal senso provengono anche dall'etimologia: *aeternus* è contrazione da *aeviternus* e dunque c'è riferimento all'*aevum*, all'"età", alla "durata infinita" dal

⁽⁹⁷⁾ Recensione a Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1890 [I.D.2], p. 530.

⁽⁹⁸⁾ FK, p. 170-186.

⁽⁹⁹⁾ SD, p. 171 nota 56.

gr. *aion*=sscr. *aivas*, “andata”, “viaggio” (da congiungersi con la radice *i=a*, “andare”). O ancora, usando le parole di Spinoza stesso quando *definisce* quel sentire che egli da sempre *esperisce*, cioè quell’eterno o essenza che anche noi tutti sentiamo esistendo, ovvero facendo esperienza, ovvero ancora credendo:

« Per eternità intendo la stessa esistenza, in quanto si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna. *Spiegazione*. Infatti tale esistenza viene concepita, come eterna verità, quale essenza della cosa, e perciò non si può spiegare con la durata o con il tempo, anche se la durata è concepita mancare di principio e di fine »⁽¹⁰⁰⁾.

L’essenza è nome che esprime il sentimento dell’eterno, della vita che scorre, dell’*evo* senza fine.

2. Per seconda cosa, va aggiunto che anche sul piano formale — il piano delle forme, dunque il piano linguistico —, l’*Ethica* s’apre con un lemma che, nella sua forma appunto di strumento linguistico, serve ad esprimere un sentimento: il lemma è *Deus*, e dà titolo anche alla Parte Prima, *De Deo*. In quella pagina iniziale, Spinoza mette infatti in relazione la dimensione del sentire, che il lettore porta in sé attraverso la propria esperienza o storia personale (l’educazione religiosa ricevuta, l’appartenenza ad una comunità, la presa di distanza da un corpus dottrinario, ecc.), con quella del ragionare o spiegare, facendo in tal modo dialogare le due dimensioni.

Quel che il sentimento esprime con il lemma « Dio » nella coscienza del lettore — c’è tutto il *Tractatus Theologico-Politicus* a disposizione per chi volesse conoscere i profili scritturistici ed esegetici, storici e teologici, che il lemma storicamente implica per l’uomo Spinoza nel XVII secolo — viene relazionato, in quella pagina, pur nella differenza, con concetti che quel sentimento esprimono in termini filosofici, razionali: « causa di sé », « sostanza », « attributo », « modo ».

È peraltro noto come Spinoza abbia interrotto la stesura dell’*Ethica* — quand’essa era già arrivata, peraltro, ad un avanzato stadio di redazione, per poi esser pubblicata dai suoi amici solo al momento della morte nel

⁽¹⁰⁰⁾ E I, def. 8.

1677 — per comporre il *Tractatus Theologico-Politicus*, pubblicato anonimo nel 1670. L'intreccio è anche nella durata, non solo *sub specie aeterni*.

Anche « Dio » medesimo, il lemma, compare in quella pagina, al di là del titolo: « Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, di cui ognuno esprime eterna e infinita essenza » (101).

Come si legge, Spinoza ne declina il legame con l'infinito, problematica che a lui proviene da un'importante tradizione rinascimentale che ha in Niccolò Cusano la sua fonte principale.

Sull'infinito, la scienza della natura e il nuovo concetto di verità nel XVII secolo in collegamento con la tradizione rinascimentale a partire dal Cusano, si veda Koyré, *From the closed World to the infinite Universe*, 1957 [II.C]. Su Spinoza all'interno di quello sviluppo, Cassirer (102). Si veda a firma di uno spinoziano *sui generis*, Maurice Blondel, il riferimento alla presenza in Lévy-Bruhl dell'idea che « la nostra vita e la nostra azione, il nostro pensiero più personale e più civilizzato, comunichino con tutta quanta la natura, [...] consistano (nel senso più concreto, più realista, più positivo della parola) in una "partecipazione" che va all'infinito e supera tutte le nostre idee chiare, l'intera nostra logica formale » (103) — Sul tema della « partecipazione » in Cusano si veda Cassirer (104). In generale sul *complicare-explicare* fra Cusano e Spinoza, si veda Deleuze (105), non mancando di osservare come Deleuze si richiami direttamente a Koyré in due punti del volume (106) nel definire la categoria dell'espressione come fondamentale per il pensiero rinascimentale, posizione che ne fa una filosofia moderna. Approfondimenti sul legame di Deleuze — via Spinoza — col Cusano in tema d'infinito in Heffesse, *Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano*, 2016 [II.D.6 sub Deleuze], dove si legge: « La terminologia cusana è grandemente presente nel cap. V di *Différence et répétition* (1968), intitolato *Synthèse asymétrique du sensible*, nel quale Deleuze espone la sua teoria della sensibilità, centrando sulla nozione di intensità per pensare i processi di

(101) Ivi, def. 6.

(102) CASSIRER, *Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte*, 1932 [II.C], trad. p. 287-291.

(103) *Infra*, p. 596.

(104) CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927 [II.C], trad. p. 37-44, spec. 42-44.

(105) DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1985² [II.D.6], spec. p. 158-160, 163 e nota.

(106) Ivi, p. 12, 161.

individuazione. D'altra parte, implicazione ed esplicazione contengono entrambi la piega — *pli* in francese —, immagine che Deleuze studierà in profondità nella sua opera *Le Pli. Leibniz et le Baroque* (1988) »⁽¹⁰⁷⁾. Non va trascurato il fatto biografico: Deleuze fu allievo di Maurice de Gandillac, suo direttore di tesi (nella quale viene citato⁽¹⁰⁸⁾) ed autore, già nel 1941, di un volume di traduzioni cusaniene; oggi si veda in [II.D.6 *sub* Cusano]: de Gandillac, *Nicolas de Cues* e, insieme, Flasch, *Nicolas Cusanus*.

3. Infine per terza cosa, invitando il lettore a non procedere oltre nell'analisi delle definizioni che inaugurano l'*Ethica*, va sottolineato come ciò che conti è l'aver mostrato come quella pagina esibisca, anche nella sua strutturazione, l'intreccio di sentimento e razionalità. Il Dio — d'una qualsiasi tradizione religiosa, beninteso⁽¹⁰⁹⁾ — è lì espresso nel suo intreccio con concetti quali « sostanza », « infinito », « essenza ». Queste pagine sono il *pendant* preciso del lavoro intellettuale che Spinoza fa nel *Tractatus Theologico-Politicus*, dove egli fa vedere quale sia la declinazione possibile, legittima — filosoficamente legittima — dell'uso pienamente *immaginativo* del lemma Dio.

Quell'intreccio, ad ogni modo, è essenziale per la comprensione dell'intera *Ethica* e dello stesso *Tractatus Theologico-Politicus*, dato che:

« Noi sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni. Infatti la mente non sente quelle cose, che concepisce con l'intendere, meno di quelle che ha nella memoria. Gli occhi della mente, con cui essa osserva e vede le cose, sono infatti le dimostrazioni stesse »⁽¹¹⁰⁾.

Testo nel quale Spinoza fa comprendere come il lavoro dell'immaginazione (aver qualcosa nella memoria) abbia la medesima radice in cui affonda il lavoro della ragione (le cose che si concepiscono): il sentire, l'esperienza, l'eterno, l'infinito.

⁽¹⁰⁷⁾ HEFFESSE, *Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano*, 2016 [II.D.6 *sub* Deleuze], p. 58 nota. Si veda in DELEUZE, *Différence et répétition*, 1968 [II.D.6], spec. p. 324-327.

⁽¹⁰⁸⁾ DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression* [II.D.6], spec. p. 45, 158-159.

⁽¹⁰⁹⁾ In tema cfr. DI VONA, *L'universalità di Spinoza*, 2013 [II.D.2 *sub* Spinoza].

⁽¹¹⁰⁾ E V, prop. 23, sc.

6. *Rappresentazione in metamorfosi*

Spinoza e Hume, come si è veduto, sono legittimamente reclamati da Lévy-Bruhl come i filosofi dai quali procede la propria filosofia etnologica. Come dunque valutare la pressione alla quale egli sottopone le categorie filosofiche ordinarie, quelle cioè del razionalismo classico, per esempio « rappresentazione », « categoria », « sensazione », « razionalità » ecc.?

Lévinas parla, a proposito della posizione teoretica di Lévy-Bruhl, di un « empirismo intellettualista, [posizione] che riconosce dignità superiore solo all'intelletto e che la scienza — intesa come lettura fedele dei fatti — manifesta con precisione, [scienza] alla cui giurisdizione vanno sottomessi i concetti fondamentali di ogni pensiero, metafisico o primitivo » ⁽¹¹¹⁾.

A quell'empirismo *sui generis* va connessa anche una « filosofia dell'essere [...] strutturato come Natura, correlativo di una conoscenza che è l'unico autentico accesso alla realtà. Questo intellettualismo rifiuta tuttavia la ragione come facoltà dell'apriori e come dominante l'esperienza: l'esistenza di una mentalità primitiva mette in causa la ragione legislatrice del mondo, è più antica di essa. L'unità dello spirito e del soggetto indicherebbe solo un ideale verso il quale tende la storia: non ne sarebbe in alcun modo il punto di partenza » ⁽¹¹²⁾.

Si noti di passaggio come Lévinas qui, pur tematizzando un razionalismo che si esprime in una filosofia dell'essere strutturato come Natura, non citi Spinoza: ciò dev'essere evidenziato, data la rilevanza del confronto con Spinoza nell'intera opera lévy-bruhliana, come già si è veduto ed ancor meglio si vedrà in seguito.

Questi i luoghi del (non-)rapporto di Lévinas con Spinoza, tutti in [II.B.2]: Lévinas, *Le cas Spinoza*, 1955-1956; *Avez-vous relu Baruch?*, 1966; *L'arrière-plan de Spinoza*, 1982; si veda anche Juffé, *Lévinas as (mis)reader of Spinoza*, 2007 — Peraltro, si può aggiungere che secondo Derrida una cosa analoga, in relazione a Spinoza, (non) faceva Heidegger — autore di indubbio rilievo per la filosofia dello stesso Lévinas — in un contesto argomentativo simile. Scrive infatti Derrida, in *Du droit à la philosophie*:

⁽¹¹¹⁾ Si veda in questo volume, LÉVINAS, *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, 1957 [II.B], p. 655.

⁽¹¹²⁾ Ivi, p. 655-656.

« Cosa resisterebbe all'ordine delle epoche [*si tratta della questione della rap-presentazione, il re- o ri-, il di nuovo rispetto al tempo della presenza*] e, da allora, a tutto il pensiero heideggeriano della epocalizzazione [*come posto in Der Satz vom Grund/Il principio di ragione*]? Forse, ad esempio, un'affermazione della ragione (un razionalismo, se si vuole), che, al tempo stesso (ma cos'è, allora, un tale momento?): 1. non si piegherebbe al principio di ragione nella sua forma leibniziana, ossia inseparabile da un finalismo o da un predominio assoluto della causa finale; 2. non determinerebbe la sostanza come soggetto; 3. proporrebbe una determinazione non-rappresentativa dell'idea. Ho appena nominato Spinoza. Heidegger ne parla molto raramente e non lo fa mai, che io sappia, da questo punto di vista e in questo contesto » ⁽¹¹³⁾ — Circa la questione dell'empirismo in Spinoza, e dunque anche dell'immaginazione e della sua valenza positiva, si veda Deleuze ⁽¹¹⁴⁾.

Invero, è proprio il confronto con la filosofia di Spinoza a permettere di render ragione della posizione di Lévy-Bruhl in una prospettiva che si potrebbe, per l'appunto, definire « post-spinoziana », una prospettiva cioè nella quale la temporalizzazione o epocalizzazione (il post-, il re-) non è un gesto filosofico subalterno ad una logica della presenza o dell'identità e alle sue categorie — fra le quali il tempo, ma anche l'immobile identità, per esempio l'identità di una filosofia riconducibile negli stretti confini di principi spinoziani.

Bensì, la temporalizzazione — come il pre- del prelogico — è espressione, nell'attributo pensiero e attraverso lo strumento linguistico, della nozione di una natura metamorfica, in movimento, un reale sempre differente che, dal punto di vista del modo del pensare, nel dialogo o interazione, non può che esser espresso utilizzando formule di relazione, formule dunque relative ed in rapporto reciproco, complesso, intrecciato: prima/dopo, sopra/sotto e, come più avanti si vedrà, ragione/emozione.

Quel post- e quel pre- sono, anche, l'indice di una decostruzione all'opera, come si potrebbe pur dire, anticipando all'opera lévy-bruhliana in campo etnologico la nascita della pratica oggi universalmente nota come derridiana. La decostruzione, il prelogico, sono espressione, nell'attributo pensiero attraverso lo

⁽¹¹³⁾ DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, 1990 [II.D.6], trad. p. 259 nota.

⁽¹¹⁴⁾ DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968 [II.D.6], p. 134-136.

strumento linguistico, della « determinazione non rappresentativa dell'idea » come direbbe Derrida, cioè della natura sentita come differente, metamorfica, in movimento del reale, come detto. Un reale che si articola in opposizioni espressive le quali, per la loro natura oppositiva medesima, esibiscono la relatività — l'esser cioè in relazione — dell'una dimensione opposta all'altra, il loro essere l'una non senza l'altra, l'una mai senza l'altra. E dunque: il prelogico, o maggior centralità dell'emozione nell'equilibrio instabile con la razionalità, in rapporto col logico, o preminenza della razionalità sulla dimensione affettiva; e ancora la decostruzione in relazione con la costruzione, la parola e la scrittura, la decisione e l'indecidibile.

Si sta parlando, ad esempio, di un reale — dunque di fatti osservabili, scientifici — che si manifesta nel linguaggio assumendo una scansione linguisticamente temporale (pre-, post-), temporalizzazione relativa alla prospettiva cangiante dell'osservazione e dell'espressione su ciò che è sentito non mutare. O ancora, assumendo una scansione linguistica concernente l'architettura del pensiero (costruzione, decostruzione), come altrettanto relativa alla condizione mutevole (la *différance*) della riflessione sull'esperienza di ciò che si sente esistere. Un reale — dunque ancora: un insieme di fatti — che si esprime in giochi linguistici, in metamorfosi espressive legate alla forma di vita che esprime quei fatti medesimi. Espressioni in tal modo legate ad un assetto storico concreto, fattuale, avvicicabile solo per esperienza diretta o indiretta (descrizioni, ricostruzioni, testimonianze, ecc.).

È precisamente questo il senso per cui è possibile affermare, esemplificando, come la filosofia lévy-bruhliana sia essenzialmente l'espressione di un dialogo con la filosofia spinoziana, e sia dunque una metamorfosi di quella filosofia, ne sia un possibile post-.

Tornando adesso a Lévinas, va detto come nel saggio indicato — del quale non si ripercorreranno nel dettaglio tutte le tesi salienti, essendo esso disponibile in questo stesso volume, ed in tal modo invitandosi il lettore a farne lettura diretta — il filosofo mostri come nella riflessione di Lévy-Bruhl si avvii un processo di « rovina [*ruine*] della rappresentazione », poi ereditato ed ampliato dalla contemporanea filosofia dell'epoca, come già si è iniziato a vedere per esempio in Derrida.

Ma innanzitutto si deve affermare come ciò che è in atto, in effetti, sia — più che rovina o distruzione — vera e propria *metamorfosi* della rappresentazione: una sua de-costruzione insomma, un passaggio di forma come già accennato, poiché attraverso le proprie tesi Lévy-Bruhl fa vedere quanto il mescolamento di rappresentazione ed emozione — il complesso, l'intreccio che si crea fra, da un lato, idea o immagine o linguaggio e, dall'altro, timore, speranza, bisogni, desideri cui quel linguaggio dà corpo; e dunque fra la sfera logico-teoretica e le dimensioni psichiche che si depositano in credenze socialmente condivise (il modo del pensiero, la « mentalità », le « partecipazioni », le narrazioni mitologiche, le religioni per esempio) (si legga *infra*, p. 288, nelle parole medesime di Lévy-Bruhl) — faccia vedere, esprima, una dimensione complessa del rapporto al reale, non unicamente descrivibile secondo le pratiche della rappresentazione filosofica classica o logica.

Ecco infatti come Lévinas tratteggia il nucleo teoretico del concetto classico di rappresentazione:

« Le analisi di Lévy-Bruhl non descrivono un'esperienza formata in categorie che, da Aristotele a Kant — e nonostante le sfumature —, pretendono condizionare l'esperienza, nelle quali rientrano anche, con un po' d'inconsequenza, la magia e il miracolo. Lévy-Bruhl mette precisamente in questione l'asserita necessità di queste categorie per la possibilità dell'esperienza. [...] La *rappresentazione* assicurava, per la tradizione filosofica, il contatto stesso col reale. Husserl, nelle *Logische Untersuchungen*, all'inizio del secolo, pur preparando la rovina [*ruine*] della rappresentazione, sostiene ancora la tesi secondo la quale ogni fatto psicologico è rappresentazione o è fondato sulla rappresentazione. Per rappresentazione bisogna intendere l'attitudine teorica contemplativa, dunque un sapere, fosse pure di origine sperimentale ed appoggiato su sensazioni. La sensazione è stata sempre intesa, appunto, come atomo di rappresentazione. Il correlativo della rappresentazione è un essere posto, solido, indifferente allo spettacolo che offre di sé, dotato di una natura e di conseguenza eterno pur quando cambia, dato che la formula del suo mutamento è immobile; le relazioni che legano esseri tali, le configurazioni di tali esseri, si danno anche alla rappresentazione. Prima di agire, prima di sentire, bisogna *rappresentarsi* l'essere sul quale porterà l'azione, o l'essere che suscita il sentimento. L'affettività, da sola, non abbraccia che stati interiori. Essa non ci rivela nulla del mondo. I filosofi non ignoravano l'influenza che esercitavano i sentimenti e le passioni sulla nostra vita intellettuale, né le ripercussioni del pensiero sulla nostra affettività. Esiste una logica dei sentimenti ed un carico emotivo nelle idee. Ma l'emozione e la rappresentazione rimangono

separate. Delle verità possono manifestarsi in un presentimento — ma il presentimento, allora, non è altro che rappresentazione confusa » (115).

Ben avanti rispetto ad Heidegger — *Sein und Zeit* è del 1927 —, il filosofo etnologo — che pubblica, come più volte detto, il suo primo volume sui « primitivi » nel 1910 — riapre dunque una strada altra per l'espressione dell'essere, una strada obliata dalla tradizione dominante in Occidente nonostante il rilievo e la eco che hanno avuto Spinoza e Hume, ma nondimeno sopravvivate ancora all'epoca di quella sua scrittura, per esempio nelle culture delle popolazioni esistenti e di cui si narra nei materiali che costituiscono le fonti delle grandi opere etnologiche otto-novecentesche, nonché — come si vedrà più innanzi — esistente anche in altri tempi ed altri spazi, per esempio in quelli a noi contemporanei. E certamente sopravvivate in Lévy-Bruhl medesimo, ben prima della sua « svolta etnologica ».

Sul possibile rapporto della filosofia heideggeriana con Lévy-Bruhl, si veda quel che già nel 1939 ne diceva *en passant* Gurvitch, in tema di « categoria affettiva del soprannaturale », *infra*, p. 616; poi Dufrenne, *La mentalité primitive et Heidegger*, 1954 [II.D.5 *sub* Heidegger]; Ouattara, *Figures ethnologiques de la pensée de l'Être*, 2000 [II.B.2]; Kobiakka, *Rethinking Face-Urns through Heidegger, Lévy-Bruhl and... Jim Carrey*, 2011 [II.D.14].

Ecco in che modo Lévinas, leggendo correttamente la pagina lévy-bruhliana, descrive la metamorfosi in atto della rappresentazione:

« [Per Lévy-Bruhl] l'emozione non segue la rappresentazione dell'oggetto, essa la precede. Prima che la percezione possa distinguere le proprietà dell'oggetto, una sintesi propriamente emozionale organizza il mondo. [Come si legge ne *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, in quelle società] “le sintesi vi appaiono primitive e [...] pressoché sempre indecomposte ed indecomponibili [...]. Le rappresentazioni collettive non si presentano isolatamente. Esse non vi sono analizzate per poi essere disposte in ordine logico. Esse sono sempre impegnate in percezioni, pre-occupazioni e pre-concezioni, pre-legami, si potrebbe pres-

(115) LÉVINAS, *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, 1957 [II.B], trad. *infra*, p. 657-658.

soché dire pre-ragionamenti, ed è così che questa mentalità, poiché è mistica, è anche pre-logica» (116).

Questa è l'analisi che egli fa di questa situazione « primitiva »:

« Lasciamo da parte la nozione di prelogico che, fin dall'inizio — lo si vede qui — riposa sul mistico. L'esperienza mistica non si definisce negativamente. Essa non ha “una ragione deficiente o negativa” (117). La mistica non è l'oscurità o la confusione o un'imperfezione qualunque del pensiero logico. Essa accede ad una sfera totalmente altra, della quale l'oggetto non è altro che il prolungamento, e nella quale si stabilisce, tra oggetti distinti, una parentela in traducibile in pensieri, ma direttamente accessibile all'emozione (118). Questo mondo metafisico non è posteriore al fisico, ma viene sentito più direttamente e prima della sensazione. Esso riposa su un'emozione che non è tributaria di rappresentazioni, pur aprendosi sull'essere. Nozione di emozione comune a Lévy-Bruhl (119) ed ai metafisici contemporanei » (120).

Si tenga a mente questo testo, dato che in esso compaiono tutte le espressioni che caratterizzano la *traditio* riguardante l'opera del filosofo etnologo: « emozione », « pre-logico », « mistico », « rappresentazione collettiva ». Solo una sembra fuori posto, e si tratta del riferimento alla metafisica: la filosofia di Lévy-Bruhl come coinvolta in un « mondo metafisico ». Ma prima di dire ancora dell'altro, dopo quanto già visto sulla questione della relazione alla metafisica in Lévy-Bruhl, va sottolineato come Lévinas tenda a non tenere in considerazione il tema dell'*intreccio* fra ragione ed emozione, il tema della complessità (lat. *complexus*, da *cum* + *plector*, gr. *plèko*, “attorco, intreccio”), un tema ben presente nella prospettiva lévy-bruhliana, peraltro non solamente dall'epoca della « svolta etnologica ».

Quel che è direttamente accessibile all'emozione non si determina, infatti, senza relazione con la sfera della razionalità, bensì accade in una relazione costante con quella sfera. Quello descritto

(116) Ivi, p. 660.

(117) MEP, trad. p. 45.

(118) LC, trad. p. 167-168.

(119) FM, trad. p. 138.

(120) LÉVINAS, *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, 1957 [II.B], trad. *infra*, p. 660-661.

da Lévy-Bruhl non è dunque un complesso *unicamente* affettivo o puramente metafisico, come pur rischia di far ritenere Lévinas. Anzi, non avrebbe senso parlare in termini di « intreccio » laddove venisse a mancare — come detto parlando della natura in movimento del reale, il quale dunque si articola in opposizioni — uno dei termini fra i quali si determina l'implicazione reciproca, qui fra razionalità ed emozione.

7. « Essere è partecipare »

Passando adesso a dare più da vicino un'esemplificazione del ragionare lévy-bruhliano circa l'intreccio di ragione ed emozione, o il « mistico » come lui lo definisce, è necessario ripercorrere sinteticamente le pagine iniziali dei *Carnets* postumi.

I *Carnets* sono un'opera rimasta allo stato d'abbozzo, nondimeno un abbozzo abbastanza ben compiuto sul piano dei contenuti. Ecco cosa ne diceva Mauss, nell'anno medesimo della morte del filosofo etnologo: « Lévy-Bruhl ha lasciato delle note — peraltro già ben esplicite —, una bozza completa (mancante solo di un capitolo conclusivo) di un libro su *L'esperienza mistica*, che potrà esser pubblicata nello stato in cui si trova, e il cui ultimo (undicesimo) capitolo (su dodici) è datato 2 febbraio 1939 » ⁽¹²¹⁾.

Si tratta di pagine nelle quali viene offerta una descrizione del nucleo centrale della problematica concernente il rapporto fra sentimento e razionalità, precisamente in tema di « partecipazione » o anche, come si è letto sotto la penna di Mauss, di « esperienza mistica ».

Ma non è peregrino fare, in via preliminare, un passaggio attraverso la definizione data dai vocabolari filosofici al termine « partecipazione », anche per avere chiara dinanzi agli occhi l'esibizione della difficoltà che la « partecipazione » pone ad un pensiero « rappresentativo ».

Per una discussione del concetto di « partecipazione » si veda, nella

⁽¹²¹⁾ MAUSS, *Lévy-Bruhl sociologue*, 1939 [II.B.2], p. 253. Lévy-Bruhl era morto il 12 marzo di quello stesso anno. Per due letture autorevoli dei *Carnets*, cfr. DAVY, *Pour le centième anniversaire de la naissance de Lévy-Bruhl*, 1957 [II.B.2], e RCO, p. 135-145.

letteratura lévy-bruhliana: MG, p. 214-215; 294-322, spec. p. 307; FIMIANI, *Lévy-Bruhl. Pensare la partecipazione*, 2000 [II.B.2]; NISIO, *Partecipazione come Scientia intuitiva. Spinoza e Lévy-Bruhl*, 2005 [II.B.2]; FK, cap. terzo.

Se ne traduce innanzitutto, pressoché integralmente, la voce presente nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, opera alla quale collaborò lo stesso Lévy-Bruhl — va nondimeno segnalato che, nel testo che adesso si legge, non sarà stato lui stesso, per evidenti motivi cronologici (vengono citati i *Carnets*), ad aggiungere la parte finale concernente la rinuncia all'espressione « legge di partecipazione »:

« *Partecipazione*. Ted. *Teilnahme* (qualche volta, nel senso B, *Partizipation*); ingl. *Participation*; ital. *Partecipazione*. A. Fatto di aver parte o prender parte a qualcosa. *Specialmente*: B. Traduzione consacrata della parola greca *metexis*, “che designa nella terminologia platonica il rapporto degli esseri sensibili alle Idee, ed il rapporto che hanno tra loro quelle Idee che non si escludono”. [...] C. Legame dell'individuale e dell'universale nella coscienza dell'Essere assoluto e dell'io nell'atto libero. [...] D. Termine proposto da L. Lévy-Bruhl per designare il modo di pensiero, predominante nei popoli di civilizzazione inferiore, secondo il quale gli esseri, anche molto differenti, tra i quali essi ammettono una corrispondenza, una comunità mistica di natura, non formano in fondo che un solo e medesimo essere, e possono esser presi l'uno per l'altro in un gran numero di casi. “Gli oggetti, gli esseri, i fenomeni possono essere, in una maniera incomprensibile per noi, al contempo se stessi ed altra cosa che se stessi. In una maniera non meno incomprensibile, essi emettono e ricevono delle forze, delle virtù, delle qualità, delle azioni mistiche, che si fanno sentire al di fuori di loro, senza smettere di essere là dove sono. In altri termini, per questa mentalità l'opposizione tra l'uno e il molti [*entre l'un et le plusieurs*], lo stesso e l'altro, non impone la necessità di affermare uno dei termini se si nega l'altro, o reciprocamente. Essa non ha che un interesse secondario” (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cap. II). — Lévy-Bruhl, in un primo tempo, aveva intitolato questo capitolo: “La legge di partecipazione”, ed aveva impiegato correntemente quest'espressione in più opere successive; ma infine egli vi ha rinunciato, facendo notare che il termine *legge* era inesatto in questo caso, e che bisognava parlare del fatto che il non-civilizzato crede di sentire una “partecipazione” tra esseri diversi, sia naturali sia umani (LC, p. 77-78; trad. p. 110 ss.) » ⁽¹²²⁾.

Va evidenziato come in questa voce si sottolinei il fatto che si

⁽¹²²⁾ LAL, p. 742-743.

abbia a che fare con un « modo di pensiero », appunto una « mentalità », dunque spostando sulla sfera pratica (« essi ammettono una corrispondenza ecc. ») la portata del termine.

Ecco qui di seguito, ancora, il medesimo lemma come presentato nel *Dizionario di filosofia* e firmata con autorevolezza da Abbagnano:

« *Partecipazione* (gr. *Metexis*; lat. *Participatio*; ingl. *Participation*; franc. *Participation*; ted. *Teilnahme*, *Partizipation*). 1. Uno dei due concetti di cui Platone si avvale per definire il rapporto tra le cose sensibili e le idee: l'altro è quello di presenza o parusia (*Parousia*). “Nient'altro rende bella una cosa, egli disse, se non la presenza o la Partecipazione del bello in sé, quali che siano la via o il modo nei quali presenza o Partecipazione abbiano luogo” (*Fed.*, 100d). Più tardi Platone intese la Partecipazione come imitazione: “A me pare che le idee siano come esemplari della natura; e che gli altri oggetti somiglino ad esse e ne siano copie; e che questa Partecipazione delle cose alle idee non consiste in altro che nell'essere immagini di esse” (*Parm.*, 132d). Platone stesso non ha dato molte altre determinazioni su questo importante concetto della sua filosofia. Ad esso tuttavia fece ricorso la metafisica medievale, quando si trattò di distinguere “l'essere per essenza”, che appartiene solamente a Dio, dall'“essere per Partecipazione”, che appartiene alle creature: distinzione che garantiva la subordinazione dell'essere delle cose all'essere di Dio. “Come ciò che ha fuoco e non è fuoco è infocato (*ignitum*), per P., dice San Tommaso, così ciò che ha l'essere e non è l'essere è ente per P. (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4). Ma l'uso esteso che è stato fatto di questo concetto nella metafisica tradizionale non ha molto contribuito a chiarirlo; e il concetto è rimasto indefinito ed oscuro come era già per Platone. 2. L. Lévy-Bruhl ha fatto un uso esteso del concetto di partecipazione per illustrare la mentalità dei primitivi. Nell'ambito di questa mentalità, la partecipazione sarebbe anteriore alla distinzione tra le cose che si partecipano. “La partecipazione non si stabilisce tra un morto e un cadavere più o meno nettamente rappresentati (nel quale caso avrebbe la natura di una relazione e dovrebbe essere possibile chiarirla mediante l'intelletto); essa non viene dopo le rappresentazioni, non le presuppone, ma è anteriore ad esse o almeno simultanea. Ciò che è dato per primo è la partecipazione” (LC, I, trad. p. 36-37) » ⁽¹²³⁾.

Di questa voce va sottolineato il riferimento alla mancanza di definizione o messa a fuoco — dunque l'« oscurità » — del concetto di partecipazione, nella *traditio* platonica e medievale: al di là dell'espressione di un disagio, di una incapacità spirituale, è vero che

⁽¹²³⁾ ABB, p. 796.

l'impiego di quel termine allude soprattutto ad un'esperienza fisica, appunto il mancar di luce sufficiente.

Come afferma Lévy-Bruhl, in tesi che qui traduciamo direttamente (in alcuni punti riassumendo) anche — ma non solo — dalle prime quattro pagine dei *Carnets* (sono peraltro le medesime alle quali si richiama Abbagnano in coda alla voce appena letta), per chi voglia studiare la questione dell'unità del pensiero umano, ovvero la sua natura, si pone innanzitutto una questione *linguistica*: nel linguaggio moderno la partecipazione viene *espressa* male, essa viene dunque falsata tramite le nostre abitudini espressive (« mentali », dice spesso Lévy-Bruhl).

Va sottolineata la dimensione *linguistica* del problema, come indicata da Lévy-Bruhl: non sempre se ne percepisce il rilievo nella letteratura secondaria, con la bella eccezione di Cardoso de Oliveira, che sottolinea « l'importanza del linguaggio in Lévy-Bruhl »⁽¹²⁴⁾ (come si è già visto *retro*, p. 115-118).

Noi infatti riportiamo la questione della partecipazione dei « primitivi » ad uno schema: quello dell'attività mentale *rappresentativa o cognitiva* in rapporto all'esperienza, come si è letto nelle voci di dizionario filosofico che richiama Platone e san Tommaso; e di conseguenza *esprimiamo* con terminologia corrispondente quella visione « razionalistica ».

Scrive Lévy-Bruhl in *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*:

« La corrente nozione di esperienza porta il segno di alcune abitudini mentali proprie alle civiltà dell'Occidente. A partire dall'antichità classica, nel corso dei secoli essa è stata elaborata da generazioni di filosofi, psicologi, logici e sapienti. Nelle loro mani essa è diventata, soprattutto, funzione dell'intelligenza. Senza dubbio essi non vi hanno misconosciuto la presenza d'importanti elementi affettivi. Ma non è su di essi che si è portata, di preferenza, la loro attenzione. Il ruolo essenziale dell'esperienza, per come questa tradizione lo descrive e lo analizza da Platone e i suoi predecessori fino a Kant e ai suoi successori, è d'informare il soggetto senziente e pensante sulle proprietà degli esseri e degli oggetti con i quali essa mette in relazione, di far percepire movimenti, urti, suoni, colori, forme, odori, ecc., nonché di permettere allo spirito umano, che riflette su questi dati e sulle loro condizioni, di costruirsi una rappresentazione del

⁽¹²⁴⁾ RCO, p. 143-185.

mondo. La nozione generale dell'esperienza che si è in tal modo sviluppata è soprattutto "cognitiva". Non sarebbe possibile applicare tale e quale questa nozione all'esperienza dei primitivi, che è soprattutto "affettiva". Senza dubbio, quest'esperienza ha anche per funzione d'informarli sull'ambiente al quale devono adattarsi incessantemente, a costo di scomparire. È la prima delle condizioni d'esistenza per gli esseri umani, come per gli altri esseri viventi. [...] Tuttavia, non è solamente a titolo di fonte di conoscenza utile che la loro esperienza ha per loro importanza. È anche in quanto essa procura dati d'altro tipo, i quali hanno un interesse capitale per loro. In tal senso, è vero, essa non aggiunge quasi nulla al loro sapere. Ma essa rivela la presenza e l'azione di potenze soprannaturali che li circondano da ogni parte, dalle quali dipende incessantemente il loro benessere e la loro vita. Dell'esistenza di questo mondo invisibile non è solo l'esperienza ad istruirli. Essa piuttosto la conferma. Essi ne sono convinti in anticipo dalla tradizione, [...] ed è molto difficile separare in tal caso quel che è propriamente esperienza da ciò che è propriamente credenza. Assumiamo solamente, per il momento, che per i primitivi un'esperienza mistica è, al contempo, una rivelazione ed un complesso psichico, nel quale gli elementi affettivi occupano un posto preponderante » (125).

Lévy-Bruhl dunque, che racconta di aver avuto innanzitutto il *sentimento* di quella inadeguatezza *espressiva* (126), ha qualificato — in ciò aderendo a quel *sentire* di cui, precisamente, egli andava facendo esperienza personale — come *affettiva*, e non come essenzialmente o unicamente cognitiva, quella partecipazione, che egli peraltro anche chiama « categoria affettiva del soprannaturale ».

Scriva ancora Lévy-Bruhl in tema di « categoria affettiva del soprannaturale » che, in questo tipo di rappresentazioni, per l'appunto collettive, di solito

« l'intensità dell'emozione supplisce alla mancanza di nitidezza dell'oggetto [...attraverso...] un elemento di generalità », il quale non risiede principalmente nella forma dell'« idea », secondo « un ideale aristotelico e cioè concettuale », bensì nel « sentire », sicché « l'elemento generale non consisterebbe in una caratteristica costante, oggetto di percezione intellettuale, ma piuttosto in una colorazione, o se si vuole, in una tonalità comune a certe rappresentazioni, che il soggetto *afferrerebbe* subito come inerente a tutte. [...] "Categoria" non sarebbe intesa qui in senso aristotelico né in senso kantiano, ma semplicemente come principio di unità nello spirito

(125) EM, p. 9-10. Il volume è del 1938, dunque esprime la visione di Lévy-Bruhl dello stesso periodo dei *Carnets*.

(126) LC, p. 47-51, trad. p. 80-83.

[*esprit*], per rappresentazioni che, pur differenti tra loro in tutto il loro contenuto (o anche per parte di esso), la *colpiscono* però tutte nello stesso modo »⁽¹²⁷⁾.

Si tratta dunque, in tal caso, d'una *esperienza* di tipo *affettivo*, e Lévy-Bruhl impiega peraltro un'espressione, « soprannaturale », che tradizionalmente allude alla dimensione legata, per essenza in una visione rappresentativa, ai fatti di partecipazione, dato che per l'appunto una delle parti della quale si tratta di cogliere la relazione ad altro, o il contatto con altro, è ritenuta essere invisibile, esteriore, estranea alla natura (« *soprannaturale* »), dunque ricadere in una sfera creduta appartenere a un « al di là » rispetto alla dimensione fisica: appunto, una sfera « metafisica ».

Ma Lévy-Bruhl sa bene che, al contrario, « la natura per [i primitivi] non è indipendente dalla soprannatura »⁽¹²⁸⁾. C'è un legame immanente, espressivo, di implicazione fra natura e soprannatura. Il soprannaturale è sentito come implicato al naturale, essendo con esso in contatto, ad esso partecipando attraverso fatti essenzialmente di natura emozionale.

Si veda in Deleuze⁽¹²⁹⁾ per l'analisi della concezione della « partecipazione » spinoziana, altrettanto « materiale e quantitativa: partecipare è aver parte, essere una parte. [...] Un modo, nella sua essenza, è sempre un certo grado, una certa quantità di una qualità [l'attributo corrispondente] ». Anche sul modo come quantità intensiva di una serie attualmente infinita o grado di potenza⁽¹³⁰⁾.

Nel cercare di gettar luce, per quanto possibile, su questa « oscura » dimensione della partecipazione, può esser d'aiuto ancora il *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* nella voce concernente il termine « categoria », nella quale nuovamente viene citato il filosofo Lévy-Bruhl nei suoi scritti « etnologici ».

Il testo inizia indicando il senso della parola in Aristotele e, con varianti di numero, negli Stoici e Neoplatonici, per i quali tutti « categoria » è predicato della proposizione, definizione da cui si

⁽¹²⁷⁾ SN, trad. p. 45-47, le sottolineature sono mie. Cfr. anche *infra*, p. 298-302.

⁽¹²⁸⁾ LC, p. 15, trad. p. 48. Si veda anche SN, trad. p. 49.

⁽¹²⁹⁾ DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968 [IIL.D.6], p. 166-167.

⁽¹³⁰⁾ Ivi, p. 173-182, anche 80-81, 126-129.

ricavano dieci classi di predicati (fra le quali sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo). Dopo aver mostrato come in Kant le categorie divengano concetti fondamentali dell'intelletto puro o forme apriori della conoscenza, deducibili dalla natura del giudizio in quattro classi (quantità, qualità, relazione, modalità), il testo segnala anche che:

« In una maniera meno tecnica, s'intende per *categorie* i concetti generali ai quali uno spirito (o un gruppo di spiriti) ha l'abitudine di riportare i propri pensieri e giudizi. Lévy-Bruhl stesso ha chiamato (in *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, trad. p. 47) "categoria affettiva" una tonalità affettiva comune, "principio di unità nello spirito per delle rappresentazioni che, pur differenti fra loro in tutto o per parte del loro contenuto, però colpiscono [*affectent*, incidono su] lo spirito allo stesso modo" » ⁽¹³¹⁾.

Si può aggiungere come Lévy-Bruhl affermi che, per esprimere correttamente le partecipazioni — ovvero per descrivere il campo di intervento della « categoria affettiva del soprannaturale »: i due termini (partecipazione, categoria affettiva) sono infatti equivalenti —, comunque si debba partire dallo studio dei fatti, dall'esperienza, dunque dalla dimensione dell'immaginazione, per poi in rapporto ad essa eventualmente modificare il linguaggio che la esprime ⁽¹³²⁾.

E Lévy-Bruhl indica di conseguenza alcuni fatti: per esempio,

« La partecipazione fra un morto diventato *fantasma-sovai*, per la popolazione degli Orokaiva, e il cadavere che giace nella capanna. Noi diciamo sia che il cadavere è il morto, sia che esso non lo è: le due espressioni sono per noi entrambe vere ma anche entrambe inesatte, e dunque nessuna delle due soddisfacente. Siamo invece obbligati a dire che c'è partecipazione tra il fantasma e il cadavere, poiché i fatti ci dicono che ogni azione esercitata sul cadavere ricade subito sul fantasma » ⁽¹³³⁾.

In cosa consiste la differenza fra queste due maniere di esprimersi?

⁽¹³¹⁾ LAL, p. 125-126. L'intera *Introduction* di SN è dedicata alla « categoria affettiva del soprannaturale », p. 33-51.

⁽¹³²⁾ LC, p. 1, trad. p. 35.

⁽¹³³⁾ Ivi, p. 2, trad. p. 35-36.

« Per noi, la partecipazione tra il fantasma e il cadavere presuppone che il primitivo si stia rappresentando separatamente il fantasma e il cadavere, e senta che queste due rappresentazioni non sono indipendenti fra loro, bensì partecipino l'una dell'altra. [...] Noi abbiamo infatti, del morto e del suo cadavere, delle rappresentazioni molto separate fra di loro, la cui partecipazione reciproca — che noi non sentiamo ma che, per simpatia, ammettiamo come sentita dai primitivi — ci sembra nettamente posteriore alle rappresentazioni ⁽¹³⁴⁾. [...] La differenza col primitivo, e con ciò che ha realmente luogo nella sua coscienza, è che per lui, prima di tutto e secondo i fatti raccontati, né il cadavere né il morto sono ciò che sono per noi: per es., se pure il cadavere non parla, quantomeno ascolta, ecc. [...] Inoltre — e si tratta del fatto più importante — la partecipazione non avviene fra un cadavere e un morto nettamente rappresentati (non è una relazione o rapporto che può essere resa chiara dall'intelletto), [...] bensì essa è loro anteriore o, per lo meno, simultanea. Quel che è data per prima è la partecipazione » ⁽¹³⁵⁾.

Per il « primitivo » si tratta, continua Lévy-Bruhl, di una partecipazione non pensata, ma innanzitutto *sentita*. Certamente, il sentirla apre alla riflessione e al riconoscimento di una relazione tra fantasma e cadavere, sicché

« Si sviluppa nel primitivo un complesso che comprende quel che noi chiamiamo elementi affettivi ed elementi rappresentativi, e questi ultimi più subordinati ai primi, più i primi sono violenti e profondi » ⁽¹³⁶⁾.

Dire dunque, continua Lévy-Bruhl, che il primitivo *sente* la partecipazione è giusto, ma cessa di esserlo quando noi affermiamo che la sente tra due termini o esseri dati, cioè presupposti al sentire, e dunque prima dati e solo in seguito messi in relazione.

« Per la coscienza del primitivo quel che è dato è il complesso, cioè per prima cosa l'emozione per la morte e dunque la partecipazione sentita fantasma-cadavere; poi può venire, se viene, la rappresentazione separata dei due. Noi abbiamo molta difficoltà ad ammettere, e ancor più a comprendere, tutto ciò, perché usiamo sempre dei concetti, e il concetto di partecipazione ci sembra implicare necessariamente la presenza di quegli

⁽¹³⁴⁾ Ivi, p. 2, trad. p. 36.

⁽¹³⁵⁾ Ivi, p. 3, trad. p. 36-37. Si è letto il richiamo, *ex contrario*, all'« oscurità » che avvolge la categoria affettiva: « non è una relazione o rapporto, che può essere resa chiara dall'intelletto », sottolineatura mia.

⁽¹³⁶⁾ Ivi, p. 3, trad. 37.

esseri tra i quali la partecipazione si stabilisce, anche se è solamente sentita. Ma lo studio che noi proviamo a fare è possibile solo se noi facciamo sempre attenzione a non prestare ai primitivi le nostre abitudini mentali. Certamente, essi non sono affatto incapaci di formarsi dei concetti, e lo fanno. Ma nella circostanza in questione la predominanza degli elementi affettivi è tale, che la partecipazione è essenzialmente sentimento e si realizza senza concetti preliminari » ⁽¹³⁷⁾.

Riprendendo in questo contesto la questione della metafisica, si deve ricordare come in Lévy-Bruhl — nel suo linguaggio, nei suoi libri — non vi sia alcun riferimento immediato, dogmatico, ad una dimensione metafisica, riferimento che passerebbe se non attraverso la rappresentazione classicamente operata dal pensiero individuale (quella di un « soggetto »), pur sempre tramite un'intuizione — oscura, indefinibile, misteriosa — che rimane appannaggio del singolo. Invece, in Lévy-Bruhl il riferimento è sempre a rappresentazioni *collettive*, dunque pur sempre ad una rappresentazione, sì, ma di natura *sociale, condivisa e perciò essenzialmente affettiva*, operata dall'immaginazione radicata in una *tradizione* condivisa e in una *pratica* collettiva (il rito, per esempio), attraverso cui il singolo viene educato a rapportarsi con le regole condivise, con l'ordine collettivo e necessario *perché da tutti sentito*. Detto altrimenti, il singolo viene educato a *sentire*, ad assumere nella propria esistenza pratica, la vigenza di un ordine espresso dalle rappresentazioni collettive. Ed infatti « una credenza, [...] per i primitivi, vale un'esperienza e spesso non se ne distingue bene » ⁽¹³⁸⁾.

Dunque, il riferimento è ad una partecipazione a qualcosa di « sentito » e, come tale — esperito emozionalmente — « nascosto », « muto », « misterioso », « mistico »: dal lat. *mysticus*, gr. *mystikòs*, dal verbo gr. *myein*, « chiudere, tacere » con rad. MU, « legare, serrare », da cui gr. *mytòs*, lat. *mùtus*, « muto ».

Lévinas dunque ha ben compreso come il cuore della posizione lévy-bruhliana sia in quell'« essere è partecipare » ⁽¹³⁹⁾, sia cioè nell'operare della « categoria affettiva del soprannaturale », la quale fa del legame fra le parti (lat. *ligare*, gr. *lygein*, « piegarsi, anno-

⁽¹³⁷⁾ Ivi, p. 4, trad. 37-38.

⁽¹³⁸⁾ Ivi, p. 13, trad. p. 46.

⁽¹³⁹⁾ Ivi, p. 22, 251, trad. p. 55, 276.

darsi»), dell'affetto (lat. *ad+fàcere*, «l'esser oggetto di un fare, l'esser agito») il collante dell'esistenza umana, la sua condizione esistenziale fondante, plurale, di massa.

Se pure Lévinas rimanda, qui di nuovo, ad un «anonimato angosciante» e a «potenze mistiche protettrici o ostili»⁽¹⁴⁰⁾, nondimeno per il filosofo etnologo quel che conta è la rispondenza dell'agire di quegli enti soprannaturali — e, soprattutto, dei loro poteri eccezionali — ad una narrazione collettiva, ad una credenza o fede condivisa, ad una esperienza sociale (rito) che si esprime in linguaggio condiviso (mito).

Lévinas è peraltro ben consapevole di come il filosofo etnologo sia stato anche uno dei maggiori sociologi francesi della prima metà del Ventesimo secolo, sicché possiede tale forte sensibilità sociale:

«In pagine decisive dei *Carnets*, questo modo di esistere — nel quale, al contempo, l'esistente si separa da tutto ed è impegnato in questo tutto — è avvicinato all'esperienza sociale, nella quale l'autonomia dell'esistenza personale non si separa dall'appartenenza al gruppo (*Carnets*, trad. p. 130, 137). “La partecipazione dell'individuo al corpo sociale è un dato immediato, contenuto nel sentimento che egli ha della propria esistenza” (ivi, trad., p. 139 ss.). Questa teoria della partecipazione non è priva di valore per spiegare il sentimento moderno dell'esistenza, e neppure per la sua parziale giustificazione. Forse noi apparteniamo ad un'epoca filosofica nella quale, alla concezione antica dell'essere sul modello del vivente, seguita dalla sua identificazione con la materia del meccanismo, si sostituisce l'esperienza sociale come prima intuizione dell'essere»⁽¹⁴¹⁾.

Certamente, in coda al testo di Lévinas ritorna il linguaggio metafisico classico (Lévinas scrive «intuizione dell'essere»), lad-dove per Lévy-Bruhl conta la «partecipazione», condizione che fa del singolo una parte già da sempre «oscuramente» in contatto con l'essere, col reale, un singolo che dunque non ha bisogno né di «andare verso» (*intu-ire*), né di «far venire dentro» (*intu-ire*) il

⁽¹⁴⁰⁾ LÉVINAS, *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, 1957 [II.B], trad. *infra*, p. 661-664, 668.

⁽¹⁴¹⁾ Si veda anche il richiamo esplicito alla «scienza dei costumi» lévy-bruhliana nell'opera di un importante spinozista novecentesco, St. Breton, *Spinoza. Théologie et politique*, 1977 [II.C], trad., p. 94; cfr. anche il suo *Philosopher sur la côte sauvage*, 2000 [II.C], p. 59-60, per l'accostamento tra Durkheim e lo spinozismo.

reale, ma che invece quel reale *sente* emozionalmente perché con esso è in contatto, ad esso appunto partecipa, di esso è parte.

Sull'etimo del lemma « parte »: dal lat. *pars, partis, partem*, « porzione », da una rad. PAR(=gr.POR) da cui *par-are*, « preparare », *por-tio*, « porzione », gr. *por-synein*, « procacciare, compiere », da cui il senso di *ciò che si dà o assegna* (staccandolo dall'intero), ovvero *ciò che compie, finisce o completa l'intero*.

Sempre Lévy-Bruhl, richiamando un tema molto caro alla filosofia spinoziana, quello dell'*immanenza*:

« [Non bisogna] dare per scontato che gli esseri prima sono *dati* e poi entrano nelle partecipazioni. Perché siano dati, perché esistano, sono necessarie le partecipazioni. Una partecipazione non è soltanto una fusione misteriosa ed inesplicabile di esseri che perdono e conservano insieme la loro identità; essa entra nella costituzione stessa degli esseri. Senza partecipazione essi non sarebbero *dati* nella loro esperienza; non esisterebbero. [...] La mentalità primitiva non sa che cosa sia una individualità di per sé sussistente. Gli individui, umani o non umani, esistono in quanto partecipano del gruppo e degli antenati. La partecipazione, dunque, è *immanente* all'individuo. È ad essa infatti che egli deve di essere ciò che è; è una *condizione della sua esistenza*, forse la più importante, la più essenziale. Possiamo affermare che, per questa mentalità, esistere significa partecipare ad una forza, ad una essenza, ad una realtà mistica. [...] Impossibilità per l'individuo di separare, in lui stesso, ciò che sarebbe propriamente lui, da ciò a cui egli partecipa per esistere. Cosa che noi non possiamo capire, poiché siamo in presenza di un pensiero non concettuale che non è neppure intuizione, e che non possiamo caratterizzare se non chiamandolo un'apprensione immediata, un sentimento, un'esperienza-credenza » ⁽¹⁴²⁾.

⁽¹⁴²⁾ LC, p. 250-51; trad. p. 275-76.

EXCURSUS

IL RAZIONALISMO COMPLESSO DI SPINOZA

I

Razionalismo complesso

L'amico della sapienza, il filosofo, è tale — come si vede in opere come l'*Ethica*, *La morale et la science des mœurs*, il *Tractatus logico-philosophicus*, o ancora in *Différence et répétition* — nel suo stare accanto alla sapienza, nell'esprimerla. Non c'è identificazione possibile, in quei testi, fra l'amico e la sapienza, fra il filosofo e il suo esprimere sapienza. Necessariamente qualcosa rimane indicibile nel dire dell'amico della sapienza, e ciò permette a chi legge di sentire una presenza d'altro, cui chi dice o scrive cerca d'avvicinarsi con attenzione e rispetto, al modo degli amici appunto. Un avvicinamento che avverrà tramite definizioni e dimostrazioni, cioè mediante un ragionamento che renda operativo, dimostrativo, *clarus et distinctus*, quel sentire.

In effetti, l'invisibile o inesprimibile, pur presente in quei testi, può esser sentito, e in certo modo visto, solamente facendo applicazione al testo medesimo di ciò che il testo nel suo complesso — nel suo intreccio complessivo, cioè — pur esprime, e che nella pienezza della sua complessità può soltanto esser sentito. O anche: esso solo mostra sé.

Si prenda l'*Ethica*: la Parte prima, titolata *De Deo*, si apre con la definizione della « causa di sé », con la quale « intendo — così si esprime Spinoza — ciò, la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò, la cui natura non si può concepire se non esistente » (1). Trattandosi, in quella parte prima dell'*Ethica*, del tema divino, immediatamente

(1) E I, def. 1.

vien da pensare che la « causa di sé » riguardi unicamente l'oggetto divino, la *res æterna* per eccellenza. E invece, a motivo dell'altrove nel testo espressa partecipazione al divino da parte dell'intelletto umano, anche l'intelletto umano, appunto, partecipa di quella causalità auto-affermantesi.

È ciò che viene espresso nella Parte seconda dell'*Ethica*, alla prop. 11 con dimostrazione e corollario:

« La mente umana è parte dell'infinito intelletto di Dio; e perciò, quando diciamo che la mente umana percepisce questo o quello, non diciamo niente altro se non che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si manifesta attraverso la natura della mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente umana, ha questa o quella idea » (2).

La mente umana stessa — non l'essere umano singolo, si badi — partecipa dell'essenza divina o sostanziale, la quale implica esistenza e la cui natura non può concepirsi se non esistente. Ed infatti una larga sezione della Parte quinta dell'*Ethica* viene dedicata a mostrare tale potere della mente di conoscere *sub specie æterni* e dunque di « essere in Dio » (3), esserne parte.

Parte quinta nella quale, alla prop. 23, si legge che

« L'idea, che esprime l'essenza del corpo sotto specie di eternità, è un certo modo del pensare, che appartiene all'essenza della mente, e che è necessariamente eterno. [...] [Noi] sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni. Infatti la mente non sente quelle cose, che concepisce con l'intendere, meno di quelle che ha nella memoria. Gli occhi della mente, con cui osserva e vede le cose, sono infatti le dimostrazioni stesse » (4).

È l'intendere, il dimostrare, dunque l'opera dell'intelletto con la sua potenza specifica, a mostrare tale partecipazione della mente umana al divino: su questo aspetto Spinoza è chiarissimo. L'intelletto che agisce, l'intelletto cioè capace di porre ordine — per quanto possibile — all'esperienza ed alle passioni, concatenando le idee e dando quanto maggior campo possibile alla sua propria potenza, partecipa della divina causalità di sé, mostra il proprio esser

(2) E II, prop. 11, coroll.

(3) E V, prop. 30.

(4) E V, prop. 23.

parte del divino e dunque dell'essenza necessariamente esistente, eterna. Sempre nella Parte quinta dell'*Ethica*: « Il terzo genere di conoscenza dipende dalla mente come da causa formale, in quanto la mente stessa è eterna » (5).

Esprimendo tale razionalismo — che chiamo razionalismo complesso, un razionalismo dell'intreccio —, Spinoza usa il verbo « sentire », che è dunque il verbo che dice l'implicazione necessaria, anche nell'intelletto umano in quanto parte di quello divino, di essenza ed esistenza, che dice dunque la sua eternità, la sua causalità auto-affermantesi. E come sempre in Spinoza — il quale nel suo testo maggiore declina in mille metamorfosi possibili il legame di implicazione reciproca fra Dio e Natura, qui dunque fra intelletto e corpo —, con quel verbo viene espresso, anche, il legame alla sfera del corpo, usando un lemma, « sentire », che rimanda alla semantica della sensazione, nel rapporto fra ambito del pensiero e percezione tramite corpo.

Con l'importante acquisizione consegnata alla Parte quinta dell'*Ethica* diventa dunque ben comprensibile come ciascuna pagina di quel volume debba esser letta anche a ritroso, implicando al testo visibile e leggibile il sentimento — e dunque la percezione corporea, sensibile — dell'esistenza dell'eterno intelletto che, umano in atto, sta leggendo quel testo visibile, e che nel leggerlo — dunque, nell'osservare e vedere le cose con gli « occhi della mente », cioè attraverso definizioni e dimostrazioni che si stanno seguendo e comprendendo — intende il divino, l'eterno, e di esso partecipa.

Pur non visibile nel suo intreccio con l'atto del leggere, e dunque non espressa esplicitamente nella proposizione iniziale dell'*Ethica* citata in apertura, nondimeno la causa di sé, il divino, è all'opera nell'atto umano del leggere, del concepire con l'intendere. C'è qualcosa d'invisibile e « segreto » all'opera, qualcosa di « nascosto », di « mistico », di solamente « sentito » e che unicamente permette comprensione del testo pur nella sua leggibilità manifesta. Un razionalismo complesso, si è detto.

Come afferma Wittgenstein nel *Tractatus Logico-Philosophicus*:

(5) E V, prop. 31.

« La proposizione mostra il suo senso. La proposizione mostra come stan le cose, se essa è vera. E dice che le cose stan così » (6).

Il lettore del volume — dell'*Ethica*, del *Tractatus Logico-Philosophicus* o di qualsivoglia altro testo — comprende appieno il senso delle proposizioni in esso contenute solo quando applica al testo medesimo ciò che il testo mostra, vale a dire quel che esso, nel suo complesso e dunque nell'intreccio delle sue proposizioni, afferma ed esprime circa il processo della conoscenza. Quel processo ha dunque luogo anche attraverso il sentire, cioè il vedere l'invisibile (il complesso, l'intero del volume) che fa mostra di sé e si fa presente attraverso « occhi della mente », dunque nel processo del concepire, del conoscere, del comprendere il legame complesso, le relazioni articolate fra le cose singole, le proposizioni in osservazione. Il divino, invisibile e pur agente, esprime sé tramite l'intelletto umano, nel processo dell'intendere.

II

La comparazione e il *non-*

È dalla comparazione di più cose o proposizioni fra loro che può ricavarsi il senso, compiuto e complesso, dell'intendere, il suo sentimento. La mente infatti, come si afferma nell'*Ethica*, ha « conoscenza adeguata [...] quelle volte che è determinata internamente — per il fatto cioè che contempla più cose nello stesso tempo — a intendere le loro somiglianze, diversità e contrasti » (7).

È attraverso la comparazione di cose (pensieri, proposizioni, osservazioni) che si giunge ad intendere la singolarità degli oggetti, la loro differenza singolare. Ad intendere, e dunque a sentire e vedere con « occhi della mente », la loro singolarità. Detto *en passant*: qui sta tutto il senso della *déconstruction* in Derrida.

È nell'atto del definire rapporti e relazioni che l'intelletto mostra la propria partecipazione alla natura divina riconoscendo le leggi, vale a dire le regolarità che strutturano il mondo e l'esistenza, le ripetizioni, le serie. Tale riconoscimento poggia sull'esperienza, sul « contemplare più cose nello stesso tempo » (il « sentire » o fare

(6) WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.022.

(7) E II, prop. 29, sc.

esperienza di più tempi contemporaneamente, nuovamente), attività *esperienziale* della quale « a noi non è lecito dubitare, dopo che abbiamo dimostrato che il corpo umano, così come lo sentiamo, esiste » (8). Esperienza la quale, « non meno chiaramente della ragione, insegna » (9) non poche cose all'essere umano. Un intreccio tra ragione ed esperienza che è ulteriore metamorfosi del rapporto tra Dio e Natura.

L'intera *Ethica*, invero, altro non è che espressione della legge — dunque del legame, della relazione — che regola il rapporto tra intelletto umano ed intelletto divino. Relazione declinata, in quel testo, sia sul versante dell'intendere divino (è la sequenza delle proposizioni, delle dimostrazioni, dei corollari), sia sul versante dell'esperire umano (gli scolii, le prefazioni, le appendici), in un intreccio costante e chiarificatore fra deduzioni della ragione ed insegnamenti dell'esperienza. O anche, come potrebbe dirsi, in un multiforme legame — la complessa razionalità — di ragione e non-ragione o immaginazione, dove il non- è segno di articolazione nell'intreccio e non di esclusione.

L'*Ethica* è costruita *more geometrico* perché, come tutto in natura, anch'essa è *corpus*, cosa formata, immagine (l'etimo della parola « corpo » affonda nell'indo-germanico *kar-*, “fare, comporre”, dunque una forma prodotta, un'immagine creata nel comporre). Corpo di idee, certamente, che peraltro in Spinoza significa sempre anche percezione di corpi, di forme attraverso idee. E le idee sono una moltitudine di individui (proposizioni, dimostrazioni, scolii ecc.), i quali vanno a comporsi in parti (Parte prima, seconda ecc.) e tutti sono concatenati fra loro, al fine della comprensione del testo, da rapporti sensibili di velocità o lentezza, lontananza o vicinanza, moto o quiete (10).

Anche per l'*Ethica* in quanto libro vale quanto Spinoza dice alla fine della *Préface* della Parte terza: « Tratterò della natura e delle forze degli affetti, e del potere della mente di dominarli, con lo stesso metodo con cui ho trattato, nelle parti precedenti, di Dio e della

(8) E II, 17, sc.

(9) E III, 2, sc.

(10) Deleuze parla delle velocità nell'*Ethica*, specialmente nella Parte quinta.

mente, e considererò le azioni umane e gli appetiti come se fosse questione di linee, superfici o corpi » (11).

Dunque, utilizzando quel metodo che stabilisce legami e relazioni tra corpi fisici, facendone scienza di proporzioni e misure (linee, superfici, volumi).

III

Della parola

1. Tutto, nella Natura o Dio, è movimento. Ogni individuo, cioè ogni modo del quale si può dare una definizione — pietra, essere umano, sole, libro — è spinto interiormente, così esprimendo la causalità del tutto o Natura, vale a dire la causalità di sé della Natura. Una causalità che è *causa sui* (« causa », dal lat. *cūdere*, sup. *cūsum*, « battere, colpire, produrre battendo, spingere »), dato che non c'è esterno, non c'è altro, che possa « spingere », muovere, il tutto o Natura: esso/essa « si spinge », si produce da sé, né c'è altra espressione possibile per mostrarne il movimento.

La pietra si trasforma di continuo, quasi sempre in maniera impercettibile all'occhio umano, sotto l'azione degli elementi che la erodono o la spostano, al contempo influenzando su quegli elementi, per esempio impedendo il passaggio d'aria o d'acqua. Lo stesso vale per il libro: le infinite interpretazioni cui esso dà luogo, le ispirazioni che nascono in altri da quelle parole, le pagine che se ne strappano. Tutto è in movimento, tutto è mosso, tutto muove.

La natura è causa di se medesima tramite il processo della metamorfosi, del differenziare (*dis-*, che indica allontanamento + *fero*, « portare »), del trasformare. Tutte le cose sono *espressione* della natura, e l'essenza di ciascuna partecipa della causalità autoaffermentesi nel movimento incessante.

Spinoza con l'*Ethica*, in particolare col libro primo *De Deo*, mostra il linguaggio di tale movimento universale o naturale o ancora, come si diceva maggiormente all'epoca, divino, *Deus sive Natura*.

2. Anche le parole sono individui, anch'esse sono mosse inte-

(11) E III, *Prefazione*.

riormente, così partecipando della *causa sui*. Tutte le parole: anche la parola Dio, o la parola natura, le quali sono componenti della natura del linguaggio al pari di tutte le altre componenti, di tutte le altre parole.

La parola, il linguaggio, la definizione esprime infatti la *connessione* fra l'ordine delle idee e quello delle cose. Il movimento, la partecipazione alla causalità di sé della parola sta nell'esprimere l'*esistenza*, in natura, del modo o cosa nominata (pietra, essere umano, libro). Certo, non necessariamente esprimendo l'esistenza del modo o cosa *singola* nominato, *questa* o *quella* pietra, Pietro o Paolo: la cosa singola nominata può esistere o meno ed è l'esperienza a mostrarne la condizione di durata; nondimeno, la sua essenza o natura viene pensata e dunque espressa in una definizione, la sua essenza o natura viene percepita.

3. L'*Ethica* di Spinoza prende avvio, nella sua Parte prima — ed in seguito ugualmente continuerà, trattando della mente e degli affetti col medesimo metodo, nelle altre quattro parti delle quali si compone —, con l'analisi di una definizione, di un'idea o nozione comune, che è anche analisi di una parola: Dio.

Trattandosi di questione filosofica, immaginazione (parola e dunque grafia, suono) ed inteliezione (essenza o natura o concetto o idea) vanno sempre congiunte. L'una può esser separata dall'altra solo mediante analisi, cioè attraverso indicazione di quel che appartiene all'una e di quel che appartiene all'altra, ma entrambe partecipano del medesimo processo conoscitivo, entrambe sono necessarie ad esso.

Il ragionare su cosa si possa *intendere* con la parola Dio presuppone — né è mai separabile da — l'*uso* di quella parola, vale a dire l'impiego che di quella parola o immagine fa la mente nel parlare, dunque nel definire.

Ed evidentemente non solo parlando fra sé e sé: com'è noto, infatti, di Dio si parlava — la parola si usava — non poco ancora al tempo di Spinoza ⁽¹²⁾, nella sinagoga, nelle chiese, nei circoli — cristiani e non — che lui frequentava, prima e dopo l'*herem* che lo colpì nel 1656. Se ne parlava in rapporto alla tradizione scolastica,

(12) Di Dio, peraltro, si continua a parlare anche oggi.

certamente; ma anche in rapporto alle nuove scienze che venivano via via affermandosi (filologia, storia, ecc.).

Spinoza era talmente consapevole della centralità, ancora nel XVII secolo europeo, della questione teologica — una centralità evidentemente, anche politica —, da dedicare alla questione un'ulteriore intera opera, il *Tractatus Theologico-Politicus*, redatta nei tempi medesimi in cui andava componendo la propria opera maggiore, e cioè tra il 1665 e il 1670 ⁽¹³⁾. Data anche questa circostanza, è evidente che l'*Ethica* non può esser letta senza il costante rinvio a ciò che sul tema « Dio » viene detto nel *Tractatus Theologico-Politicus*. Le due opere sono strettamente intrecciate.

Spinoza perciò, dando le definizioni di parole e di concetti quali « causa di sé », « finito », « sostanza », « attributo », « modo », « Dio », « libero », « eternità », raccoglie un'eredità (già questo gesto è in sé anti-cartesiano) che proviene al contempo dall'uso quotidiano e dalla tradizione filosofica e teologica. È quello il suo *Erlebnis*, l'esperienza linguistica e concettuale a lui propria. Non c'è, in effetti, altro punto di partenza possibile in filosofia, all'epoca. Quella era la sua forma di vita, per usare una formulazione wittgensteiniana.

« Causa di sé »: Spinoza definisce la locuzione esibendo il legame di implicazione fra immaginazione ed intellesione, affermando che è causa di sé, è cioè Dio, « ciò la cui natura non si può concepire se non esistente » ⁽¹⁴⁾.

In effetti, l'esistenza di una cosa significa la possibilità di immaginarla, cioè di possederne il nome ed affermarne in tal modo la durata sotto forma di modo, cioè quale cosa singola ⁽¹⁵⁾ che, come detto in apertura, noi immaginiamo attraverso « le affezioni del corpo umano, le cui idee rappresentano i corpi esterni come a noi presenti » ⁽¹⁶⁾. Che, cioè, noi immaginiamo tramite le parole, affezioni del corpo umano.

⁽¹³⁾ Il 1670 sarà l'anno di pubblicazione del *Tractatus* in forma anonima, vivente l'autore. L'*Ethica*, invece, verrà pubblicata solo nel novembre 1677, postuma: Spinoza era morto a febbraio dello stesso anno.

⁽¹⁴⁾ E I, def. 1.

⁽¹⁵⁾ E II, prop. 8, coroll.; E II, def. 7.

⁽¹⁶⁾ E II, prop. 17, sc.

È su questo presupposto che Spinoza può affermare che per la « causa di sé », per Dio, l'esistenza è necessaria, Dio non potendo non essere ed esistere, allo stesso tempo che come concetto, *anche* in forma immaginativa, l'esistenza essendo cioè implicita/implicata — ripiegata, intrecciata — nella sua natura o essenza. Sarà appunto di questa dimensione anche immaginaria del divino — dimensione necessaria, accanto a quella filosofica — che tratterà l'intero *Tractatus Theologico-Politicus*, in effetti.

Nell'*Ethica* si leggerà anche, peraltro, che « La potenza di Dio è la sua stessa essenza »⁽¹⁷⁾; e ancora, che « Tutto ciò che concepiamo essere in potere di Dio, necessariamente è »⁽¹⁸⁾; e infine, che « Non esiste niente dalla cui natura non segua qualche effetto »⁽¹⁹⁾.

Il Dio di Spinoza è dunque un Dio implicato, intrecciato con il mondo: la trascendenza divina si mostra nell'immanenza della sua potenza⁽²⁰⁾, nel suo esistere, nel suo essere efficace.

E lo stesso ragionamento deve replicarsi per le altre definizioni che aprono la Parte prima dell'*Ethica*: parlando di « sostanza », « attributo », « modo », Spinoza costruisce il blocco di queste definizioni mostrandone l'intreccio — Spinoza utilizza anche il lemma « esprimere », « espressione » — del loro concetto (sostanza, attributi) in rapporto ad affezioni o modificazioni (modi), in rapporto cioè agli effetti o immagini o tracce corporee⁽²¹⁾ che i modi esprimono tramite le idee che il corpo di essi se ne fa.

Si legge nell'*Ethica*:

« Finché le cose singole esistono solo in quanto sono comprese negli attributi di Dio, il loro essere obiettivo, cioè le idee, non esiste se non in quanto esiste l'infinita idea di Dio. E quando si dice che le cose singole esistono, non solo in quanto sono comprese negli attributi di Dio, ma anche in quanto sono dette durare, le loro idee implicano inoltre un'esistenza, per la quale sono dette durare »⁽²²⁾.

⁽¹⁷⁾ E I, prop. 34.

⁽¹⁸⁾ E I, prop. 35.

⁽¹⁹⁾ E I, prop. 36.

⁽²⁰⁾ Che non equivale alla potenza dei re...

⁽²¹⁾ E II, postul. 5 e prop. 17, sc.; III, postul. 2.

⁽²²⁾ E II, prop. 8, coroll.

IV

Della conoscenza

1. Si dia un tavolo: si intenda la cosa singola esistente in atto, questo o quel tavolo. Intrecciata in quest'esperienza percettiva di primo genere di conoscenza (l'esserci del tavolo, la cosa singola, la sua immagine) c'è l'idea del tavolo, la sua definizione (la cosa, la sua essenza, la sua ragione) che ci fornisce le nozioni comuni e l'adeguatezza circa le sue proprietà.

Le due dimensioni della conoscenza (il primo e il secondo genere in Spinoza ⁽²³⁾) sono contestuali e appunto intrecciate: l'una non va senza l'altra, sono tessute insieme, composte. Possono andar disgiunte, certo, ma non nel caso ordinario, regolare.

Nel caso *non* ordinario, io vedo il bastone storto nell'acqua e non so — perché non ne ho l'idea, sono uno cui ne manca la nozione perché « non l'ho sentita da un maestro », per esempio — che un bastone *non può* distorcersi fisicamente a motivo dell'acqua, e dunque è necessario, appartiene alla sua essenza, alla sua idea adeguata, il rimaner dritto anche in acqua nonostante l'apparenza.

Caso irregolare cui è facile por rimedio: basta un libro di fisica dal quale dedurre « le comuni proprietà (della natura fisica in questione) », o anche la presa fisica d'un bastone attualmente in acqua, verificato come rigido ed immodificabile pur nell'acqua. Rimedio che non toglie, per l'appunto, l'effetto dell'immaginazione, il quale permane intrecciato alla conoscenza fornita dall'idea adeguata, ma nondimeno non trae più in errore.

« Quando guardiamo il sole, lo immaginiamo distante da noi circa 200 piedi; questo errore non consiste in questa sola immaginazione, bensì nel fatto che mentre così lo immaginiamo, ignoriamo la sua vera distanza e la causa di questa immaginazione. Infatti, per quanto poi apprendiamo che dista da noi oltre seicento volte il diametro della terra, continuiamo ad immaginarlo come vicino; non immaginiamo dunque il sole così vicino per il fatto di ignorare la sua vera distanza, ma per il fatto che l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole, in quanto il corpo stesso è da esso affetto » ⁽²⁴⁾.

⁽²³⁾ E II, 40, sc. 2.

⁽²⁴⁾ E II, prop. 35, sc.

Noi conosciamo mediante questo intreccio di immaginazione e ragione, sensibilità e razionalità (calcolo, relazioni logiche). Tale è il presupposto, o postulato o fede, che struttura l'intera *Ethica*.

E di intreccio, o implicazione (dal lat. *plèc-tere*, "mischio, collego, intreccio"), parla la prima delle definizioni che inaugurano l'*Ethica*: « Per causa di sé intendo ciò, la cui essenza implica [*involvit*, da *in* + *volgere*, con radice lat. *val=var* che sta per "movimento in curva"] l'esistenza; ossia ciò, la cui natura non si può concepire se non esistente » (25).

Dio, ovvero la *causa sui*, si volge, si curva, si piega, *ex-iste*, quasi raddoppia il suo stare. Tale esistenza — Dio esiste perché di lui si parla quale « essere assolutamente infinito » (26): il linguaggio è parte della natura, è parte di ciò che esiste, di quel che viene percepito — è altrettanto intrecciata all'essenza, implicata in quel che si concepisce.

Si potrebbero ripercorrere molti luoghi dell'*Ethica* alla ricerca di quest'evidenza dell'implicazione costante, dell'intreccio continuo, fra le dimensioni dell'immaginazione e della ragione, dell'esperienza e dell'essenza.

Uno solo, ancora: « La potenza di Dio è la sua stessa essenza » (27); insieme a: « Tutto ciò che concepiamo essere in potere di Dio necessariamente è » (28). Si tratta delle due proposizioni che fondano l'immanenza divina nella logica del discorso spinoziano. Esse esibiscono il legame, immanente appunto — intrecciato, che si muove restando (*in+manere*) ri-piegato —, tra natura divina e natura percepita.

2. Si dà, ancora, un altro genere di conoscenza secondo l'*Ethica*, il sapere intuitivo: « Questo genere del conoscere procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose » (29).

Possedendo chiara e distinta conoscenza (idea adeguata) della

(25) E I, def. 1.

(26) E I, def. 6.

(27) E, I, prop. 34.

(28) E, I, prop. 35.

(29) E, II, prop. 40, sc. 2.

natura (essenza formale) di un attributo (per es. le regole del calcolo proporzionale, operazioni dell'attributo pensiero), si può ottenere conoscenza (idea adeguata) dell'essenza (della natura) delle cose singole (dati i numeri 1, 2 e 3 — scrive Spinoza — tutti vedono che il quarto numero proporzionale è 6).

Va sottolineato il «tutti» presente nella dimostrazione del calcolo proporzionale: non solo perché si tratta di una metafora che esprime il riferimento alle nozioni comuni — comuni a tutti, appunto; ma anche perché è espressione, *sub specie imaginationis*, della natura universale — e dunque non predicabile solo di un singolo — della conoscenza. L'atto conoscitivo è impersonale.

3. L'*Ethica* è un'opera composta di segni, di parole, di linguaggio, oltretutto di concetti. Vi è dunque una dimensione in essa, quella linguistica, che appartiene al campo dell'immaginazione: tutti i concetti lì espressi sono detti attraverso modificazioni dell'estensione, poiché le parole sono parti del corpo umano, e sono comprese attraverso i sensi da un altro corpo umano. Se dunque è pur possibile riconoscere, in maniera meccanica e dunque immaginativa, la struttura grammaticale delle proposizioni linguistiche o l'appartenenza delle parole ad un idioma piuttosto che ad un altro; è invece necessario, per accedere al senso di quelle proposizioni, afferrare la concettualità espressa da quelle parole, l'essenza in esse depositata, parola dopo parola.

Necessita dunque il pensiero, o intelletto, per comprendere, e ciò accanto all'immaginazione ed in rapporto ad essa, dato che tutte le cose del mondo vengono espresse, ad un tempo, sotto le due forme: quella dell'attributo estensione (immagini, immaginazione), e quella dell'attributo pensiero (idee adeguate).

Può adesso diventare comprensibile ciò che Leibniz riporta in un dialogo con Tschirnaus sull'*Ethica*, e cioè che Spinoza abbia affermato: «La Scolastica comincia dalle cose, Descartes dal pensiero, io comincio da Dio»⁽³⁰⁾.

⁽³⁰⁾ Cit. in GILSON, *Spinoza interprete de Descartes*, in *Chronicon Spinozanum*, 1923 [II.B.2], p. 87, e in Gueroult, *Spinoza, t. 2: L'Âme*, Paris, Aubier Montaigne, 1930, p. 18, nonché in Semerari, *Husserl e Spinoza*, 1989 [II.D.5 sub Husserl], p. 213 e Atlan, *Cours de philosophie biologique et cognitiviste*, 2018 [II.D.2 sub Spinoza], p. 33.

Per Spinoza l'inizio del pensare non sta né nell'immaginazione (la molteplicità delle cose singole conoscibili attraverso i sensi, dunque le immagini), né nel puro pensare (la riflessione sulle essenze delle cose). Il pensare comincia nell'intreccio di immaginazione e pensiero, cioè dalla totalità formata dal complesso di molteplicità di cose singole ed idee adeguate.

Spinoza chiama Dio questo complesso intreccio. Dio o anche sostanza o ancora « l'infinita idea di Dio » ⁽³¹⁾: si tratta del nome adeguato per ciò che è complesso, intrecciato, in relazione, il tutto della natura nell'infinito delle sue modificazioni, il quale — « stando sotto », essendo sub-stantia, altro nome dell'intreccio o relazione — non può essere adeguatamente rappresentato da un singolo, beninteso neppure da Spinoza medesimo. Solo un intelletto infinito, tradizionalmente indicato dal nome di Dio, può accedere alla visione di quella totalità complessa.

Da Dio comincia, allora, l'*Ethica. De Deo* è il titolo della Parte prima del volume. Dio è dunque tanto una parola e un'immagine, quanto un concetto o idea, più o meno adeguata. Dio è l'intreccio di queste due dimensioni, *somma res* per la quale vale ciò che vale per tutte le cose della natura: la sua espressione passa attraverso l'intreccio degli attributi, pensiero ed estensione.

Spinoza dedica dunque le proposizioni iniziali della Parte prima ad analizzare il significato della parola Dio o sostanza, parola che egli trova all'interno dell'esperienza filosofica del proprio tempo, nonché certamente — in dialogo con la coeva filosofia moderna, dalla quale egli l'ha appresa — all'interno della sua propria coscienza, il luogo delle immagini per l'essere umano.

Altrove egli si dedicherà a fare di quel concetto, che è anche parola dell'esperienza religiosa ordinaria di masse imponenti di credenti, un'analisi teologico-politica e dunque religiosa (il tema della superstizione). Nell'*Ethica*, invece, egli si distende, in quella Parte prima, a farne un'analisi propriamente filosofica la quale, inscindibilmente, nel prosieguo dell'opera si declinerà come analisi anche morale, analisi cioè dei costumi dell'esistenza, dato che la complessità dell'intreccio fra pensiero ed estensione, nell'essere

⁽³¹⁾ E II, prop. 8, anche prop. 45 e 46. Circa il rapporto con l'infinito nella filosofia spinoziana, cfr. *retro*, p. 185-188.

umano in generale e certamente anche nell'umano che pensa, assume una valenza etica (appunto, questo è il titolo dell'intera opera spinoziana), concernendo cioè ad un tempo l'esistenza ed il pensare, la teoria e la pratica, la filosofia e la relazione esistenziale con gli altri viventi.

4. Spinoza, ponendo questo originale punto di avvio alla riflessione, va considerato come il pensatore che nella storia della filosofia ha permesso la laicizzazione del pensiero umano.

Se pure in lui risuona ancora, come scrive Lévy-Bruhl storico della filosofia moderna, « forse solo fra i moderni, [...] la serenità intellettuale degli antichi e la completa padronanza della ragione che compie in tranquillità la propria opera, [...] marciando alla dimostrazione della verità senza arrestarsi all'idea che questa verità gli sarà per sempre dinanzi [, dato che] il saggio vede le cose quali esse sono, in Dio stesso, *sub specie aeternitatis* »⁽³²⁾; è anche vero che sarà stato lo stesso Spinoza ad aver posto la pensabilità, sullo stesso piano, di Dio e Natura, vale a dire della totalità delle leggi della natura fisica in uno con il loro esprimere o esser parte della infinita potenza di Dio.

V

Della causa di sé

Causa di sé: l'etimologia della parola *causa* riconduce al verbo latino *cūdere*, sup. *cusum*, e i significati oscillano tutti attorno all'agire, all'esercizio di un'azione: « battere, colpire, produrre battendo, spingere ». Nella parola c'è l'indirizzarsi ad un effetto, e quel senso si manifesta anche nella parola utilizzata in ambito giuridico, di questione che spinge ad andare dinanzi a un giudice per accusare o comunque per avviare una lite, la causa appunto.

In quell'agire c'è, inoltre, il *sé*: l'azione non è solamente osservata dall'esterno, bensì è intreccio di exteriorità ed interiorità, trascendenza ed immanenza. Ogni atto include l'agente, la sua volontà, il suo intelletto.

Le due dimensioni, quella del *sé* e quella del realizzare un

⁽³²⁾ *Infra*, p. 460; ed anche p. 259.

effetto, sono connesse, sono legate fra loro, si implicano a vicenda in maniera indiscernibile, indecidibile, dove finisce l'una e dove comincia l'altra? *Causa di sé*. Come quando si afferma la *différance* o il *non-droit* o si parla di *fantôme/spectre*, e via proseguendo.

Cionondimeno, è altrettanto un fatto che ci si interroghi sulla relazione fra quelle dimensioni, la cui unica risposta sensata consiste nell'affermazione della simultaneità, della coappartenenza, della reciproca azione. Si può anche dire: la re-sponsabilità — altra parola abitata al proprio interno, altra parola indecidibile. Ognuna delle due dimensioni risponde infatti all'altra e dunque risponde dell'altra, la mantiene viva, non la sopprime, non ne cancella la voce e la traccia. Ognuna delle due dimensioni *crede* — si esprime, cioè si affida nel suo dire, agisce col suo dire — all'esserci dell'altra. Ne è re-sponsabile.

Certamente, nella sfera degli effetti conta la re-sponsabilità stabilita dalla legge positiva. Laddove, nella sfera del sé, dell'interiorità, la relazione o re-sponsabilità è nei confronti del mantenere aperta la dimensione del pensiero, dell'eterno, della sostanza: qui la re-sponsabilità è verso la filosofia stessa *innanzitutto*, e *non può esser direttamente* verso uno o più individui, cioè verso cose singole (lo diventa, responsabilità verso cose singole e verso ciascuno e dunque verso tutti, indirettamente). E tale re-sponsabilità si afferma, vive, appunto attraverso l'opera della negazione, del *non*, il dire no, la critica, il mantenere aperto decostruendo, una dialettica negativa.

Affermare la causalità di sé significa, dunque, riconoscere senso all'esperienza dell'agire in quanto costitutivamente intrecciata all'opera di un agente, dunque sua espressione, costruzione del suo — del proprio — agire. Quell'agente è re-sponsabile del, e nel, suo fare. Risponde, cioè, nel dare le definizioni delle cose ed obbedendo alle loro necessità.

Un agente sulle cui qualità nulla potrà dirsi in quanto separate dagli effetti della sua azione: né se la sua qualità si sostanzia di semplice ed unica natura divina, sorta di panteismo autoaffermandosi; né se le qualità possedute siano riconducibili unicamente alla dimensione integralmente naturale, quella dell'antico materialismo.

Dato che il carattere della causalità di sé implica che di ogni azione (anche di quella intellettuale) sia responsabile — possa, e debba, risponderne — solo l'agente medesimo, ne consegue che su

ciò di cui *non si può* rispondere, e dunque su ciò di cui non si ha da dire alcunché di specifico, lì si debba tacere, affermando la *propria* ignoranza. Anche questa sarà azione del soggetto dell'agire, sua costruzione, sua re-sponsabilità.

Come noto, esattamente su questa affermazione circa il « tacere » si chiude il *Tractatus* di Wittgenstein. Ma già una trentina d'anni prima un'affermazione non dissimile era stata fatta da Lucien Lévy-Bruhl.

Sul tema dell'« ignoranza » in Lévy-Bruhl si veda *retro*, p. 129-130 (scienza ed immortalità dell'anima), 142 in fine (scienza ed evoluzione della filosofia e della tradizione metafisica), 154-157 (la scienza e i suoi limiti); ed *infra*, p. 231-233, 241-242 (infinito, responsabilità ed incertezza della sanzione morale; il legame filosofico possibile col Cusano), nonché 469-470 (filosofia del sentimento e pretese dell'orgoglio razionalista), 511 (Hume, scetticismo ed ignoranza). Si noterà l'epigrafe doppia a p. 202, con l'invito di Flaubert — e di Lévy Bruhl — a « non concludere ».

CAPITOLO SECONDO
INFINITO E RESPONSABILITÀ

1. Metamorfosi, storia, causa immanente. —
2. Idea ed analisi. —
3. Immaginazione, e Spinoza. —
4. Punto di vista esterno. —
5. Punto di vista interno.

« La ragione umana, avendo rifiutato per se medesima la facoltà di ignorare [...] »

« Flaubert ama, di Montaigne, la concezione generale dell'essere umano e della vita. [...] I problemi che superano l'esperienza gli sembrano al di fuori della portata umana. Montaigne diceva: "Che cosa ne so?". La formula di Flaubert è: *non concludere*. Le persone leggere, limitate, gli spiriti presuntuosi ed entusiasti, vogliono in tutte le cose una conclusione. Cercano "il fine della vita" e la dimensione dell'infinito. Ma con quale diritto vogliono ricondurre l'universo a se stessi e misurare tutto secondo la propria intelligenza? [...] La natura e l'umanità nella natura evolvono con un movimento continuo. Di questa evoluzione noi non possediamo la legge. Il passato ci è conosciuto in maniera molto imperfetta, l'avvenire per nulla, non comprendiamo il presente. L'analisi del reale va all'infinito in tutte le direzioni, e l'infinito è per noi l'incomprensibile. La stupidaggine consiste nel voler rendere ragione di tutto: è ciò che Flaubert chiama *concludere*. »

Qual è dunque la filosofia che innerva l'intensa attività intellettuale del filosofo etnologo?

Lévy-Bruhl è stato filosofo della metamorfosi, dell'infinito, della differenza, del molteplice. A pieno titolo il suo è razionalismo complesso, in una prospettiva positiva e dunque scientifica. Essendosi affermata tale mentalità scientifica, anche dal punto di vista storico è certamente con essa che Lévy-Bruhl deve confrontarsi. Se pur egli non ha composto un'opera dal titolo *Trattato Scientifico-Politico*, senza dubbio l'oggetto de *La morale et la science des mœurs* è anche quello, come mostra l'intera terza parte della *Préface* alla terza edizione del volume (1).

In questo capitolo si proverà a seguire la traccia filosofica nell'opera di Lévy-Bruhl, concentrando l'attenzione sul suo volume concernente *L'idée de responsabilité*, fondativo della sua intera impresa intellettuale.

Non essendo usuale considerare come di taglio filosofico l'intero lavoro dell'etnologo Lévy-Bruhl, quasi mai è stato effettuato lo sforzo di ricondurre allo studio su *L'idée de responsabilité* l'apparato filosofico complessivo da Lévy-Bruhl utilizzato in fasi anche successive della sua carriera. È questo dunque il motivo per cui adesso si effettua la scelta dell'opera inaugurale della riflessione filosofica lévy-bruhliana quale filo conduttore — nelle sue idee filosofiche centrali — per la ricostruzione della filosofia soggiacente alla sua prospettiva complessiva ed a venire in una lunga carriera, i quasi sessant'anni che coprono il periodo dal 1884 (data di pubblicazione di quel volume) al 1939 (anno della morte).

Si aggiunga, infine, che de *L'idée de responsabilité* — così come di tutta la produzione pre-etnologica — non esiste traduzione italiana, sicché la scelta qui compiuta permette, da un lato, di offrire al lettore di madrelingua italiana ampi squarci del ragionare lévy-

(1) MM, p. XXVII-XXXIV.

bruhliano nella sua (per quanto possibile, dati i limiti di spazio) linearità e compiutezza; dall'altro, comunque di prendere contatto con pagine che toccano, in alcuni punti, anche notevoli vette espressive, poetiche e filosofiche.

Anche — ma non solo — a motivo del fatto di lasciare parola e spazio all'autore stesso, i riferimenti alla letteratura concernente i temi in questione vengono limitati al minimo. Il presente volume cerca di restituire al lettore l'immagine a tutto tondo di un autore, e non di farlo entrare immediatamente nel dibattito storico-critico e filosofico. A quel fine, tempo e spazio ce ne saranno altrove.

1. *Metamorfosi, storia, causa immanente*

Per fare filosofia nella prospettiva della metamorfosi è necessario avere uno stretto rapporto anche con la storia: certo, una storia aperta sul futuro, in costante movimento, senza finalità predefinita.

Nella *Introduction* al volume dedicato alla filosofia di Comte Lévy-Bruhl scrive qualcosa che non può, con tutta evidenza, non essere applicata anche a lui medesimo:

« Ogni nuovo sistema di filosofia, quale ne sia l'apparente originalità, si ricollega attraverso una filiazione più o meno diretta alle dottrine che l'hanno preceduto. Ma rimane anche legato, in maniera non meno stretta benché meno immediatamente evidente, a delle condizioni più generali. È solidale di tutto un insieme di circostanze sociali. È anche poco dubbia l'azione su questo sistema dei fenomeni religiosi, politici, economici, e in una parola intellettuali, dell'ambiente contemporaneo, così come la sua su di esso. Non è sufficiente dunque studiarlo come un tutto che basta a se stesso. Questo tutto parziale dev'essere riposto in quell'insieme più vasto che soltanto ne spiega i caratteri essenziali. Questa regola di metodo storico, che Comte ama richiamare, si applica molto bene al suo stesso sistema. Non basta lo studio del testo per giungere ad un'intelligenza il più possibile completa della sua dottrina, per apprezzarne con esattezza l'orientamento generale, per comprendere l'importanza che l'autore dà a questa o quella parte di esso. Bisogna tener conto delle circostanze storiche nelle quali la dottrina è nata, del movimento generale delle idee contemporanee, e degli influssi di ogni sorta che hanno agito sullo spirito del filosofo » (2).

Per pensare e descrivere metamorfosi è necessario, allora, un

(2) PC, p. 1-2. Cfr. anche *La sociologie de Herbert Spencer*, 1884 [I.B], p. 650.

abito mentale — una filosofia — capace di comparazione tra fatti o fenomeni, tra forme dell'esperienza in una prospettiva di movimento, evoluzione, trasformazione: il meta-, l'« al di là », il « tra » le forme.

Per una riflessione sociologica sull'idea di evoluzione, si veda Boudon, *Mécanismes fondamentaux de l'évolution sociale: sur les pas de Durkheim et de Weber*, 2003 [II.C]. Si legge in Lévy-Bruhl: « L'evoluzione, che non è sempre un progresso » (3); « Non dare credito ad una sorta di finalità interna che guida lo sviluppo mentale nelle società umane » (4); si veda anche *infra*, p. 271, in tema di diritto ed evoluzione, dove Lévy-Bruhl concorda con chi definisce l'idea di progresso « una concezione a priori, mistica e di ordine teologico ». Gurvitch parla di « anti-evoluzionismo » (5) a proposito di Lévy-Bruhl. Sulla complessa posizione di Lévy-Bruhl all'interno del dibattito sull'evoluzionismo come filosofia della storia, si leggano le sue parole medesime nei *Carnets* (6) — Si veda Carbonnier per una riflessione sull'ipotesi dell'evoluzione in scienza sociale: « Ah! Come sarebbe più scientifico postulare il movimento senza postularne la direzione! L'ipotesi dell'evoluzione, sovraccaricandosi di un'idea di avanzamento — o di regresso — si lascia invadere dai giudizi di valore. Ecco risorgere il diritto naturale: diritto naturale che stiamo per costruire o da cui siamo decaduti — il diritto naturale è tenace. » (7).

Evoluzione, dunque, nel senso etimologico di *e-volvere*, « muovere in curva, torcere, coprire », dalla rad. VAL-, VAR-, « movimento in curva », da cui il ted. *Welle*, « onda ». Come l'onda e la sua cresta o piega, l'onda nel mare, l'onda come forma in un mare di forme. E ancora, come la coscienza che ritorna su — o che si costruisce attraverso — le parole delle quali è composta. Coscienza di parole, anche, come direbbe Canetti.

Grande tema leibniziano, quello della piega, ripreso magistralmente da Deleuze: « Il Barocco non rinvia ad un'essenza ma piuttosto ad una funzione operativa, a un tratto. Non smette di fare delle pieghe. Non inventa la cosa: ci sono tutte le pieghe venute dall'Oriente, le pieghe greche,

(3) MM, p. 249.

(4) LC, p. 125, trad. p. 156.

(5) GURVITCH, *Le problème de la sociologie de la connaissance*, 1957 [II.A], p. 499 (anche *retro*, p. 104-105).

(6) LC, p. 186-187, trad. p. 212-213; si veda anche in SD, p. 67-68, spec. nota 19.

(7) CARBONNIER, *Flexible droit*, 1969 [II.D.12], trad. p. 16, cfr. tutto p. 9-16.

romane, gotiche, classiche... Ma esso curva e ricurva le pieghe, le spinge all'infinito, piega su piega, piega secondo piega. Il tratto del Barocco è la piega che va all'infinito. E subito le differenzia secondo due direzioni, due infiniti, come se l'infinito avesse due piani: le ripiegature della materia e le pieghe nell'anima » (8).

E a proposito di movimento delle onde del pensiero e di comparazione fra dinamiche intellettuali, l'« al di là », il « tra », è dunque anche, di necessità — ciò vale soprattutto del pensiero che cerca di costruirsi, di mettersi in forma — un pensiero della metamorfosi che, ad esempio, non può non farsi scrittura e vivere di scrittura, come ben fa vedere Derrida, altro filosofo in metamorfosi.

E la prospettiva dello sguardo metamorfico non potendo non essere storica, la storicità emerge nella stretta relazione allo sguardo: poiché anche lo storico possiede un occhio, un « occhio della mente » che vede, per quanto possibile, le cause immanenti all'accadere storico. Afferma infatti Lévy-Bruhl:

« L'occhio dello storico [*della filosofia, nel suo caso*] (...) non si propone di perpetuare semplicemente fatti e date: certamente, quelle informazioni costituiscono la materia grezza del suo lavoro, ma esso consiste principalmente nell'afferrare connessioni tra fatti, e nel dedurre leggi di sviluppo di idee e dottrine » (9).

Quello sguardo consiste nel creare nessi, nel far ripiegare il fatto su se stesso — grazie alle « abitudini di riflessione e di ritorno su di sé » (10) del pensiero — per vederne la relazione con un altro fatto, poi con un altro ancora, nel mare infinito delle relazioni.

Lévy-Bruhl ha contribuito, nel 1936, ad una raccolta di saggi in onore di Ernst Cassirer, con un conciso intervento dal titolo *The Cartesian Spirit and History* (11), un testo nel quale prende posizione circa la mancanza di spirito storico nel razionalismo secentesco francese. Lévy-Bruhl aveva già dedicato a Descartes, nel 1899, il

(8) DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, 1988 [II.D.6], p. 5; sul tema del « ripiegamento » in Foucault, cfr. il suo *Foucault*, 1968 [II.D.6], p. 96-123.

(9) HP, p. VI.

(10) IR, 140-141.

(11) *The Cartesian Spirit and History*, 1936 [II.B].

capitolo inaugurale della *History of modern Philosophy in France* (12), il quale si chiude sull'affermazione che, « in Francia, la sua influenza è stata più profonda e durevole [che al di fuori della Francia]. In Francia, mentre la filosofia cartesiana può aver perduto di prestigio piuttosto velocemente, invece lo spirito cartesiano, grazie senza dubbio alla stretta affinità con il genio proprio [*the very genius*] della nazione, non è mai scomparso » (13). Ed in quel capitolo è già sottolineata ed analizzata la « rottura con la tradizione [... e, appunto,...] la mancanza di spirito storico » in Descartes (14). Nel testo del 1936 viene adesso indicata la ragione — attraverso « alcune brevi indicazioni di natura generale » (15) — di quell'« atteggiamento poco amichevole verso la storia » da parte di Descartes e dei *Cartesians* (incluso Spinoza, secondo l'analisi che qui egli ne fa), nella loro « lotta contro lo spirito scolastico » (16).

È peraltro noto come, dal tempo in cui Lévy-Bruhl scriveva quelle note, il rapporto di Spinoza con l'esperienza, e con la storia in particolar modo, sia stato ampiamente rivisitato, si veda in [II.D.2 *sub* Spinoza]: Moreau (17), e ancor prima Mondolfo, *Il contributo di Spinoza alla concezione storicistica*, 1970 [II.D.2 *sub* Spinoza].

Lévy-Bruhl ricostruisce l'atteggiamento di Descartes indicando come egli si occupi della storia come disciplina nella parte prima del *Discours de la méthode*, dove afferma che, da un lato, la storia non può rivendicare di essere esatta, di essere cioè conoscenza scientifica, trattandosi piuttosto di finzione romanzesca, « una sorta di letteratura » (18). Lévy-Bruhl sottolinea, in effetti, come la storia quale disciplina, all'epoca di Descartes, mancasse di uno stretto metodo, di « regole tecniche stringenti », un aspetto confinato invece in discipline filologiche ripiegate sui grandi testi letterari e filosofici dell'antichità.

(12) HP, p. 1-37.

(13) Ivi, p. 36-37.

(14) Ivi, p. 3-7.

(15) *The Cartesian Spirit and History*, 1936 [II.B], p. 191.

(16) Ivi, p. 194.

(17) MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, 1994 [II.B.2 *sub* Spinoza], p. 467-488.

(18) Ivi, p. 192.

Ma d'altro lato, continua Lévy-Bruhl, Descartes era appunto in lotta contro la « tradizione scolastica » e il « metodo dell'autorità », temi che, per essere affrontati al meglio, avrebbero presupposto appunto, al fine di potersi affermare, un saldo legame con un metodo storico — la storia dei testi filosofici, certamente —, ma così all'epoca non poteva essere. Sicché era solo attaccando la storia che Descartes poteva dare un colpo definitivo al principio di autorità ed alla tradizione. Circostanze e ragioni tattiche, dunque.

Nondimeno, contro la storia c'erano anche ragioni filosofiche a pesare, fin dalle fondamenta del Cartesianesimo: si trattava della possibilità dell'intuizione razionale e della stretta dimostrazione, riservata solo alle scienze matematiche fra le scienze trasmesse allo stesso Descartes nel corso della sua educazione. Insieme alle altre discipline, dunque, certamente anche alla storia toccava il destino di essere respinta nel campo dell'immaginazione, delle suggestioni del desiderio, delle passioni.

Lévy-Bruhl, tuttavia, fa notare come tale posizione dei *Cartesians* potesse reggere solo a patto di rimanere confinata nella sfera puramente teoretica:

« Si trattava della conseguenza immediata della loro definizione senza compromessi della verità, che escludeva tutto ciò che non fosse razionalmente evidente. Ma senza dubbio alcuno, non appena si tratta di azione, gli uomini sono per la maggior parte obbligati ad esser guidati da mere opinioni, da tradizioni, nonché da probabilità ed apparenze. Ciò che conosciamo del passato, anche in modo imperfetto, può allora esserci molto utile. Ma qui non siamo più nel regno della conoscenza vera » (19).

Lévy-Bruhl chiude il saggio — dopo aver attualizzato alla propria epoca il discorso, notando come lo spirito cartesiano sopravvivesse per esempio ancora in Valéry —, indicando in Leibniz, il quale « sottolineò quanto [Descartes stesse] perdendo tramite quest'esclusione dell'intero corpo della ricerca storica », una « tendenza molto differente » (20).

Una filosofia della metamorfosi si propone dunque di tener insieme, intrecciate, mente e storia all'interno di un'esperienza in trasformazione continua: vale a dire, i fatti (la dimensione dell'espe-

(19) Ivi, p. 195.

(20) Ivi, p. 196.

rienza) e le loro connessioni, nonché le leggi che le governano. Un'attività, questa dello storico (storico della filosofia, nel caso di Lévy-Bruhl), dalla quale le regolarità possono emergere tramite comparazione. La mente si delinea e si arricchisce dentro le trasformazioni, le evoluzioni storiche dell'esperienza.

Deleuze dice, anche a proposito di Hume, filosofo in piena epoca barocca, che la sua è una « psicologia delle *affezioni* della mente », cosa che fa di lui « un moralista e un sociologo prima che uno psicologo: il *Treatise of Human Nature* mostrerà che i due modi in cui la mente è *affetta* sono essenzialmente il *passionale* e il *sociale*, i quali si implicano a vicenda, assicurando l'unità dell'oggetto di una scienza autentica ». Si tornerà più volte sul rapporto fra Lévy-Bruhl — studioso della morale e sociologo maggiore — e Hume. Si segnalano i due saggi che Lévy-Bruhl ha dedicato a Hume, presenti in [I.2]: *L'orientation de la pensée philosophique de Hume*, 1909 (tradotto in questo volume), e *Quelques mots sur la querelle de Hume et de Rousseau*, 1912. Si è già segnalato il possibile legame fra Deleuze e Lévy-Bruhl (*retro*, p. 92-94), il primo essendo stato, oltretutto pensatore della differenza, pure storico *sui generis* della filosofia moderna.

La filosofia cui questa posizione è maggiormente prossima è una filosofia dell'immanenza, e non è un caso che le tracce della presenza di Spinoza siano così disseminate e costanti nell'opera di Lévy-Bruhl.

2. *Idea e analisi*

Trattandosi di analisi filosofica, con tutta evidenza, ne *L'idée de responsabilité*, il fatto o fenomeno da cui partire consisterà di un'idea. E dall'analisi di un'idea, in effetti, parte storicamente la riflessione filosofica di Lévy-Bruhl in tema di responsabilità. Qui se ne seguirà il decorso per vedere all'opera i concetti fondanti della sua filosofia nella costruzione di alcune specifiche analisi storico-filosofiche.

Nell'ambito della scuola durkheimiana sarà Fauconnet ad analizzare il tema della responsabilità in prospettiva sociologica in *La responsabilité. Étude de sociologie*, 1920 [II.B.2]. Sul dibattito fra Tarde e Durkheim in tema, cronologicamente successivo all'opera di Lévy-Bruhl del 1884, si

veda Keck ⁽²¹⁾. In Prandi ⁽²²⁾ vi è una delle rare letture di quell'opera di Lévy-Bruhl. Nel 2015, la Franco ha richiamato l'attenzione su « la responsabilità vuota di Lévy-Bruhl » (*infra*, p. 241-242 per il senso del lemma « vuoto ») in un volume che spazia da Stuart Mill a Derrida, si veda Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, 2015 [II.C]. Da ultimo si veda Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, 2017 [II.D.12], in tema di colpa, *crimen* e responsabilità nella filosofia giuridico-politica dell'Occidente — Si sono veduti *retro*, p. 103, dei riferimenti al dibattito filosofico sulla morale.

Nell'Avant-propos a L'idée de responsabilité — una delle due opere (l'altra è *La morale et la science des mœurs*) nelle quali si può principalmente osservare a tutto tondo il filosofo Lévy-Bruhl all'opera, accanto al suo lavoro di storico della filosofia (nei volumi dedicati a *La philosophie de Auguste Comte*, *La philosophie de Jacobi*, *History of Modern Philosophy in France*) e di filosofo etnologo (i sei volumi editi in tema di « mentalità primitiva », più i *Carnets*) — Lévy-Bruhl afferma che è proprio ad un fatto che deve ispirarsi la ricerca filosofica, con ciò sottoponendo a tensione il rapporto del positivismo del suo tempo con la filosofia: la filosofia, infatti, non viene meno, non può venir meno neppur in epoca di mentalità positivista.

Confronto col positivismo condotto, appunto, nella *Conclusion* del volume *L'idée de responsabilité* ⁽²³⁾, dove Lévy-Bruhl motiva la propria differenza dai positivisti come scuola: per essi la relatività di ogni conoscenza è un fatto d'esperienza (la legge dei tre stadi della conoscenza poggia sulla storia) e lo spirito viene concepito come passivo nella conoscenza (il valore del pensiero proviene dalla sua conformità all'oggetto, non dallo spirito stesso) ⁽²⁴⁾. Laddove per Lévy-Bruhl, in obbedienza al fatto filosofico nuovo rappresentato da Kant, la relatività della conoscenza ha un senso positivo molto importante e differente, rappresentando essa, inverò,

« Il risultato di tutto il lavoro di riflessione dello spirito su se stesso, da Protagora fino a Kant. Non è il congedo significato alla metafisica da parte

⁽²¹⁾ FK, p. 43-58.

⁽²²⁾ CP, p. 43-54.

⁽²³⁾ IR, p. 233 ss.

⁽²⁴⁾ Ivi, p. 237.

della scienza positiva trionfante, che presume di essere il tipo di ogni conoscenza valida. È invece lo spirito umano che si riconosce nel prodotto della propria attività e che comprende che gli è impossibile fare, in ogni conoscenza, quale essa sia, la separazione tra ciò che viene da se stesso e ciò che viene dal di fuori. Protagora aveva avuto il merito di porre il problema; Platone si sforzò di risolverlo nel *Teeteto*, e da quel momento ogni dottrina filosofica dovette cercare quale fosse nella propria prospettiva la parte dello spirito umano nella conoscenza. Così si spiega l'importanza sempre crescente del problema della conoscenza dal punto di vista della metafisica. Questa cerca [di comprendere] attraverso quale disposizione particolare, attraverso quale conversione (*epistrophè*) l'anima potesse porsi dal punto di vista dell'assoluto. Né Aristotele né Descartes né Leibniz riuscirono a raggiungere lo scopo, e Kant infine ha spiegato la causa del loro insuccesso: ogni conoscenza umana è essenzialmente opera dello spirito, il pensiero essendo sottomesso ad alcune condizioni *a priori*, e dunque l'oggetto qual è in se stesso ci è nascosto per via del fatto medesimo della nostra natura. Volersi porre dal punto di vista dell'assoluto vorrebbe dire cessar di essere umani e sostituire, alla nostra facoltà di conoscere, un altro intelletto, un intelletto assoluto, di cui non abbiamo alcuna idea. Hegel ha tentato la cosa, così riducendo la metafisica *ad absurdissimum*, come dice benissimo Stuart Mill » (25).

Ed ecco dunque come, pur in epoca pienamente positivista ma con gesto eminentemente anti-cartesiano ed anti-positivista perché gesto di riconoscimento della rilevanza della *continuità* storica con epoche di antico e più recente pensiero metafisico, in quel volume sulla responsabilità Lévy-Bruhl afferma che, se pur è vero che tutto è stato già detto in filosofia, e se pur è vero che i moderni non hanno posto un sol problema, o scoperto una singola soluzione, che non fosse già stata presentita dagli antichi, nondimeno è possibile parlare di progresso, in filosofia, negli stretti limiti della « scoperta di una nuova posizione dei problemi, in un enunciato *differente* che mette in luce e fa entrare nella soluzione alcuni elementi fin lì trascurati » (26).

Descartes stesso ha certamente scoperto qualcosa, pur senza accorgersi che già gli antichi (Plotino per esempio, come si vedrà più avanti) avevano avuto cominciante consapevolezza di alcune sue soluzioni.

(25) Ivi, p. 239-40.

(26) Ivi, p. X, la sottolineatura è mia.

Nell'inaugurare dunque il volume sulla responsabilità, Lévy-Bruhl si riferisce al rigetto da parte di Kant — ecco il *fatto* nuovo, la nuova posizione del problema — dei postulati della metafisica moderna più classica, quelli cartesiani, fatti propri — « tutti vedevano le questioni sotto la forma data loro da Descartes » (27) — anche da Leibniz, Spinoza, Malebranche, tra altri.

Sicché — come Lévy-Bruhl afferma nell'*Avant-propos* al volume —, trascorso il XVIII secolo, età d'oro della metafisica, e sopraggiunti Hume e Kant, non è più possibile non già una prospettiva metafisica, bensì un punto di vista *dogmatico* in metafisica. E questo Lévy-Bruhl lo afferma contro la scuola spiritualista francese dell'epoca, che pur aveva fatto rinascere la storia della filosofia, offrendo in tal modo strumenti per essere criticata: nonostante le trasformazioni della filosofia e della scienza, essa non aveva trovato posizioni nuove in grado di difendere le dottrine antiche, e cercava sempre di delimitare l'ordine dei fenomeni che si sottraggono alla necessità.

Lévy-Bruhl afferma invece di seguire, nel suo volume, un metodo differente, sulla scia della critica kantiana. Un metodo che parte da una piegatura dello spirito, il quale ritorna su un fatto di coscienza. Un fatto, appunto.

Essendo un assioma, o nozione comune, che « l'essere umano pensa », la prospettiva da assumere nel disporsi a far critica filosofica della nozione morale di responsabilità sarà, dunque, dopo Hume e Kant, quella dell'*analisi* dell'idea di responsabilità. Ecco il fatto (« l'idea di responsabilità nella coscienza ») e la connessione tra fatti (« l'analisi »), posti in stretta relazione filosofica all'inizio della ricerca lévy-bruhliana. La prospettiva, si può anche aggiungere, è quella dell'immanenza, dell'espressione.

Che per il pensiero sia un assioma che « L'essere umano pensa » lo si legge nell'*Ethica* di Spinoza (28). Lévy-Bruhl offre la seguente definizione di assioma: « Gli assiomi propriamente detti sono giustamente chiamati nozioni comuni (...). Gli assiomi sono dei giudizi analitici, che si estraggono immediatamente dal principio di contraddizione: nulla è più chiaro di

(27) Ivi, p. XI.

(28) E II, ass. 2.

essi »⁽²⁹⁾. Un esempio: « Gli assiomi e le definizioni delle scienze matematiche, costruiti apriori dall'intelletto puro, sono universalmente accettati. La loro semplicità e chiarezza perfette prevengono ogni equivoco: devono alla loro stessa origine un carattere di necessità che si trasmette a tutte le proposizioni derivate. Infine, essi non interessano la nostra facoltà di sentire e sono senza ruolo diretto nella vita pratica »⁽³⁰⁾. Si veda anche la voce *Axiome* nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* dove, ad illustrazione della definizione di quel termine inteso « nel suo senso più usuale » come « una premessa considerata come evidente e ricevuta per vera senza dimostrazione da tutti coloro che ne comprendono il senso »⁽³¹⁾, viene riportata proprio la definizione offertane da Lévy-Bruhl in *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*⁽³²⁾: « L'identità [di uno "spirito umano" perfettamente simile a se stesso dal punto di vista logico, in tutti i tempi e luoghi,] è ammessa dalla scuola [antropologica inglese] come un postulato, o per meglio dire come un assioma. Essa non ha bisogno di esser dimostrata, e neppure di essere formalmente enunciata: è un principio sempre sottinteso, e troppo evidente perché ci si sia mai fermati a considerarlo »⁽³³⁾.

Sul piano metodologico sarà dunque da un fatto di pensiero, da una piegatura specifica della mente che ritorna su di sé e sul proprio linguaggio, insomma da una prospettiva immanente, che prenderà le mosse la ricerca di Lévy-Bruhl:

« *Forzando lo spirito a tornare su se stesso, noi faremo la critica delle nozioni morali oggi in pericolo: cercheremo di ritrovarne l'origine, determinarne gli elementi e provarne in questo modo il valore. [...] Non andremo in cerca della realtà oggettiva della responsabilità, al di fuori dell'idea che ne abbiamo, né se essa sia compatibile con le leggi necessarie della natura fisica. Noi troviamo questa idea della responsabilità nella nostra coscienza; essa sembra indispensabile, e tuttavia viene attaccata da tutti i lati: vogliamo dunque sottoporla ad un esame rigoroso* »⁽³⁴⁾.

Adesso si seguirà la progressione del ragionamento di Lévy-Bruhl nei capitoli del volume, dove egli studia la credenza costitutiva della mentalità occidentale in tema di rapporto sociale, la necessaria

⁽²⁹⁾ In recensione a Pillon, *L'Année philosophique*, II, 1891 [II.D.2], p. 185.

⁽³⁰⁾ IR, p. 217.

⁽³¹⁾ LAL, p. 105.

⁽³²⁾ Si veda FM, p. 40, e comunque la sezione III di quell'*Introduzione* per intero.

⁽³³⁾ LAL, p. 105.

⁽³⁴⁾ IR, p. XIV-XV, la sottolineatura è mia.

dimensione della riconducibilità al singolo degli effetti delle proprie azioni.

Nel primo capitolo del volume, dedicato a *L'idée commune de responsabilité*, Lévy Bruhl inizia affermando come l'idea di responsabilità sia la più chiara, in apparenza, nel nostro spirito, data insieme a quella del libero arbitrio con intuizione diretta. Il fatto è incontestabile: l'essere umano si crede un essere ragionevole libero e si attribuisce una vera causalità circa i propri atti, mediante il rapporto o solidarietà delle azioni umane alla persona da cui emanano (da cui discende anche l'imputabilità), e che sono anche modello di tutte le altre cause che concepiamo in natura ⁽³⁵⁾.

Ed è soprattutto la coscienza morale ad implicare necessariamente la nozione di responsabilità: il dovere *può* essere compiuto, e le mancanze al dovere ricadono su chi ha mancato di responsabilità. Senza responsabilità, noi non siamo in grado di immaginare cosa possa essere una personalità morale. Simpatie ed antipatie, e un numero grande di sentimenti (stima, biasimo, rispetto, disprezzo...), implicano che noi riteniamo responsabile qualcuno: è un principio indiscutibile che l'essere umano non possa separarsi dai propri atti, e tutto ciò che si indirizza ad essi risale fino a lui. Lo stesso vale per noi medesimi: noi crediamo alla nostra responsabilità, lo testimoniano i sentimenti (aver ben agito, il rimorso, il pentimento, il rimpianto) verso la nostra condotta, che implicano continuamente l'idea della nostra responsabilità. La nozione di responsabilità è una componente necessaria del nostro edificio morale, e ciascuno pensa di concepirla con nettezza sufficiente ⁽³⁶⁾.

Ma tale nettezza è apparente: l'illusione è quasi inevitabile a causa della stretta connessione fra l'idea di responsabilità e le altre idee morali. Associazione di nozioni (una folla di nozioni: libertà, giustizia, merito, rimorso, moralità) che fanno sistema e si rinviano l'un l'altra la propria chiarezza che, però, è forse fittizia: nondimeno, ciascuna si impone al nostro spirito con un'autorità per la quale garantiscono le altre. Effetto di una legge psicologica ben nota: più

⁽³⁵⁾ IR, p. 3. Si veda anche *Le libre arbitre*, 1888 [I.D.1].

⁽³⁶⁾ Ivi, p. 5.

una nozione è di uso comune e costante, meglio ci s'immagina di possederne il contenuto e di vederne il senso con chiarezza ⁽³⁷⁾.

Anche al di fuori del mondo interiore, la vita sociale (l'opinione dei nostri simili, la questione della giustizia, le pene) ci offre in ogni momento l'occasione di usare la nozione di responsabilità.

Qui interviene, nel ragionamento di Lévy-Bruhl ⁽³⁸⁾, il riferimento all'analisi attraverso il richiamo a Descartes, a Leibniz e alla conoscenza chiara e distinta. La chiarezza può dipendere dal non averci mai riflettuto — ritornandoci su, o la piega del pensiero —, cioè dal non averla mai distinta dalle altre, non aver reso esatto conto del suo contenuto, non averne data una definizione. E possono esser molteplici gli esempi di nozioni mancanti di definizione vera e propria: il valore di un oggetto, la forza in fisica, la felicità in morale, la materia stessa.

Invero, noi non possediamo le nozioni di cui crediamo far uso continuo: le parole che sono ritenute rappresentarle sono segni ai quali siamo incapaci di sostituire la cosa significata. Ma siccome tutti le usano, e più o meno allo stesso modo, quest'impotenza non si tradisce. Si fa uso di simboli che rappresentano qualcosa di mal determinato, ma ciononostante ci si capisce, a condizione di non spiegarsi. Con l'eccezione delle idee costruite apriori dallo spirito (matematica) o quelle che sono volutamente impiegate come simboli (forza in meccanica, causa in fisica), di tutte le altre nozioni noi pensiamo distintamente solo la parola. Dovere della filosofia è di « sottoporre ciascuna di queste idee ad un esame rigoroso, che separi l'essenza pura da ogni altra mescolanza » ⁽³⁹⁾.

4. *Immaginazione, e Spinoza*

Come si è visto, tutto il primo capitolo de *L'idée de responsabilité*, dal titolo *L'idée commune de responsabilité*, è costruito sul confronto fra preminenza dell'immaginazione e ricerca dell'essenza: la dinamica in gioco, in termini spinoziani, è dunque quella fra primo e secondo genere di conoscenza. Ed è un'analisi che si applica

⁽³⁷⁾ Ivi, p. 7.

⁽³⁸⁾ Ivi, p. 8-10.

⁽³⁹⁾ Ivi, p. 10.

ad un campo che concerne, altrettanto spinozianamente, la sfera delle passioni umane, i sentimenti. La dimensione è dunque antropologica, concerne cioè l'essere umano e la sua esperienza esistenziale. La dimensione è etica, immanente.

La coscienza comune — della quale fa parte anche la nostra (« Non c'è idea più chiara nel *nostro* spirito, in apparenza, di quella della responsabilità »⁽⁴⁰⁾) finché non è stato condotto a conclusione il lavoro di analisi del concetto — è luogo della *credenza* (si tratta della « mentalità » occidentale, si può aggiungere) nell'essere ragionevoli e liberi⁽⁴¹⁾, e conseguentemente vera causa dei propri atti.

Credenza che, afferma Lévy-Bruhl, fa della forma di causalità sperimentata nel rapporto fra sé e le proprie azioni il modello più alto e più completo della casualità, modello che noi facilmente estendiamo — Spinoza direbbe: antropomorfizzando quei rapporti — all'esercizio anche di tutte le altre cause che concepiamo nella natura, viste adesso come causate da una volontà che agisce secondo un fine.

Detto *en passant*: è questa la condizione psicologica che Lévy-Bruhl vede dominare precisamente nella « mentalità primitiva », sempre pronta a soggettivare (vale a dire, a vedere all'opera sempre delle volontà) nella percezione dei fenomeni naturali (se ne veda un esempio *infra*, p. 297-298). Ma ai « primitivi » — come anche in tutte le altre possibili, differenti situazioni sociali in cui si dedica minima o nulla attenzione all'analisi del linguaggio — manca la filosofia, cioè l'analisi dei fenomeni legati all'immaginazione, sicché non è possibile in quella condizione psicologica articolare in maniera corretta — vale a dire, inquadrare dentro relazioni complesse quali il gioco fra idee e credenze, analisi e immaginazione — le tensioni fra emozioni e razionalità, sentimenti e conoscenze.

La vita essendo massimamente esposta alle improbabilità del contatto con la natura, e la paura (hobbesianamente!) essendo il sentimento dominante (Canetti direbbe: il timore del contatto con l'ignoto), è difficile per l'essere umano assumere l'atteggiamento adeguato — quello « sereno », come afferma Lévy-Bruhl a proposito

⁽⁴⁰⁾ Ivi, p. 1, sottolineatura mia.

⁽⁴¹⁾ Ivi, p. 2.

degli Antichi ⁽⁴²⁾, appunto adeguato — allo sviluppo di una condizione interiore, soggettiva, psicologica, capace di mescolare al meglio vita e pensiero, riflessione ed esistenza.

Sarà solo il realizzarsi di una differente relazione con l'ambiente naturale e le altre specie animali, attraverso l'assunzione del predominio da parte dell'umano sui concorrenti nell'esistenza, a permettere di dare maggior peso e considerazione alle dimensioni teoretiche e contemplative della vita umana, da un certo punto in poi affidate anche alla vita intellettuale attraverso l'opera della scrittura, della meditazione, della filosofia per l'appunto. Canetti ha scritto in tema pagine importanti in *Masse und Macht* e in *Die Provinz des Menschen*, in sintonia con Lévy-Bruhl il quale, già all'inizio del secolo XX, vedeva « l'insieme della realtà sociale come provincia della natura » ⁽⁴³⁾.

Ma a questo punto, ecco che il genere umano si sarà avviato — grazie al gioco delle relazioni fra i diversi ambiti dell'esistenza, e dunque grazie alla storicità del suo esistere e pensare — verso il predominio del pensiero razionale, con la metamorfosi relativa della mentalità predominante, cioè la mentalità logica, su quella emozionale o strutturata principalmente sulle « partecipazioni », mentalità logica che tenderà sempre più a sottovalutare la dimensione emozionale, affettiva, emotiva, dati i successi che quest'altra componente del pensiero — altrettanto originaria, evidentemente, ma che adesso, si ripete, diviene maggioritaria, pur non eliminando una dimensione ineludibile della natura umana, quella emozionale — otterrà nella vita pratica e quotidiana.

Ma si torni adesso all'analisi lévy-bruhliana della responsabilità: c'è dunque una solidarietà tra le azioni e chi agisce, — appunto, una partecipazione, come anche si può dire —, e da qui discende l'imputabilità degli atti secondo la responsabilità di chi ha agito ⁽⁴⁴⁾. Di certo, tale dinamica è implicata al più alto livello in tema di responsabilità, dove è in gioco la questione del dovere da compiere.

Lévy-Bruhl specifica che « senza responsabilità noi *non riu-*

⁽⁴²⁾ PJ, trad. *infra*, p. 460; MM, p. 94.

⁽⁴³⁾ Ivi, p. 116.

⁽⁴⁴⁾ IR, p. 2-3. Cfr. il cap. *Les sujets responsables*, in FAUCONNET, *La responsabilité*, 1920 [II.B.2].

sciamo a immaginare [*nous n'imaginons pas*] cosa potrebbe essere una persona morale » (45). Ecco che Spinoza viene indirettamente evocato nell'introdurre l'immaginazione quale forma di conoscenza, sì, ma comune, spontanea, appunto « per esperienza vaga ». È questa infatti, nel far riferimento essenzialmente alla mancanza di ordine nella conoscenza, la definizione di una delle due forme di percezione attribuita all'opinione o immaginazione, che si articola attraverso la percezione di « cose singole rappresentateci dai sensi in maniera mutila e confusa e senza ordine per l'intelletto » (46).

Subito si indicheranno almeno altre due ricorrenze del tema dell'immaginazione, in questo capitolo iniziale del volume di Lévy-Bruhl.

In più — altro tema spinoziano — va sottolineato come Lévy-Bruhl specifichi che in gioco, qui in tema di responsabilità, sono con tutta evidenza le passioni, le quali si esprimono attraverso sentimenti che tutti provano (simpatia e antipatia per esempio (47)) come fondati sulla convinzione, da parte nostra, dell'esser l'altro autore volontario e cosciente delle proprie azioni.

« Ci sono sentimenti che tutti provano, i quali hanno un posto rilevante nelle preoccupazioni di ogni essere umano, di grandi e piccini, di civilizzati e selvaggi: la stima, il biasimo, il rispetto, il disprezzo. Questi sentimenti non si spiegherebbero affatto senza l'idea, sempre presente o quanto meno latente, di responsabilità » (48).

Si è letto — oltre al riferimento, su un piano di uguaglianza, a « civilizzati e selvaggi » — che la ragione per la quale quest'idea di responsabilità è così diffusa e fondante va imputata ad « una legge ben nota agli psicologi: più una nozione è d'uso comune e costante, meglio *ci s'immagina* di possederne il contenuto e di vederne il senso con chiarezza. L'impiego continuo che si fa di una nozione pare garanzia sufficiente della sua legittimità » (49).

Ecco la seconda comparsa del riferimento all'immaginazione.

(45) Ivi, p. 3, sottolineatura mia.

(46) E II, prop. 40, sc. 2.

(47) IR, p. 3.

(48) Ivi, p. 4.

(49) Ivi, p. 7.

Una nozione viene sentita come evidente, chiara, per il solo fatto che tutti ne usano la parola, ciò implicando di conseguenza che mai, su di essa, il singolo vi rifletta, distinguendola cioè dalle altre nozioni ad essa legate attraverso un rendiconto preciso del suo contenuto: insomma, attraverso l'indicazione di una definizione ⁽⁵⁰⁾.

Passando alla vita sociale e all'uso che si fa di quella nozione di responsabilità, la situazione si conferma: i giudizi pubblici (la giustizia, le leggi, i tribunali) e i giudizi privati ne presuppongono l'utilizzo, la quale anche qui si conferma rafforzarsi tramite un uso universale e quotidiano ⁽⁵¹⁾ che la fa sembrare d'una chiarezza cristallina. Ma in verità, « all'apparenza l'idea è meno chiara di quel che *ci si immagina* » ⁽⁵²⁾: ecco la terza ricorrenza dell'immaginazione.

Conclude Lévy-Bruhl:

« In realtà, noi non possediamo le nozioni di cui crediamo fare un uso continuato: le parole che si ritiene le rappresentino sono dei segni ai quali siamo incapaci di sostituire la cosa significata. Ma dato che tutti la impiegano, e più o meno alla stessa maniera, quest'impotenza non si manifesta. Ci si serve di simboli che rappresentano qualcosa di mal determinato; ma nondimeno ci si capisce, a patto però di non spiegarsi. [...] Si rimproverano spesso ingiustamente i filosofi di non intendersi fra loro sulle definizioni. Coloro che gettano le pietre si capiscono fra loro ancor meno; devono solo rendersene conto. Facendo toccare con mano le difficoltà, il filosofo sembra volerle accumulare, nondimeno questo è il suo dovere: sottomettere ciascuna di queste idee ad un esame rigoroso, che separi l'essenza da ogni mescolanza » ⁽⁵³⁾.

Per fare questo lavoro analitico-filosofico, dunque, Lévy-Bruhl inizia con una veloce ricognizione circa la presenza di un'idea chiara e distinta dal punto di vista della giustizia sociale.

Va notato, di passaggio, come egli utilizzi il linguaggio cartesiano, certamente, rileggendolo però alla luce dell'impiego che ne fece Leibniz — nonché lo stesso Spinoza — e dunque sottolineando l'esigenza che, accanto alla « chiarezza » (la quale può, appunto

⁽⁵⁰⁾ Ibid.

⁽⁵¹⁾ Ivi, p. 8.

⁽⁵²⁾ Ivi, p. 9.

⁽⁵³⁾ Ivi, p. 10.

come si è visto finora, derivare anche dal non avervi mai riflettuto sopra), sia presente la « distinzione », e dunque che si possa render conto del suo contenuto in maniera esatta, dettagliata, distinguendo questa idea da tutte le altre con le quali essa si accompagna nell'uso ⁽⁵⁴⁾.

Ebbene, Lévy-Bruhl nota da alcuni indici — le cause celebri di delitti, le quali suscitano orrore ma anche curiosità ovvero indignazione mista a pietà, pur nessuno degli osservatori presupponendo la responsabilità dell'autore di quei reati; e ancora, la situazione dei giudici dinanzi all'invocazione, in certi casi, di una responsabilità solo parziale —; egli nota, si diceva, la presenza dei sentimenti, delle passioni più differenti in merito (Lévy-Bruhl usa il termine « istinto » in questo contesto ⁽⁵⁵⁾), e in seguito saprà ben chiarire la differenza tra istinto e sentimento del dovere ⁽⁵⁶⁾), le quali causano contraddizioni, incertezza e difficoltà nell'opinione pubblica ⁽⁵⁷⁾ al punto tale da rendere non più uniforme quella nozione e, di conseguenza, suscitare le maggiori difficoltà nell'esercizio dei poteri pubblici, per esempio la condanna, « soprattutto se si tratta [*siamo nel 1884*] di pena capitale » ⁽⁵⁸⁾.

Per Lévy-Bruhl, questo imbarazzo nell'ordine giudiziario è il sintomo di una difficoltà ben più profonda, che tocca l'ordine morale.

« Un buon numero di persone si domandano oggi se la responsabilità che si attribuiscono sia qualche cosa di reale [...] È conforme alla realtà il rapportare alla persona stessa l'intera causalità delle sue azioni? È qualcosa di solamente possibile? [...] I nostri atti procedono almeno altrettanto dal nostro carattere quanto dalla nostra iniziativa personale e propriamente volontaria (vado a memoria nel parlare dei legami così tirannici ai quali ci incatena l'abitudine in tutte le sue forme). [...] Com'è dunque possibile considerare gli uomini come perfettamente responsabili delle proprie azioni se esse, nella maggior parte dei casi, sono il prodotto necessario di

⁽⁵⁴⁾ Ivi, p. 8. Cfr. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968 [II.D.6], p. 136-139 e 140-152, per una riflessione sulla questione dell'adeguatezza espressiva dell'idea in Spinoza, in rapporto a Leibniz e in critica di Descartes.

⁽⁵⁵⁾ IR, p. 11.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. per es. MM, p. XXIV.

⁽⁵⁷⁾ IR, p. 12.

⁽⁵⁸⁾ Ivi, p. 14.

una natura che non si sono dati da sé? A meno che non si voglia ammettere che è un'esistenza anteriore a spiegare la natura che un essere umano porta con sé in questo mondo, non è una contraddizione flagrante, alla quale solo l'abitudine e la necessità sociale hanno potuto renderci insensibili? Non-dimeno, tutti agiscono come se si accettasse implicitamente quest'ipotesi più teologica che filosofica. Tutti provano, riguardo agli uomini perversi, miseri, vili e cattivi di natura, quei sentimenti di avversione, di disgusto, d'indignazione, quei desideri di vendetta, che abbiamo visto esser uniti in modo molto stretto all'idea di responsabilità » (59).

Lévy-Bruhl sta dicendo che una condizione di sospensione di attività razionale ha luogo ogni giorno, in pieno XIX secolo, ogni-qualvolta la reazione a comportamenti distruttivi della convivenza umana avviene accompagnandosi con sentimenti « selvaggi », in nulla differenti dalla situazione che si determina appunto nella « selva » reale, quando il singolo ha paura per aggressioni di ogni tipo che, in quella situazione, possono determinarsi senza meno, all'improvviso. Avversione, disgusto, indignazione o desiderio di vendicarsi, tutti sentimenti che presuppongono l'azione, da un lato, di forze oscure (« Il prodotto necessario di una natura che non ci si è dati da sé », come si è letto) e, dall'altro, di credenze condivise (« Solo l'abitudine e la necessità sociale... ») espresse da sentimenti che accomunano i singoli.

Alla fine di questo passaggio, per la prima volta Lévy-Bruhl cita peraltro *esplicitamente* Spinoza, sia pure in modo critico:

« Checché ne dica Spinoza, noi non guardiamo affatto con lo stesso occhio un essere umano moralmente perverso e socialmente nocivo, come invece facciamo con un animale pericoloso » (60).

Si è letto il riferimento in Gurvitch alla questione circa la *realtà* morale (*retro*, p. 104), ed è in effetti questa dimensione — spinozianamente — ontologica, sostanziale e dunque sentita, creduta, ad emergere come problema:

« Qual è dunque quest'idea di responsabilità che noi applichiamo ugualmente nei casi più diversi? Rappresenta un concetto reale o non si

(59) Ivi, p. 15.

(60) Ivi, p. 16. Il riferimento è all'espressione « cane rabbioso » contenuta nella lettera LXXVIII ad Oldenburg del 7 febbraio 1676.

tratta semplicemente che di una parola, di un simbolo, o meno ancora: di una finzione? » (61).

Lévy-Bruhl può dunque evidenziare come sia esattamente questo, filosoficamente, il problema che sta al centro dell'attacco concentrico che positivisti, materialisti e deterministi di ogni sorta portano all'idea di responsabilità, pretendendo di sopprimerla come illusoria o modificandola secondo lo spirito del proprio rispettivo sistema (62). Aggiungendo che l'errore della filosofia spiritualista del suo tempo era consistito nel tener legate insieme la questione della responsabilità con quella del libero arbitrio (63) — quest'ultima « idea astratta, difficile da concepire nella sua purezza; la maggior parte di quanti non sono abituati alla riflessione filosofica non se la rappresentano in maniera espressa » (64).

Ebbene, Lévy-Bruhl fa esplicito invito ad analizzare, *nella sua distinzione* appunto, l'idea di responsabilità, la quale ha una dimensione eminentemente etica, pratica, « espressiva »:

« Si tratta di una nozione di uso costante, di carattere pratico; da quando gli uomini hanno formato una società davvero degna di questo nome, la nozione ha dovuto apparire in tutti gli spiriti e divenir loro familiare. Se la filosofia non si fosse per intero data al mistero del libero arbitrio, si sarebbe visto senza dubbio che le due idee, benché connesse, sono distinte, e che vale la pena studiare di per sé la nozione di responsabilità » (65).

E dunque vale la pena applicarsi allo studio dell'immaginazione, cioè delle forme pratiche di conoscenza, quelle che nell'*Ethica* sono indicate come « esperienza vaga generata dalle cose singole rappresentateci dai sensi in maniera mutila e confusa e senza ordine per l'intelletto, [... ovvero generata...] dai segni » e depositata nella memoria (66).

(61) IR, p. 17.

(62) Ivi, p. 18. Cfr. il cap. *Examen critique des doctrines* in Fauconnet, *La responsabilité*, 1920 [II.B.2].

(63) Ivi, p. 20.

(64) Ivi, p. 21.

(65) Ibid.

(66) E II, prop. 40, sc. 2.

Per chiudere il cerchio dei riferimenti spinoziani, Lévy-Bruhl aggiunge come tale studio della nozione o concetto di responsabilità vada fatto anche, e non secondariamente, *in chiave storica*, potremmo dunque dire: *genetica*. La nozione è dunque complessa. « Con degli elementi di provenienza psicologica e morale, l'idea di responsabilità ne contiene altri che testimoniano di condizioni sociali, forse anche di condizioni materiali, nelle quali l'essere umano si è trovato a vivere » (67).

Né i positivisti stessi possono esimersi da questa ricerca, dato che l'idea di responsabilità non è di quelle delle quali è possibile disfarsi come se si trattasse di « mera metafisica » (68).

Se dunque il tempo è maturo perché siano i filosofi — e non i giuristi (69), né i teologi (70) — ad assumersi il compito di scandagliare la gran mole di dati storici ormai disponibili (71), Lévy-Bruhl si dispone a farlo seguendo una metodologia cartesiana, dividendo cioè la difficoltà per meglio risolverla. E dunque la divisione sarà quella fra punto di vista interno in tema di responsabilità (rapporto tra volontà e determinazioni, ovvero responsabilità *morale* propriamente detta o soggettiva), e punto di vista esterno (legame fra persona e conseguenze della propria azione, dunque responsabilità *legale* o oggettiva).

Si veda Nisio (72) per una bibliografia di riferimento circa la distinzione interno/esterno in prospettiva sociologica. Si veda anche Deprez (73) per quella distinzione nella filosofia della scienza di Lakatos e la sua utilità nel dibattito su Lévy-Bruhl. Lévy-Bruhl articola quella distinzione anche in *La sociologie de M. Herbert Spencer* (74).

È da segnalare come la divisione in esterno/interno sia una modalità intellettuale che mantiene la logica del movimento all'interno del pensare, anzi si può dire che essa faccia muovere il

(67) IR, p. 22.

(68) Ibidem.

(69) Ivi, p. 23 ss.

(70) Ivi, p. 25.

(71) Ivi, p. 22.

(72) NISIO, *Il giurista-massa e il non-giurista*, 2012 [II.B.2], p. 671-672.

(73) SD, p. 218 e nota 2.

(74) *La sociologie de M. Herbert Spencer*, 1884 [I.B], p. 651.

pensiero, lo pone in un luogo ed in un altro, nell'interno delle determinazioni individuali e nell'esterno delle prospettive altrui, queste ultime ricostruibili attraverso il ricorso ai documenti prodotti da altri (libri, testi, ecc. — la traccia derridiana).

Questa distinzione pone l'ipotesi di lavoro di Lévy-Bruhl, ed egli passa a trattarla nei due capitoli successivi del volume.

5. *Punto di vista esterno*

Lévy-Bruhl inizia l'analisi della nozione di responsabilità ponendosi dal punto di vista *esterno* (c'è Maine de Biran all'origine dell'approccio metodologico interno/esterno ⁽⁷⁵⁾), ponendosi dunque dalla prospettiva dell'esperienza oggettiva, quella che implica relazione tra cose o tra corpi, la quale considera il rapporto di fatto nel quale gli atti coinvolgono conseguenze determinate, prima ancora di qualsiasi considerazione di ordine giuridico civilistico o penalistico ⁽⁷⁶⁾. La considerazione più semplice, o *nuda*, concerne le conseguenze piacevoli o spiacevoli per l'autore di un atto; insomma, il contraccolpo che si prova per azioni uscite dalla sfera di controllo, di potere, del soggetto. Questo sentimento fa nascere una prima nozione, oggettiva, di responsabilità: nessun rapporto di diritto, ma semplice esperienza (« le costanti lezioni dell'esperienza » ⁽⁷⁷⁾) di un rapporto di fatto.

Questa nozione è stata studiata dagli economisti ⁽⁷⁸⁾, ma quasi mai da chi si è interessato alla morale: « L'essere umano ha riconosciuto che, abbandonandosi a qualcuna delle proprie inclinazioni (pigrizia, voracità, gelosia, ecc.), egli si procurava, sì, un piacere, ma passeggero, e soprattutto accompagnato sovente anche da molti dolori » ⁽⁷⁹⁾, sicché si sono risvegliate in lui prudenza e preveggenza.

⁽⁷⁵⁾ IR, p. 29. Cfr. in generale il capitolo dedicato a Maine de Biran in HP, p. 321-330; cfr. anche ivi, p. 452-453, per l'analisi esterno/interno negli stati mentali in Fouillée. Su Maine de Biran cfr. anche CICCARELLI, *Immanenza*, 2008 [II.D.6 *sub* Deleuze], p. 199-215.

⁽⁷⁶⁾ IR, p. 29.

⁽⁷⁷⁾ Ivi, p. 31.

⁽⁷⁸⁾ Lévy-Bruhl cita *Harmonies économiques* di F. Bastiat.

⁽⁷⁹⁾ IR, p. 31.

In tal modo è nata una nozione semplice di responsabilità, e quel rapporto entra come elemento costitutivo in ogni idea di responsabilità: l'idea di « una solidarietà tra un'attività cosciente, i propri atti e le conseguenze che ne derivano »⁽⁸⁰⁾.

Lévy-Bruhl esemplifica, ancora, la situazione dell'essere umano in rapporto alle leggi naturali, le quali non domandano di essere osservate poiché si compiono di necessità: la loro uniformità costituisce una sorta di sanzione in caso di disattenzione alle loro conseguenze. E poi altri esempi: il rapporto degli animali superiori col sentimento di prudenza e di esperienza, poi quello degli uomini privi di senso morale, perversi, insensibili all'interdetto per le azioni criminali, ritenute solamente pericolose⁽⁸¹⁾.

Lévy-Bruhl passa poi ad esaminare⁽⁸²⁾ la responsabilità che si accompagna alla pena, e che dunque diventa una nozione più complessa. Si parla adesso di colpevolezza, di giustizia nel comminare una sanzione o pena, di merito. Adesso non è più la natura solamente ad intervenire, bensì anche l'essere umano, la società.

Ma attenzione, non si tratta di un passaggio alla prospettiva interna o soggettiva, dato che, in prima battuta, è il *fatto* della punizione a portare con sé il richiamo all'idea di merito, e non il contrario. Se infatti l'imputabilità non è di fatto possibile (il despota d'Oriente, i primi Cesari a Roma ebbri di potere assoluto, un esempio del rapporto tra il re e il suddito selvaggio nelle isole Figi), neppure esiste in quel caso una nozione di responsabilità: « Gli atti del principe essendo al di sopra di ogni sanzione, essi portano in se stessi la propria giustizia, e chi non ha conti da rendere non può neppure esser tenuto per responsabile »⁽⁸³⁾.

Inoltre, nulla vieta di considerare anche il profilo oggettivo dell'idea di merito, corrispondente ad una nozione di responsabilità anch'essa oggettiva: l'esempio è quello di chi mostra coraggio, probità, rispetto di sé, generosità e capacità di sacrificio a fronte di chi è falso, ipocrita, egoista, persone verso le quali si mostra avversione e disprezzo: in gioco è dunque un rapporto non della volontà

⁽⁸⁰⁾ Ivi, p. 32.

⁽⁸¹⁾ Ivi, p. 33 ss.

⁽⁸²⁾ Ivi, p. 36 ss.

⁽⁸³⁾ Ivi, p. 38.

con se stessa, bensì fra le azioni e un ideale dato, dunque una dimensione ancora tutta oggettiva ⁽⁸⁴⁾.

Lévy-Bruhl ne conclude che la nozione comune di merito racchiude dunque sia una relazione di fatto, sia una di diritto, e noi passiamo insensibilmente dall'una all'altra senza accorgercene.

E l'esempio più eloquente è quello della legge penale, infine, per via della nozione tutta oggettiva che essa presuppone, lasciando fuori ogni considerazione in termini coscienziali: per essa quel che conta è la violazione esteriore, evidente, della legge; per la legge, responsabile significa, seccamente, punibile e nient'altro.

Lévy-Bruhl analizza dunque le questioni legate alla sfera penale, per esempio quella dell'irresponsabilità penale ⁽⁸⁵⁾: il minore, che manca ancora di discernimento circa le conseguenze delle proprie azioni in merito alla punizione che ne conseguirà (dimensione oggettiva, vedi sopra); il malato di mente; l'omicida preterintenzionale ⁽⁸⁶⁾. E un discorso simile vale per la questione delle circostanze aggravanti o attenuanti ⁽⁸⁷⁾, le quali intervengono solo sulla dimensione obiettiva dell'applicazione della legge a situazioni verificatesi in capo a soggetti formalmente uguali, ma nondimeno passibili di infinite differenziazioni tra loro, di natura appunto circostanziale. Tutti esempi che mostrano che non si entra, penalmente, nella sfera interiore della coscienza al fine di stabilire la punibilità di un atto.

Men che meno conta la questione della volontarietà o meno dell'agire, che apre al tema della libertà e del libero arbitrio, « della quale — afferma Lévy-Bruhl, usando un termine spinoziano — non credo che si possa avere *una idea adeguata* e neppure un'idea positiva qualsiasi » ⁽⁸⁸⁾.

Sarebbero troppe le condizioni da realizzare affinché un'azione, da compiersi « in modo perfetto », e in tal senso forse libero, possa effettivamente realizzarsi: possesso di sé, riflessione approfondita, nettezza di spirito, chiara distinzione fra bene e male, assenza di influsso passionale, mancanza di abitudini tiranniche... In effetti, il

⁽⁸⁴⁾ Ivi, p. 39.

⁽⁸⁵⁾ Ivi, p. 41 ss.

⁽⁸⁶⁾ Ivi, p. 44.

⁽⁸⁷⁾ Ivi, p. 47 ss.

⁽⁸⁸⁾ Ivi, p. 55, la sottolineatura è mia.

fine della legge penale non è quello di agire con la minaccia allo scopo di produrre delle volontà moralmente buone (già Kant ha mostrato che il rispetto della legge richiede una volontà *legalmente*, non moralmente, buona ⁽⁸⁹⁾), bensì è solo quello di difendere la società, farne rispettare da tutti la sicurezza, l'onore, i beni di ogni singolo cittadino. Repressione, dunque, e non punizione in senso morale.

La legge penale vede l'essere umano dal di fuori. Ma siccome l'essere umano ha una natura temibile, data dalla sua interiorità, che solo lui vede e che apre alla legge morale, e dalla sua exteriorità, che è invece sociale e fonda la legge penale; ebbene,

« La società è costantemente minacciata di dissoluzione, a motivo del gran numero di nostre inclinazioni. [...] È stato dunque necessario, al fine di far sussistere la società, che ci fosse un potente freno [...] contro gli impulsi violenti [...], ed ecco la sanzione penale delle leggi » ⁽⁹⁰⁾. [...] « C'è appena bisogno di parlare di diritto, qui. Si tratta piuttosto di necessità, di una condizione *sine qua non* della stessa esistenza della società. Essa è un organismo analogo, da questo punto di vista come da molti altri, agli esseri viventi. La società lotta per sussistere contro tutti i nemici interni o esterni che la minacciano di dissoluzione o di morte. Si potrà discutere se, per raggiungere questo fine, essa ha il diritto di impiegare indifferentemente tutti i mezzi; si potrà opporre, per esempio, alle necessità della difesa sociale il valore infinito della persona umana e il rispetto che le è dovuto. Ma quanto al diritto di difendersi, considerato in sé, esso non ha bisogno di essere più legittimato del diritto di vivere » ⁽⁹¹⁾.

E se all'inizio della vita sociale erano confuse, nel linguaggio e nell'esperienza, le dimensioni (teologica) della sottomissione a Dio, il rispetto (morale) del dovere, e la obbedienza (politica) pura e semplice alla legge positiva, nel tempo queste dimensioni si sono separate e specificate grazie, da un lato, al processo di specializzazione delle leggi, che ne manifestarono il carattere sempre più convenzionale ed utilitario; e dall'altro, alla secolarizzazione del diritto, che distinse le proprie formulazioni da quelle religiose ⁽⁹²⁾. E qui ed oggi, come si vede, anche da quelle morali: infatti, afferma

⁽⁸⁹⁾ Ivi, p. 57.

⁽⁹⁰⁾ Ivi, p. 59.

⁽⁹¹⁾ Ivi, p. 63.

⁽⁹²⁾ Ivi, p. 60-61.

Lévy-Bruhl, la società non ha un diritto a castigare i propri membri in nome di una giustizia che persegua chi compie il male.

« Al di là di ciò che gli è indispensabile per sussistere, la società non potrebbe avere che quei diritti che gli uomini che la compongono già posseggono: possiamo noi ammettere che l'essere umano abbia il diritto di giudicare il merito o il demerito morale dei propri simili? La sfera intima della coscienza non è aperta a nessuno, forse neppure a lui stesso » (93).

Nondimeno, è possibile mantenere l'espressione « diritto di punire » a patto che si eviti ogni confusione, intendendo di porsi unicamente dal punto di vista oggettivo e senza riferimento a criteri morali. Il rapporto possibile fra diritto e morale sarà analizzato più avanti.

Lévy-Bruhl chiude il capitolo sottolineando quanto le abitudini dello spirito siano faticose a rompersi, anche quando è venuto il momento e devono lasciare il posto ad altre. Ancor più penosa è la trasformazione se quelle abitudini sono implicate nella vita di tutti i giorni (94).

« Convinciamocene, nonostante i disordini del tempo presente: anche le nozioni morali si distaccheranno — cosa che vediamo con un certo sgomento — dalla nozione di responsabilità legale. Le idee di merito e giustizia non perdono nulla a separarsi dalle convenzioni sociali fondate sulla necessità, le quali non hanno bisogno di esse per legittimarsi. È meglio per loro non fare da garanti nominali per quel che esse stesse non hanno stabilito, e che mai si possa trovare un senso troppo reale alla contraddizione di una giustizia ingiusta. Si sa bene quanto ne guadagnerebbe l'idea di giustizia, in purezza e bellezza, sottraendosi alle applicazioni sovente indegne che le facciamo subire! L'idea di costrizione, ad essa ordinariamente associata nei nostri spiriti, la diminuisce, e in qualche modo la materializza. Si legge in quasi tutti i trattati di morale che il rispetto dei doveri di giustizia è esigibile con la forza. Sì, si può costringere un cittadino a pagare le imposte, a soddisfare la legge militare, a non commettere contravvenzioni, delitti, crimini. La sua casella giudiziaria rimane vuota. E nondimeno egli può essere il più ingiusto degli uomini; ha semplicemente osservato la legge sociale, e la giustizia consiste nel rispetto d'una legge di tutt'altro tipo. Non profaniamo allora quest'idea, introducendola di forza là dove essa non può entrare senza mutilarsi. Liberata da un equivoco legame

(93) Ivi, p. 63-64.

(94) Ivi, p. 67.

con la legge positiva, essa avrà tanta più potenza sugli spiriti, tanta più influenza nella vita morale e sociale dell'essere umano. Se non si crede al potere delle idee, perché trattenersi con tanta caparbieta all'idea di giustizia e non fondare invece, con franchezza, la legge penale sull'utilità, che è un fatto? Si considerino le sentenze che i tribunali emanano ogni giorno: sono pressoché tutte necessarie, ma quante sono giuste, in senso morale e direi quasi nel senso terribile della parola? Pretendere che l'idea della pura giustizia sia là da straniera non vuol dire perderla, bensì salvarla. Per troppo tempo essa ha prestato il proprio nome ad un'opera che non era la sua: è venuto il momento di riprenderselo. Nulla la potrebbe aiutare in modo più efficace che una nozione di responsabilità legale risolutamente oggettiva, svincolata da qualsiasi elemento morale, quale la nostra analisi ha cercato di stabilire » (95).

6. *Punto di vista interno*

Data per acquisita la nozione di fatto (atto-conseguenza) concernente la responsabilità come castigo legale dal punto di vista esterno, Lévy-Bruhl va poi più in là, portando il proprio sguardo sulla relazione interna alla coscienza, alla ricerca di una nozione di responsabilità basata su un *rapporto di diritto* tra l'agente libero e le proprie risoluzioni. Adesso, il punto di vista è quello *interno*.

« Stuart Mill ha ragione. Responsabilità significa castigo. [...] Acquisito questo punto, noi però andiamo più lontano. Lui non pensa mai che la nozione di responsabilità si presenti con un altro senso al nostro spirito o, per meglio dire, alla nostra coscienza. Al contrario, noi crediamo che la nostra idea di responsabilità non sia interamente soddisfatta [*n'est pas remplie toute entière*] da un rapporto esterno, da un legame di fatto tra i nostri atti volontari e le loro conseguenze legali. Noi concepiamo anche, sotto questo nome, un rapporto di diritto, una relazione, tutta interna alla coscienza, dell'agente libero con le proprie risoluzioni: e grazie a questa relazione le idee di giustizia e di merito ritrovano il loro significato, quello che non abbiamo finora potuto riconoscergli. È qui che entriamo in un mondo nuovo o, se si vuole, lasciamo il punto di vista esterno per portare i nostri sguardi all'interno di noi stessi. L'essere umano non si concepisce solamente come un'unità sociale, di conseguenza solidale agli interessi della società e come legato dalle convenzioni. Concepisce se stesso anche come essente "da se stesso e per se stesso" qualcosa di differente e di un altro ordine: come un essere morale ammirevolmente definito, "un fine in sé", capace di bene e di male, di merito e di demerito, il quale possiede perciò

(95) Ivi, p. 69-70.

un valore assoluto, il quale non può essere da nessun'altra parte se non dentro lui stesso. [...] La personalità morale dell'essere umano gli costituisce una singolarità che richiede per lui tutta una storia a parte; e le scienze sociali [...] non dovrebbero dimenticare il pensiero così forte, tante volte citato da Maine de Biran: *Homo simplex in animalitate, duplex in humanitate* »⁽⁹⁶⁾.

In questa prospettiva, la responsabilità viene concepita tale rispetto alla propria coscienza, alla legge morale, a Dio, espressioni in fondo tutte equivalenti.

Diventa necessario analizzare tale nozione, come già si è fatto per quella oggettiva: evitando la confusione tra il simbolo e ciò che esso traduce alla nostra immaginazione. Linguaggio (strumento prezioso per l'analisi riflessiva, ma ingannatore in assenza di riflessione⁽⁹⁷⁾) ed uso quotidiano contribuiscono a fortificare l'illusione. Nella nozione ci sono elementi di provenienza diversa.

Una volta agito, non possiamo impedirci di ricordare e riflettere: le azioni compiute sono dunque buone o cattive, compiute con merito o demerito, ecco la sentenza morale, interiore, senza alcuna considerazione esterna. Essa è composta da elementi quali: 1. Ragionevolezza e libertà, o autonomia, di obbedire alla legge per rispetto della legge (Kant); 2. Merito e demerito conseguenti, che specificano la nostra dignità; 3. Necessità, per obbedire, di lunghi sacrifici e di una giusta remunerazione, una sorta dunque di sanzione. Vi è un netto parallelismo con la responsabilità legale: anche qui, gli elementi in gioco nella nozione comune di responsabilità sotto il profilo morale sono la volontà sottomessa alla legge, il merito, la sanzione⁽⁹⁸⁾.

Nondimeno, quel parallelismo è ingannevole: ogni rapporto di fatto (legame esterno fra atto e conseguenze, dunque sanzione) deve essere rigettato per la nozione di responsabilità *morale*: non esiste una sanzione morale, né può esistere. Una sanzione dev'essere della stessa natura della legge di cui assicura l'esecuzione (vedi nel caso delle leggi naturali, e delle leggi sociali), altrimenti non si comprenderebbe la relazione fra le due e la sanzione risulterebbe inefficace.

⁽⁹⁶⁾ Ivi, p. 71-74.

⁽⁹⁷⁾ Ivi, p. 75.

⁽⁹⁸⁾ Ivi, p. 77.

Nel caso della legge morale, è solo la legge che comanda alla nostra ragione; e solo il rispetto che gli testimoniamo le dà realtà nell'esperienza. Leibniz e il diritto: il diritto è forza morale, ed è impotente se l'essere umano non ne ha il sentimento, non ne pratica il rispetto ⁽⁹⁹⁾.

Ciò significa che la legge morale non ha sanzione, e noi dobbiamo purgare il linguaggio da ogni idea di sanzione morale. Il rimorso ci punisce, e la soddisfazione interiore ci ricompensa; nondimeno, il rimorso non è una sanzione naturalmente collegata alla legge morale, non ne è una conseguenza necessaria. L'esperienza lo mostra.

Ed infatti Lévy-Bruhl prosegue per un lungo tratto nell'analisi delle differenze fra gli uomini circa la sensibilità morale e il pungiglione del rimorso, dilungandosi anche nell'analisi di come la voce del rimorso venga messa a tacere progressivamente nell'esperienza, grazie all'abitudine a commettere il male supportata dalla falsa aspettativa di un castigo possibile al modo dell'intervento delle leggi convenzionali e legali, il quale — come detto — ovviamente è fuori luogo in questo caso.

E dunque, « non avendo potuto o voluto (possiamo trascurare questo punto su cui è difficile decidere) elevarsi all'idea che il dovere dev'essere osservato per rispetto per esso stesso, l'essere umano ha preso l'abitudine di sottrarsene. Ha finito per tenere in minimo conto, nelle sue azioni, una legge la cui violazione non ha alcun effetto sensibile nel mondo dell'esperienza. Così, a poco a poco, è scomparso il rimorso » ⁽¹⁰⁰⁾.

Lévy-Bruhl prosegue nell'analisi dell'idea di responsabilità soggettiva o morale, discutendo la questione della credenza nell'esistenza apriori della sanzione morale, come postulato (si tratta dei « postulati della ragion pratica » kantiani), e dunque in un regno della grazia realizzato da un essere onnipotente ed infinitamente saggio, regno nel quale persisterebbe necessariamente l'anima individuale dopo la morte. Ebbene, anche in presenza di questa « credenza razionale » bisogna nondimeno ipotizzare una sanzione « ipo-

⁽⁹⁹⁾ Ivi, p. 79-80.

⁽¹⁰⁰⁾ Ivi, p. 85-86.

tetica ed incerta » ⁽¹⁰¹⁾, per sottrarre la vita morale dal ripiombare nella logica meccanica delle leggi naturali, alle quali si piega solo una volontà sottomessa e non una *buona* volontà. La legge morale ha invece una natura « assolutamente disinteressata » ⁽¹⁰²⁾.

Lévy-Bruhl introduce in queste pagine l'importante riferimento, come si vede, alla necessità di confessare la propria « ignoranza » ⁽¹⁰³⁾ in materia, l'impossibilità cioè di ragionare in termini di causalità, di tempo, di azione e reazione in riguardo all'infinito: « Tra la legge morale ed ogni altra legge vi è una distanza infinita, e ciò che è indispensabile a queste non lo è per quella » ⁽¹⁰⁴⁾.

Non è possibile qui approfondire il tema, ma certamente si deve immaginare un legame possibile con la filosofia del Cusano (si veda anche *retro*, p. 166-167) — non, necessariamente, con i suoi sentimenti religiosi — a proposito della « dotta ignoranza » in rapporto all'infinito, alla quale invita qui anche Lévy-Bruhl in tema morale — Circa il Cusano, si legge nell'*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*: « Il suo prendere le mosse dal platonismo consiste nella "socratica" consapevolezza dei limiti del conoscere umano. Questa ignoranza consapevole è però "dotta" in quanto, più che limitarsi ai temi della tradizionale teologia negativa, si apre ad un'infinita ricerca di approssimazione a Dio. [...] Ciò conduce a considerare il mondo e i suoi fenomeni naturali come una vivente realizzazione di Dio e come l'insieme dei *signi* in cui è racchiusa la suprema armonia dell'universo. Gli strumenti concettuali dell'essere umano sono però inadeguati a tale oggetto di conoscenza universale ed infinita. I concetti sono segni che possono definire una cosa solo in relazione ad un'altra, una parte in relazione ad un'altra parte; la conoscenza del tutto e della divina unità rimane inattuabile. Ma ciò non comporta affatto una svalutazione del conoscere umano; al contrario la ragione umana, posta di fronte al compito di conoscere un oggetto assoluto, ne viene stimolata ad un progresso infinito di conoscenze. [...] La conoscenza deve procedere attraverso congetture, metafore, simboli, e in maniera particolare servendosi delle immagini e dei concetti della matematica e della geometria che più si avvicinano alla reale armonia dell'universo. [...] Cusano pervenne ad un'originale concezione dei rapporti tra Dio e il mondo. I molteplici enti finiti rimandano all'Uno infinito come loro principio; esso è causa di tutti gli enti finiti e delle loro opposizioni. Dio è *coincidentia oppositorum*, che è la "complicazione" (*complicatio*) del molteplice nell'uno; all'inverso, il

⁽¹⁰¹⁾ Ivi, p. 93.

⁽¹⁰²⁾ Ivi, p. 94.

⁽¹⁰³⁾ Ivi, p. 97. Cfr. *retro*, p. 200.

⁽¹⁰⁴⁾ Ivi, p. 95.

mondo è la “esplicazione” (*explicatio*) dell’uno nel molteplice. Tra i due poli si ha un rapporto di partecipazione per il quale Dio e il mondo si compenetrano: l’essere divino, partecipandosi ad altro da sé, si diffonde, pur restando se stesso ed in se stesso; il mondo, a sua volta, si configura come un’immagine, una riproduzione o un’imitazione dello stesso essere divino, ovvero come un secondo Dio o un Dio creato (*Deus creatus*) »⁽¹⁰⁵⁾ — Una certa intesa filosofica tra Lévy-Bruhl e Cassirer (sulla quale *retro*, p. 75, 145, 157 nota 73, 166-167, 206 ss., poi *infra*, p. 331-332 ss.) può essersi determinata anche a partire dal riconoscimento dell’importanza della riflessione del filosofo rinascimentale, sul cui rilievo per la svolta « moderna » in filosofia Cassirer scrisse pagine decisive⁽¹⁰⁶⁾. Sul rapporto di Cassirer col Cusano, si veda Boss⁽¹⁰⁷⁾, Flasch⁽¹⁰⁸⁾, Gress⁽¹⁰⁹⁾ — Non meno presente è la filosofia cusana in un autore, « mistico » *sui generis*, che ha dialogato in maniera più o meno esplicita con Lévy-Bruhl: Walter Benjamin (*retro*, p. 75). Sul legame fra Benjamin e Lévy-Bruhl, si veda Ottaviani⁽¹¹⁰⁾ e Gabrielli⁽¹¹¹⁾. Riferimenti, invece, a Benjamin nel rapporto col Cusano in Cuozzo⁽¹¹²⁾ e Steinacher⁽¹¹³⁾ — Circa la rilevanza della speculazione teologica e politica del Cusano, nel passaggio dal medioevo al moderno in tema di rappresentanza politica (conciliarismo, parlamentarismo), si veda Hofmann⁽¹¹⁴⁾. E in questo contesto non può non essere sottolineato l’ulteriore accostamento possibile fra Lévy-Bruhl e Cusano: l’impegno politico, la rilevante collaborazione alla vita della cosa pubblica.

⁽¹⁰⁵⁾ EGF, p. 238.

⁽¹⁰⁶⁾ Cfr. in [II.C]: il primo capitolo nel tomo I di *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der neueren Zeit*, 1954; e in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, l’indice dei nomi per la cospicua presenza del Cusano.

⁽¹⁰⁷⁾ BOSS, *Chorismos, methexis et coïncidence des opposés. Ernst Cassirer interprète du platonisme de Nicolas de Cues*, 2010 [II.C sub Cassirer].

⁽¹⁰⁸⁾ FLASCH, *Ernst Cassirer interprète de Nicolas de Cues*, 2012 [II.C sub Cassirer].

⁽¹⁰⁹⁾ GRESS, *De Kant à Nicolas de Cues et retour. Réflexions sur une intuition d’Ernst Cassirer*, 2015-2016 [II.C sub Cassirer].

⁽¹¹⁰⁾ OTTAVIANI, *An unreliable Synopsis: Notes toward a contextual Reading of Robert Musil and Walter Benjamin*, 2013, p. 47-54 [II.C sub Benjamin].

⁽¹¹¹⁾ GABRIELLI, *Sulla facoltà mimetica. Benjamin, Wittgenstein e il balenare dell’aspetto*, 2016, p. 35 [II.C sub Benjamin].

⁽¹¹²⁾ CUOZZO, *Raffigurare l’invisibile. Cusano e l’arte del tempo*, 2012, p. 19, 21, 35 e n., 93 e n., 106, 131 [II.C sub Benjamin].

⁽¹¹³⁾ STEINACHER, *Zusammenfall der Gegensätze? Apokatastische Spiritualität zwischen Ontologie und Ethik bei Nikolaus von Kues und Walter Benjamin*, 2017 [II.C sub Benjamin].

⁽¹¹⁴⁾ HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, 1974 [II.D.12], trad. p. 345-389.

Nelle pagine successive, Lévy-Bruhl riflette sulla necessità di liberare la nozione di responsabilità morale anche da tutte le rappresentazioni oggettive circa la sanzione e il merito.

La giustizia, infatti, in campo morale e dunque in rapporto all'infinito, viene invocata in analogia alla giustizia umana, come se la nostra giustizia potesse essere tipo di quella assoluta, ma è invece il sottostare necessario della giustizia umana al rapporto di consequenzialità che introduce in esso il legame al tempo e alla causalità. È invece incomprensibile, in termini umani, la giustizia nell'assoluto, e da essa deve dunque essere eliminata l'idea di una sanzione, dato che la giustizia nell'assoluto è

« Come l'infinito [che] differisce dal finito o, per prendere a prestito da Spinoza un paragone celebre, come il cane, animale che abbaia, [che] differisce dal Cane, costellazione celeste »⁽¹¹⁵⁾.

Stesso discorso Lévy-Bruhl applica alla questione di un presunto merito morale⁽¹¹⁶⁾, che porta con sé il riferimento necessario al libero arbitrio, « la nozione più oscura della metafisica »⁽¹¹⁷⁾, « causalità immanente dell'io nell'esercizio della sua libertà [che] è ben più difficile da concepire e da immaginare del rapporto di causalità transitiva tramite il quale noi concepiamo un fenomeno necessariamente legato ad un altro fenomeno nel tempo. È già poco facile spiegare come un simile legame sia possibile: Hume ha mostrato tutta l'oscurità di questa nozione, e la *Kritik der reinen Vernunft* è un grande sforzo per dissipare questa oscurità »⁽¹¹⁸⁾.

Quel rapporto si è obbligati ad ammetterlo, certamente, in prospettiva morale, ma per poterne eventualmente giustificare la possibilità bisogna che resista alla critica la nozione di persona morale⁽¹¹⁹⁾, della quale però non si sa come giustificare la responsabilità circa la natura, o carattere, che ciascuno porta con sé⁽¹²⁰⁾.

⁽¹¹⁵⁾ IR, p. 101.

⁽¹¹⁶⁾ Ivi, p. 103-117.

⁽¹¹⁷⁾ Ivi, p. 105.

⁽¹¹⁸⁾ Ivi, p. 106.

⁽¹¹⁹⁾ Ivi, p. 110 ss.

⁽¹²⁰⁾ Ivi, p. 112. Cfr. *retro*, p. 220-221.

« In altri termini, secondo la nozione comune di responsabilità, le nostre libere risoluzioni sono imputabili alla nostra persona, come a loro vera origine; ma questa persona che noi siamo, questo io che è causa reale, è forse responsabile della sua propria natura? Secondo la celebre espressione di Spinoza, è forse *causa sui*? A cosa serve rapportare a lui l'origine delle risoluzioni dell'attività volontaria, se quest'attività porta in sé medesima una sorta di predeterminazione morale? » (121).

È il fatto di esser mal abituati — per via dell'uso, in campo morale, di una nozione confusa formata in un ambito d'esperienza oggettivo, e non soggettivo — a farci esprimere giudizi circa la responsabilità morale degli altri, laddove noi dovremmo senza dubbio astenerci dal valutare la nostra medesima. « Ma noi tuttavia giudichiamo. Dal punto di vista oggettivo, sociale, legale, nulla di più legittimo; nulla di più temerario dal punto di vista morale » (122).

Lévy-Bruhl richiama, a tal proposito, la questione dell'ereditarietà o solidarietà fra generazioni (123), la quale fa sì che

« Ciascun individuo sia un artigiano pressoché impercettibile dell'opera comune (se un'opera c'è), opera che vive in lui e che lui rappresenta per qualche istante. Ma questi brevi istanti gli bastano per *immaginarsi* di essere una persona indipendente ed una causa libera. [...] Noi siamo i padri delle nostre azioni, dice Aristotele, come lo siamo dei nostri bambini. Sì, alla stessa maniera. L'una e l'altra paternità sono in prestito, e noi non facciamo che restituire quel che ci è stato donato, o per meglio dire prestato. Quanto meno, siamo incapaci di discernere ciò che è nostro da ciò che non lo è. Cosa diventa, dunque, quest'attribuzione all'io, questo merito, elemento essenziale della nozione di responsabilità morale? » (124).

Mettendo in guardia — wittgensteinianamente — dal pericolo di venir presi al laccio dalla dialettica del linguaggio che gira a vuoto in una regione inaccessibile all'esperienza e perde contatto con la relatività dell'esperienza per rapporto ai fenomeni, Lévy-Bruhl invita a non formare altro che una rappresentazione simbolica della responsabilità morale, ma non certo una nozione propriamente detta.

(121) Ibidem.

(122) Ivi, p. 114.

(123) Ivi, p. 114-117.

(124) Ivi, p. 114-115, la sottolineatura è mia.

Nondimeno, tale dimensione immaginaria, simbolica, della responsabilità morale ha il suo valore.

« Se il tempo e la causalità sono semplicemente forme *apriori* della nostra conoscenza, che non affettano necessariamente le cose quali sono in sé, nulla più impedisce che la libertà e la responsabilità esistano, in una maniera peraltro sconosciuta. Nulla lo prova neppure, è vero, e dal punto di vista teorico non bisognerebbe tener conto di una possibilità pura di questo genere. Ma l'indifferenza non ci è permessa, poiché la moralità è lì, con la legge imperativa del dovere, la quale postula la libertà e la responsabilità. Noi non siamo costretti a crederci, così come siamo forzati ad ammettere che due più due fa quattro: ma noi vi siamo moralmente tenuti. Ciò basta, poiché il primo dovere è di credere al dovere. Sublime circolo vizioso, dal quale è impossibile, ma anche inutile, fuggire. Si vuole forse andare più in là, e cercare di rappresentarsi come questa libertà e questa responsabilità, noumeniche per ipotesi, possano accordarsi col determinismo dei fenomeni? Si rischia non poco di fallire. Kant stesso non sembra esserci riuscito; e si tratta, credo, di un'impresa disperata, secondo i termini stessi della questione. Poiché le forme apriori della nostra conoscenza si applicano non solo ad ogni oggetto d'esperienza attuale, ma ad ogni oggetto d'esperienza possibile. In altri termini, ogni ipotesi che noi formeremo sulle cose in sé imporrà subito, *ipso facto*, ai noumeni, la forma dei fenomeni: la nostra concezione ne sarà ancora tutta umana. Per quanto in alto crediamo di arrivare, ricadremo sempre al suolo, tanto più pesantemente quanto più lo sforzo sarà stato più potente. Noi non seguiremo Kant nel suo tentativo per conciliare la realtà assoluta (noumenica) e la realtà relativa a noi (fenomenica). Credendo al dovere, noi crederemo anche alla possibilità ed alla realtà del libero arbitrio e della responsabilità morale. Ma noi non tenteremo di provare la realtà della responsabilità, e neppure di mostrare come essa sia possibile, poiché le condizioni apriori di ogni conoscenza, vale a dire l'intelligibilità per noi, vi oppongono un ostacolo invincibile. Senza dubbio, questa dottrina causa di primo acchito un certo malessere, ed è necessario, secondo la parola di Descartes, un lungo esercizio per abituarsi a guardare le cose sotto questo angolo. Di primo acchito, il segno della perfetta verità è per noi la perfetta intelligibilità. Così noi non conosciamo nulla di più vero che le matematiche, che sono una costruzione apriori del nostro intelletto. Nulla di più legittimo per ciò che riguarda la scienza, la quale si preoccupa molto poco di sapere se la verità che essa raggiunge sia assoluta o relativa, purché la dimostri. Ma dal momento in cui ci poniamo dal punto di vista della riflessione filosofica, la cosa va altrimenti. Dobbiamo allora confessare che tutta la nostra conoscenza è relativa. La verità oggettiva, assoluta, non è dunque più "quel che noi concepiamo così chiaramente e così distintamente da non aver alcuna occasione di metterla in dubbio". Questo criterio supponeva precisamente che l'essenza delle cose si confondesse con la perfetta intelligibilità. De-

scartes, in realtà, come la maggior parte dei metafisici di razza, era idealista. Ma non c'è più posto per un criterio del genere. Il nostro spirito non saprebbe, neppure tramite gli sforzi più disperati, tirare fuori da se medesimo l'intuizione dell'essere assoluto. Ma l'illusione dogmatica è tenace, e lo spirito non si disfa così velocemente di abitudini inveterate, nelle quali esso viene confermato dall'uso quotidiano delle scienze positive. [...] [Nondimeno], bisogna comprendere infine che il mondo dell'assoluto, il mondo intelligibile dell'antica metafisica è, al contrario per noi, il mondo inintelligibile. Si misuri in tal modo il cammino percorso da Platone fino a Kant, e qual è la portata della *Kritik der reinen Vernunft* » (125).

Non si seguiranno nel dettaglio i ragionamenti di Lévy-Bruhl nel capitolo quarto in tema di formazione dell'idea di responsabilità, dunque la sintesi dopo l'analisi, la quale per le scienze psicologiche, o come si direbbe oggi umane, vuol dire affidarsi alla ricostruzione storica, alla genesi delle nozioni morali: psicologia animale (126), società primitive (127), l'avvio della separazione fra responsabilità morale e legale nelle prime società storiche, poi il passaggio alla piena valutazione della responsabilità morale (128) con il panteismo naturalista stoico (129) e poi la grande trasformazione determinata dal cristianesimo con la nozione di peccato (130), la quale conduce anche alla separazione fra teologia e filosofia in campo morale, e all'apertura al pessimismo in campo filosofico, e al positivismo in quello scientifico (131).

L'ultimo capitolo, il quinto (132), studia da vicino — peraltro, facendo ampio spazio alla nozione humane di associazione delle idee — l'avvenuto sdoppiamento della nozione di responsabilità in legale e morale: da un lato legge penale come diritto positivo svincolato da qualsiasi elemento soggettivo e, dall'altro, giustizia quale sentimento separato dalla nozione di retribuzione, pena, ricompensa, senza più dunque alcuna considerazione di merito o

(125) Ivi, p. 118-122.

(126) Ivi, p. 132 ss.

(127) Ivi, p. 137 ss.

(128) Ivi, p. 148 ss.

(129) Ivi, p. 159.

(130) Ivi, p. 162 ss.

(131) Ivi, p. 171.

(132) Ivi, p. 175-215.

demerito morale, non più rappresentando esso un elemento necessario della repressione legale attraverso la quale la società si difende.

« Si tratta di esigere da noi un grande sforzo, dato che si tratta di rompere un'associazione che l'abitudine ha reso pressoché indissolubile. Giustizia, per la maggior parte delle persone, significa legge penale e magistrati incaricati di applicarla; il primo e più importante carattere di questa legge, ai loro occhi, non è di proteggere la società, invece è quella di essere giusti, di punire il crimine. La pena non è considerata come legittima perché l'interesse sociale lo reclama, ma perché è bene che la colpa riceva il suo castigo. [...] L'interesse sociale stesso ha dovuto molto contribuire a questa associazione stretta fra le idee di giustizia e di retribuzione sociale. Ci devono esser sempre state delle pene, poiché sono le sole sanzioni efficaci per le leggi. E il timore di queste pene, da solo, sarebbe stato di debole soccorso se la maestà della giustizia non vi si fosse collegata. L'azione essendo nociva dal punto di vista sociale e condannata dalla legge, ma giudicata allo stesso tempo colpevole dal punto di vista morale, il castigo conseguente veniva considerato al contempo come necessario, legale e meritato, vale a dire giusto. Alla società importava che un'azione che le era nociva fosse anche considerata come una cattiva azione agli occhi della coscienza; in tal modo si avvicinavano fra loro le idee di colpa e di castigo, di giustizia e di retribuzione » (133).

Anticipando quello che sarà il tema centrale della sua opera seguente, *La morale et la science des mœurs*, Lévy-Bruhl invita a non temere più del dovuto la nuova, sempre più affermantesi situazione di separazione — e dunque di trasformazione del rapporto, che è credenza nella relazione — fra diritto positivo e sentimento di giustizia, « un'idea [quest'ultima, la giustizia], che anima un gran numero di nostri sentimenti, e che tramite essi si collega alle nostre fibre più segrete, [che] sarebbe impossibile staccare da noi » (134).

Infatti,

« I principi d'azione degli esseri umani cambiano molto meno delle loro idee, [le quali ultime si trasformano in due modi: per conversione in un'anima singola, che inizia a considerare in modo nuovo le nozioni di diritto, giustizia e dovere; ovvero per il cambiamento continuo nella coscienza generale di una nazione o società rispetto alle condizioni della vita sociale ed in rapporto all'evoluzione corrispondente delle nozioni

(133) Ivi, p. 187-188.

(134) Ivi, p. 185-186.

collegate]. Molto spesso gli esseri umani non si rendono neppure conto di questi princìpi. I nostri dubbi e le nostre perplessità speculative non c'impediscono affatto di agire: l'azione zampilla da una fonte più profonda, viene quasi sempre da un fondo di credenze, di sentimenti e di abitudini che scappano perfino alla coscienza, e che, molto meglio delle nostre concezioni ragionate, sono espressione della nostra natura » (135).

Nondimeno, poiché è appunto vero che nella realtà le due dimensioni non sono separate, bisogna dunque vedere se tale sdoppiamento sia compatibile con le esigenze della coscienza morale e della vita civile.

Se gli atti non sono altro che la manifestazione nel tempo del carattere morale, della personalità stessa di ciascuno, certamente dal punto di vista civile quella separazione è positiva, il progresso è incontestabile per la legge penale: il giudice non deve più penetrare le coscienze nel decidere.

Ma di certo, il singolo non è una semplice unità sociale: il suo rapporto al tutto non è di natura solo numerica. L'unità, da sola, controbilancia il tutto, perché porta in sé un valore assoluto, incomensurabile, e si aggiunge: infinito.

« Per questa via si trova [perciò] naturalmente limitato il diritto della società sull'individuo. La legge penale non potrebbe, per esempio, punirlo in vista di intimidire gli altri, quand'anche tali punizioni fossero d'un interesse sociale molto evidente. Vorrebbe dire fare dell'essere umano uno strumento, trattarlo come un mezzo e non come un fine. Bisogna o che la società rinunci a tale intimidazione, ovvero che la produca indirettamente, come conseguenza di pene altrimenti legittime » (136).

Insomma, è il valore assoluto, infinito, della persona, a non dover essere mai misconosciuto, e a questa condizione se ne aggiunge una seconda, cioè che l'idea di giustizia si modifichi a fondo, per non sembrare un elemento necessario della repressione legale con la quale la società si difende.

Su questa strada viene in aiuto la critica dell'immaginazione nel potere veritativo di giudizi umani concernenti i meriti dei singoli, fondati su un buon ragionamento concernente sia i loro atti, sia i

(135) Ivi, p. 176.

(136) Ivi, p. 184.

loro supposti motivi. No, ogni assoluto o infinito essendo per noi un mistero, esser giusti non può significare qualcosa in riferimento ad una giustizia altrettanto assoluta, ma solo in altra maniera, una maniera da cercare con buona disciplina di spirito e, soprattutto, di cuore.

« Giustizia significa adesso pietà, simpatia, amore. *Justitia est caritas sapientis*. Ecco la trasformazione necessaria dell'idea di giustizia. Essa sarà compiuta il giorno in cui la bella massima di Leibniz sarà divenuta verità banale. [...] Ciascun essere umano sarà tanto giusto e tanto saggio da amare i propri simili, aiutarli, condividere i loro mali anche quando li giudicherà cattivi e viziosi. Ciascuno saprà sorvegliare, con sincera attenzione, le pretese del proprio io che, se non vi si presta attenzione, si fa ingenuamente centro del mondo, volendo rapportare tutto alle proprie inclinazioni, desideri, umori; ciascuno comprenderà quanto questa tirannia sia spiacevole e contraria alla giustizia. La giustizia richiede, al contrario, che noi ci si interessi a tanti altri che, come noi, vivono, lottano, soffrono e muoiono, che si dia loro quell'aiuto del quale noi stessi abbiamo bisogno, e che noi si sia veramente esseri umani tramite la simpatia nei confronti dell'intera umanità. Per l'animale, limitato dai suoi istinti, dominato da bisogni imperiosi, non c'è giustizia possibile; l'egoismo è pressoché una necessità. L'essere umano invece, grazie alla ragione, può elevarsi più in alto: non cercando di trattare ciascuno secondo il suo merito reale, come se egli sapesse risolvere i problemi della predestinazione e del libero arbitrio; ma raggiungendo tuttavia la giustizia quando egli si affranca dall'egoismo, e quando l'amor proprio cede il posto alla carità. Concepita in questo modo la giustizia, non ci si dovrà più domandare con angoscia se la pena inflitta all'autore di un crimine sia giusta o ingiusta. Se la legge non tratta l'essere umano "come un mezzo, ma come un fine"; se la pena comminata non supera i limiti che la necessità della difesa sociale deve fissare; infine, se l'autore del crimine non presenta le condizioni particolari che annullano la responsabilità legale, la pena sarà legittimamente applicata senza che questa volta la coscienza protesti. Il sentimento della giustizia non ne sarà ferito: troppo felice per non avere da risolvere il temibile enigma del merito »⁽¹³⁷⁾.

Diventa adesso evidente come, nel ragionare di Lévy-Bruhl, sia profondo l'intrecciarsi di ragione ed immaginazione, ovvero di sentimenti e nozioni comuni (evidenze, necessità). Trattandosi di credenze condivise e, appunto, di « mentalità » — i singoli costituiscono invero società, partecipano di un sistema di credenze collet-

⁽¹³⁷⁾ Ivi, p. 191-193.

tive e di istituzioni comuni (tradizioni, riti, linguaggio, miti, religioni, ecc.) —, la trasformazione di mentalità in tema di giustizia sociale farà sì che

« Noi si cominci a testimoniare verso i colpevoli, al di là dell'intatto orrore per il loro crimine, dei sentimenti più umani e più adeguati alla nostra debolezza naturale. [...] Si tratterà adesso di pietà inquieta, di compassione dolorosa per uomini così lontani dall'umanità. Poiché c'è una verità profonda nel pensiero platonico che il vizio è l'ignoranza del bene, e il vizio volontario la peggiore delle ignoranze » ⁽¹³⁸⁾.

Lévy-Bruhl discute, nelle ultime pagine del capitolo, del rapporto dei mistici con la questione della responsabilità, o piuttosto della loro irresponsabilità — la questione del « quietismo » mistico ⁽¹³⁹⁾ —, essi che vedono nell'incapacità assoluta della ragione a risolvere alcunché quanto alle questioni ultime il motivo per schivare anche gli ordini morali, nonché la scienza che la ragione può nondimeno, in maniera relativa ai fenomeni, legittimamente esprimere e perseguire ⁽¹⁴⁰⁾.

Si tratta dunque di mantenere integro il « senso dell'umano » ⁽¹⁴¹⁾, base sulla quale poggia il sentimento dell'obbligazione o autorità del dovere ⁽¹⁴²⁾. Dovere come responsabilità morale pratica, che cioè

« Dà un senso alla vita, ma è muto sull'aldilà. Grazie a lui noi sappiamo come bisogna agire e come orientarci nella pratica. [...] Ma il dominio inaccessibile alla ragione non gli è perciò aperto dalla direzione data alla sua volontà. Bisogna ammetterlo: anche col dovere, il mistero del destino umano rimane impenetrabile. La legge morale non ci dà altro che ordini. Quanti vi hanno visto un imbroglio forse non hanno torto, almeno dal loro punto di vista. Certamente mancano le garanzie. Ma è anche altrettanto certo che questa mancanza è sentita solo dagli uomini di poca fede. [...] Noi ignoriamo sempre fino a che punto ed in che maniera siamo responsabili della nostra natura, ma sappiamo che alla nostra attività, tale quale si conosce nella coscienza, s'impone una legge alla quale dobbiamo il nostro rispetto; e l'obbligazione in cui siamo di obbedire a questa legge ci crea una responsabilità

⁽¹³⁸⁾ Ivi, p. 197.

⁽¹³⁹⁾ Ivi, p. 205.

⁽¹⁴⁰⁾ Ivi, p. 202.

⁽¹⁴¹⁾ Ivi, p. 206.

⁽¹⁴²⁾ Ibidem.

in certo senso pratica. Non c'è contraddizione ad ammettere queste due nozioni insieme, perché non si applicano allo stesso oggetto. Quella che per noi è vuota si applica all'essenza assoluta dell'essere umano, che è a noi nascosta: quella che è positiva e pratica si applica all'essere umano dato nell'esperienza, senza alcun pregiudizio dell'essenza assoluta. [...] L'obbligazione morale dà alla persona umana una ragion d'essere, chiedendogli uno sforzo che, a volte, gli costa: essa fornisce all'essere umano una ragione, ed una ragione imperiosa, di credere alla propria causalità, alla propria individualità distinta, almeno come soggetto di moralità. [...] È un fatto d'esperienza che l'essere umano possa correggersi dalle cattive abitudini, avendo cura di contrarne di migliori; che possa correggersi da un vizio evitando le occasioni di soddisfarlo: in una parola, che possa avere su di sé tutta l'azione che un maestro intelligente esercita sull'anima di un bambino; e si sa fin dove può arrivare quest'azione. Tutti questi fatti d'esperienza si conciliano altrettanto bene sia con la teoria determinista, sia con quella del libero arbitrio. [...] La realtà di questo sforzo comporta necessariamente la realtà del progresso morale, a misura che la legge viene meglio rispettata, ed anche quella della caduta morale, allorché il sentimento dell'obbligazione s'indebolisce e non viene più ascoltato. Si possono dar loro i nomi di merito e demerito, purché non si abusi di questi termini » (143).

Il capitolo si chiude sottolineando che gli apparenti accostamenti riemergenti fra responsabilità morale ed oggettiva (sanzione, giustizia, merito) non possono nascondere il persistere di differenze grandi ed importanti, fra le quali la dimensione simbolica, analogica, « vuota » (144) ed aperta sull'infinito della responsabilità morale.

Sarà infine nella *Conclusion* del volume (145) che si leggerà l'invito — wittgensteiniano *ante litteram* — ad « astenersi dal parlare » di responsabilità morale pura, dato che il concetto è per noi appunto vuoto, confessione della nostra condizione umana e dei limiti necessari alla nostra esperienza (146).

Volume che si chiude con la presa in conto delle obiezioni possibili a questa posizione filosofica. E per rispondere, innanzitutto si comincia col ribadire il tema del rischio della presunzione antropocentrica nell'uscire dai limiti della conoscenza umana spazio-temporale, presunzione alla quale può condurci la tendenza istintiva ad

(143) Ivi, p. 207-211.

(144) Cfr. FRANCO, *Responsabilità*, 2015 [II.C], p. 40-50.

(145) IR, p. 217-251.

(146) Ivi, p. 224.

attribuire valore assoluto a quelle intuizioni e a quei concetti, e dunque invitando nuovamente all'umiltà intellettuale di restare semplicemente esseri umani ⁽¹⁴⁷⁾, senza trasformare in diritto il semplice *fatto* che l'essere umano sia misura di tutte le cose.

Interviene poi l'accusa di scetticismo ⁽¹⁴⁸⁾ verso questa filosofia, alla quale Lévy-Bruhl risponde mostrando quanto invece la dimensione della scienza non sia toccata nella sua solidità e certezza.

Il libro si chiude con l'*actio finium regundorum* rispetto alla posizione del positivismo, tema sul quale già si è ampiamente detto (*retro*, p. 119-120, 210-211).

⁽¹⁴⁷⁾ Ivi, p. 226-227.

⁽¹⁴⁸⁾ Ivi, p. 231-233.

CAPITOLO TERZO
GIUSTIZIA, DIRITTI, DOVERI

1. Il diritto nell'*opera omnia*. — 2. Fra Aristotele e Cicerone. — *a.* Il *De Legibus* di Cicerone. — *b.* Il *De Amicitia* di Aristotele. —
3. Principi e diritto positivo. — *a.* Beaussire. — *b.* Tarde. — *c.* Anthony.

« La morale, che è la scienza della vita... »

« Oggi [1895], dopo le rivoluzioni che hanno avuto luogo ed in presenza di quelle che si annunciano, la questione della “salvezza sociale” s’impone su tutte le altre alla riflessione dei pensatori. Il centro di gravità della morale si sposta. Esso non è più, come credeva Kant, nella coscienza individuale dell’essere libero e ragionevole, ma nell’idea dei doveri e dei diritti reciproci, nell’idea di solidarietà e di giustizia sociale. »

1. *Il diritto nell'opera omnia*

Come si è veduto, per restituire un profilo della complessa visione di Lévy-Bruhl in tutte le fasi della sua carriera intellettuale si è dovuto transitare attraverso alcuni temi importanti della tradizione filosofica (la « partecipazione », la « rappresentazione » e la sua rovina), al contempo restando strettamente ancorati a pagine ben conficcate in opere che appartengono, disciplinarmente, non solo alla tradizione storico-filosofica ma anche a quella più recente etno-antropologica.

La carriera di Lévy-Bruhl peraltro, come ben noto, ha visto un dialogo ulteriore anche con la neonata tradizione sociologica la quale, all'epoca della scrittura dell'opera che all'apparenza è maggiormente relazionata con essa, aveva molto meno di un secolo di vita.

La morale et la science des mœurs è dunque il lavoro scientifico nel quale Lévy-Bruhl, nel 1903, dialoga più da vicino con Durkheim e la sua scuola (si veda *infra*, p. 433-437, in merito alla recezione da parte di Lévy-Bruhl del metodo sociologico come definito da Durkheim nelle *Règles de la méthode sociologique*), sicché essa viene solitamente indicata come quella caratterizzante la fase « sociologica » — a volte anche in relazione critica con Durkheim —, all'interno di una carriera complessivamente articolata pure attraverso un momento iniziale, « filosofico », in dialogo ne *L'idée de responsabilité* con la tradizione storico-filosofica e Kant in particolare, del quale egli rende ben più complesso il razionalismo; e, appunto, quella conclusiva, « etno-antropologica », che prende avvio con *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* in diretta polemica con Tylor e Frazer, e nella quale Lévy-Bruhl prende in analisi la complessità della dimensione logica.

Certamente, una simile rappresentazione a compartimenti della carriera di Lévy-Bruhl (filosofica, sociologica, etno-antropologica) può, da un lato, aiutare nel porre un ordine nell'oggettiva, ampia

articolazione della letteratura prodotta dall'autore, nonché soprattutto nei molteplici interessi culturali ad essa sottostanti. Ma dall'altro, essa rischia di porre barriere che nascondono la prospettiva unitaria dalla quale Lévy-Bruhl osservava il mondo.

Peraltro, come testimonia l'amplessima bibliografia primaria, c'è stato un interessamento di Lévy-Bruhl anche verso campi di ricerca altri, al di là di quelli menzionati: non solo verso la letteratura (Romanticismo, Heine, Flaubert, il romanzo naturalista in Germania, Sully Prudhomme), ma anche verso le teorie politiche (Rousseau, Herder, Hegel, Jaurès, Boutmy) e ancora, in particolare, verso il diritto.

Si darà conto nei prossimi capitoli di importanti tracce della posterità lévy-bruhliana anche sotto il profilo della dimensione giuridica, ma adesso si transiterà sinteticamente attraverso gli altri luoghi, all'interno della sua opera, consacrati ai temi etico-giuridici.

Egli ha dedicato ripetutamente attenzione al profilo della normatività specificamente giuridica, come è facile ricavare dando una semplice scorsa alla sua vasta bibliografia.

Innanzitutto, vi è l'edizione di testi fondamentali in rapporto alla tradizione classica del diritto naturale: Cicerone [IC] e Aristotele [IA], opere sulle quali si dirà a breve. Poi c'è la sua tesi, *L'idée de responsabilité*, già ripercorsa anche sotto altri aspetti: in questa sua analisi più ampia di temi anche giuridici, Lévy-Bruhl lavora, come si è veduto, su uno dei concetti-chiave della giusfilosofia, in particolare del diritto penale, quello di responsabilità o colpevolezza ⁽¹⁾, ed esso viene approcciato facendo ricorso a categorie che annunciano già gli studi sui « primitivi » (« solidarietà », « sentimento », « idea » in relazione al sentimento, « credenza »). Si tratta, certamente, di categorie che ritorneranno anche nell'analisi dell'« esperienza mistica », e infatti Lévy-Bruhl si confronta con quella terminologia già nella *Conclusion de L'idée de responsabilité*.

(1) Cfr. in [II.D.12]: BETTIOL, *Diritto penale*, 1945, 1978¹⁰, p. 364-392; HART, *Punishment and Responsibility*, 1968; FIANDACA-MUSCO, *Diritto penale. Parte generale*, 2001⁴, p. 275-291. Per un'analisi tecnicamente sociologico-giuridica, FAUCONNET, *La responsabilité*, 1920 [II.B.2], che nell'*Introduction* così inizia, citando indirettamente Lévy-Bruhl: « È all'*idea* di responsabilità che si dedicano filosofi e giuristi, [...] un'analisi tutta logica e dialettica. Ci sono tuttavia dei fatti di responsabilità. Sono dei fatti sociali e, nel genere *sociale*, appartengono alla specie dei fatti giuridici e morali ».

Ma l'interesse di Lévy-Bruhl per il diritto non si ferma a quest'epoca, i suoi venticinque anni: si possono aggiungere recensioni di volumi e molteplici resoconti nei quali sono in questione aspetti diversi della problematica giuridica, senza dimenticare le analisi maggiori di un processo per stregoneria o sulla responsabilità dei criminali.

Questi i brevi saggi o analisi critiche in [I.B]: *La responsabilité des criminels*, 1890; *Un procès en sorcellerie en 1929*, 1939. Per le recensioni: a Beaussire, *Les principes du droit*, 1888 [I.D.2]; Tarde, *La philosophie pénale*, 1890 [I.D.2] (su Tarde si veda anche *Questions sociologiques*, 1895 [I.B]); varie opere su temi criminologici (*Courrier philosophique*, I.D.2); Anthony, *La force et le droit. Le prétendu droit biologique*, 1918 [I.E.4]. Infine, i rapporti concorsuali, tutti raccolti in [I.E.4]: concorso per il Prix Charles Lévêque 1922, proposto a P. Fauconnet per *La responsabilité*, 1922; Davy, *La foi jurée*, 1923; concorso per il Prix Carlier 1923 proposto a Ch. Owings per *Le Tribunal pour enfants*, 1924; R. Maunier, *Études de sociologie et d'ethnologie juridiques*, 1935.

Si percorreranno, qui di seguito, i principali luoghi di tale rapporto all'esperienza giuridica, per fornire un'immagine che giustifichi il grande interesse che Lévy-Bruhl ha dedicato al diritto, nonché per mostrare dove può trovare, anche, una corrispondenza l'altrettanto interesse che verso Lévy-Bruhl hanno mostrato i giuristi, nello specifico francesi ed italiani.

2. *Fra Aristotele e Cicerone*

a. *Il De Legibus di Cicerone*

Nel 1881, un Lévy-Bruhl non ancora venticinquenne scrive un'introduzione per la traduzione francese, curata da Charles de Rémusat e da lui riveduta a motivo delle novità testuali subentrate nei circa sessant'anni intercorsi dalla prima edizione di essa ⁽²⁾, del primo libro del *De Legibus* di Cicerone, un'opera incompiuta redatta

⁽²⁾ IC, p. 51; nel prosieguo ad esso si intendono riferiti tutti i rinvii testuali, se non diversamente segnalato.

in forma di dialogo intorno al 50 a.C. e mai pubblicata, probabilmente « per considerazioni di natura politica » (3).

Lévy-Bruhl comincia stabilendo, ad uso del lettore, su quale edizione critica egli lavorerà (4); nonché ricostruendo la datazione possibile dell'opera (5) ed il presumibile piano complessivo in sei volumi, al di là dei tre rimasti (6); il tutto, non senza averne presentato i tre personaggi fra i quali si articola il dialogo (7).

Va sottolineato come il 1881 sia l'anno nel quale Lévy-Bruhl debutta alle stampe anche con testi a propria firma, e c'è infatti quello su *Heine et la politique contemporaine* che precede quest'introduzione, come si vede nella sua corposa bibliografia. Nello stesso anno, peraltro, era stata da lui pubblicata anche la versione originale in latino del testo ciceroniano, sempre da lui curata e con in più, oltre l'introduzione, un breve sunto dell'argomento del dialogo, nonché soprattutto importanti note al testo, molto dettagliate ed in francese. Il 1881 vede anche l'edizione dell'ottavo libro dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, dedicato al tema dell'amicizia, anche questo da Lévy-Bruhl introdotto e corredato di riassunto circa il contenuto e di note in francese, oltreché in appendice anche un estratto dagli *Essais* di Montaigne.

Lévy-Bruhl esordisce dunque con un doppio lavoro filologico su temi classici della filosofia antica (il diritto, l'amicizia), pienamente propedeutici all'indagine sulla sfera della pratica, la quale rappresenterà il centro gravitazionale della carriera a venire.

Certo, si tratterà di un'indagine sulla morale che ha ben chiara la distinzione fra antichi e moderni nel modo di approccio al problema: come afferma Lévy-Bruhl a proposito della riflessione ciceroniana, « Noi moderni ci domandiamo, oggi: qual è il principio dell'obbligazione morale, cosa significa dovere? È nel soggetto, è in noi stessi che appare la difficoltà, ed è anche lì che ne cerchiamo la soluzione. La morale degli antichi era più oggettiva. L'idea di dovere

(3) Ivi, p. 7, 16, 46.

(4) Ivi, p. 5-6.

(5) Ivi, p. 6-7.

(6) Ivi, p. 8-9.

(7) Ivi, p. 9-11.

non si presentava ai loro occhi con la stessa nettezza. La parola *officium*, per esempio, non includeva affatto, per loro, l'idea di obbligazione morale, che oggi noi invece colleghiamo alla parola dovere » (8). Infatti, come Lévy-Bruhl spiega meglio in una nota del commento alla versione latina, « *officium* si traduce impropriamente con 'dovere'. *Officium* designa l'azione che conviene alla natura di un essere, senza far intervenire la nozione di obbligazione morale che la parola 'dovere' racchiude per i moderni » (9).

Venendo all'analisi del libro, Lévy-Bruhl afferma che esso è scritto da Cicerone in forma di dialogo per influsso aristotelico e platonico, ed è certamente possibile rintracciare nello stile espressivo un diretto tentativo di imitazione platonica: influsso esteriore, peraltro rintracciabile anche nella circostanza che Platone stesso avesse fatto seguire il suo *Peri Nomon* ad un testo sulla repubblica.

Lévy-Bruhl non manca dunque di stabilire la relazione col coevo *De Republica* ma, soprattutto, dichiara lo spirito che presiede all'opera, in ciò molto differente da quello di Platone:

« Lo spirito pratico di Cicerone, nemico di ogni speculazione pura e senza applicazione immediata, doveva concepire tali opere in tutt'altro modo rispetto a Platone, soprattutto se si riflette sul fatto che scriveva per i Romani. Doveva offrir loro non teorie astratte ma qualcosa di facile da comprendere e che, nell'accarezzare l'amor proprio nazionale, facesse anche passare un po' di filosofia » (10).

Si ritroverà, forte, quest'idea della natura *pratica* della filosofia fra i Romani, « nemica di ogni speculazione », anche nell'*incipit* della tesi latina dedicata a Seneca (*infra*, p. 381 ss.), dove Lévy-Bruhl sottolineerà con forza quanto Seneca fosse indifferente a tutto ciò che non concernesse il viver felici, ritenendo degna di attenzione soprattutto la filosofia morale dato che a Roma, « in effetti, le questioni metafisiche venivano già da lungo tempo trascurate, e ritengo peraltro di poter affermare che quasi nessun romano com-

(8) Ivi, p. 41.

(9) Ciceronis *de Legibus. Liber primus* [I.A.], p. 94 nota 4.

(10) IC, p. 14.

prendesse pienamente la dignità delle cose filosofiche, e neppure come influissero sulle esigenze della vita » (11).

Cicerone dunque concepirà un piano di esposizione e scrittura teso all'esaltazione delle leggi romane, il diritto pubblico e privato, una forma di realizzazione di quell'ideale costituzione o forma generale di governo che egli già aveva esaltato nel *de Republica*. Nondimeno, si tratta pur sempre di « un'opera di volgarizzazione » (12), come si esprime Lévy-Bruhl.

Va notato come, nelle note del testo, Lévy-Bruhl dia prova di conoscenza della tecnica giuridica romana: egli offre la definizione del contratto di *stipulatio* (13); parla delle *formulae* (14), i termini cioè con i quali andava introdotta un'azione in giudizio; spiega cosa fosse l'editto pretorile (15); menziona le XII Tavole (16); enumera le fonti di cognizione del diritto (le leggi votate dal popolo, i *senatoconsulta* e gli editti, la giurisprudenza dei magistrati) (17).

Nondimeno nel libro primo, in quello che Lévy-Bruhl definisce un « hors d'oeuvre » o « antipasto » dell'opera complessiva, è contenuto a suo giudizio un saggio « molto rimarchevole » di filosofia del diritto, nel quale si cerca di risolvere « l'importante e difficile » questione concernente l'origine e la natura della giustizia (18).

Ma qual è invero la filosofia che presiede a questo sforzo ciceroniano, peraltro — come riconosce lo stesso Lévy-Bruhl — « primo saggio sistematico di filosofia del diritto che l'antichità ci abbia lasciato » (19)?

Qui è importante sottolineare come si tratti certamente della filosofia stoica, ma non nella sua declinazione « primitiva » (Zenone, Crisippo), bensì in quella più « moderata » o « moderna » di Pane-

(11) QS, trad. p. 385.

(12) IC, p. 48.

(13) Ivi, p. 61, nota 4.

(14) Ibidem, nota 5.

(15) Ivi, p. 63, nota 2.

(16) Ibidem, nota 3.

(17) Ivi, p. 89, nota 4.

(18) Ivi, p. 15.

(19) Ivi, p. 46. « Il primo vero e proprio filosofo del diritto », FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*. I, 1966 [II.D.12], p. 103.

zio e Poseidonio, peraltro contemporanei di Cicerone. Si tratta di uno stoicismo « mitigato » dal platonismo e dall'aristotelismo, stoicismo il quale per questo motivo perde i propri tratti di originalità e fa alcune concessioni al « senso comune » del tempo, « addolcendosi » rispetto alla « ruvidezza », al « vigore » dei tempi degli inizi ⁽²⁰⁾.

« Questo addolcimento della dottrina non diventava forse necessario il giorno in cui essa voleva farsi accettare dai Romani? Non si trattava infatti di presentar loro 'le spine e la sterpaglia' degli stoici, le quali sarebbero state respinte: bisognava invece mostrare una morale chiara, pratica, al tempo stesso elevata ed accessibile a tutti gli spiriti » ⁽²¹⁾.

Va sottolineata l'importanza dell'attenzione per lo Stoicismo da parte di Lévy-Bruhl, sia nelle sue varianti storiografico-filosofiche, sia in quelle culturali nel passaggio fra la Grecia e Roma. Non sarà un caso che egli concentrerà la propria attenzione ancora su Seneca, dopo Cicerone, per la già menzionata tesi latina. È infatti in quella tradizione filosofica che egli vede specialmente operare la capacità di metamorfosi, di adeguamento e cambiamento che deve caratterizzare un corpus intellettuale radicato nella pratica della vita morale, se esso vuol mantenere una capacità di orientamento per larghe masse di individui.

Egli vede all'opera nello stoicismo, dunque, una sorta di « sdoppiamento della dottrina, con formule che assumono un senso volgare nell'indirizzarsi agli ignoranti; laddove mantengono il proprio senso filosofico quando vengono rapportate alle loro origini. Tra i sistemi di filosofia antica, lo stoicismo ha offerto il particolare carattere di essersi saputo adattare ai cambiamenti che il tempo o i costumi rendevano necessari; e questa sorta di plasticità gli ha permesso di vivere più a lungo, di penetrare più a fondo nella vita stessa degli uomini, rispetto ad ogni altro sistema » ⁽²²⁾.

Ed è alla luce di questa circostanza complessiva che Lévy-Bruhl legge le soluzioni adottate da Cicerone nell'espone le origini del

⁽²⁰⁾ IC, p. 17-21. Sullo stoicismo romano, cfr. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*. I, 1966 [II.D.12], p. 99 ss.

⁽²¹⁾ IC, p. 21.

⁽²²⁾ Ivi, p. 21-22.

diritto, condensando in « due teorie ben distinte » le soluzioni possibili ⁽²³⁾: da un lato la teoria stoica pura (che egli tratta nei capitoli da 6 a 10 ⁽²⁴⁾); poi una seconda teoria, « più chiara, più popolare, più accessibile a tutti gli spiriti, che suppone come noti solo alcuni principi evidenti di per sé, ovvero alcuni fatti estremamente semplici » ⁽²⁵⁾.

Per ciò che riguarda la prima teoria, si tratta di un sistema panteistico che vede manifestarsi nell'universo un principio unico (« ragione universale, Dio, destino, anima dell'universo », poco importa il nome), non distinto dal mondo medesimo.

Qui Lévy-Bruhl cita Seneca: « Cos'è Dio? È il tutto che vedete e quello che non vedete: per esprimere tutta la propria grandezza, al di sopra della quale nulla può essere concepito, bisogna che lui solo sia il tutto, contenendo in se stesso la propria opera, dentro e fuori » ⁽²⁶⁾.

Questa divinità è al contempo Provvidenza, sicché il mondo è penetrato di armonia ed intelligenza, ispirato da un finalismo che si concretizza nell'idea di ordine, di legge: una legge suprema, la ragione divina, che penetra ed anima il mondo e che solo nell'essere umano prende coscienza di sé. L'essere umano infatti partecipa di questa legge, o idea (Hegel), e ciò si sostanzia nella necessità di vivere secondo la propria natura. Ma non solamente nel senso socratico (« Conoscere se stessi e dirigersi secondo tale conoscenza »), bensì nel senso propriamente stoico, giusta la loro teoria fisica: « Vivere conformemente alla natura delle cose, alla legge universale » ⁽²⁷⁾.

« La natura delle cose non è altro che Dio, o destino, o ragione universale, o Provvidenza, o Legge. Il precetto significa dunque che bisogna conoscere la saggezza che governa l'universo e conformarvi le proprie azioni. Esso fa della scienza la condizione della virtù: ecco perché coloro che non possiedono affatto la virtù sono chiamati ignoranti o folli. [...] La virtù consiste precisamente nel conoscere la necessità e nel contri-

⁽²³⁾ Ivi, p. 22.

⁽²⁴⁾ Ivi, p. 22-32.

⁽²⁵⁾ Ivi, p. 31-32.

⁽²⁶⁾ Ivi, p. 22.

⁽²⁷⁾ Ivi, p. 23-25.

buirvi, perché essa è al contempo Provvidenza. Gli stessi dei non posseggono altra virtù » (28).

Da tale filosofia discende una teoria del diritto umano come caso particolare, applicazione della legge universale e suprema che regge l'universo, la quale esiste a priori, prima di ogni legge scritta o governo o anche società. Nell'universo è la ragione divina che dispensa la giustizia; tra gli uomini sarà la ragione del saggio a prescrivere ciò che bisogna e non bisogna fare. « La definizione di legge in generale che offre Crisippo presenta esattamente questo senso: 'È la retta ragione, dice, che ordina ciò che dev'esser fatto, e vieta ciò che non va fatto' » (29).

E certamente per Cicerone, « la vera e primitiva legge, dotata di qualità per ordinare e vietare, è la retta ragione del Dio supremo » (30). Si tratta dunque di una legge d'istituzione divina, e meglio: è l'intelligenza divina stessa, è la divinità come « legge comune » (31).

Dice Lévy-Bruhl che

« Questa teoria è puramente ed esclusivamente stoica, come sottolinea Cicerone stesso nel testo, quando osserva che su questo punto essa non deve nulla a Platone. La giustizia tra gli uomini proviene dalla stessa fonte della giustizia che governa tutto l'universo: essa tirerà la propria origine dalla ragione, o meglio sarà la ragione stessa. Solo il saggio, vale a dire l'essere umano che ha compreso l'ordine della natura, possiede la qualità per ordinare e vietare: e poiché egli non si sbaglia mai, è sempre necessariamente giusto. Il folle o il vizioso, al contrario, che ignorano la giustizia universale o la Legge, non possono conoscere la giustizia particolare; essi saranno dunque necessariamente ingiusti. La giustizia, quindi, non può separarsi dalla virtù, che è la conoscenza, o se si preferisce la coscienza dell'ordine sovrano che regge il mondo » (32).

Proprio a motivo della sua matrice originale di provenienza stoica, tale teoria aveva comunque il difetto di non poter essere separabile dal resto del sistema, dunque dal panteismo. Ecco perché

(28) Ivi, p. 26-27.

(29) Ivi, p. 28.

(30) Ivi, p. 30.

(31) Ibid.

(32) Ivi, p. 31.

Cicerone costruisce una seconda teoria, più chiara ed accessibile a tutti.

Pur sempre stoica, quantomeno nel senso di non essere rifiutata dagli stoici, nondimeno tale seconda teoria ha caratteri che ne fanno una dottrina comune a tutti i sistemi (stoici, aristotelici, platonici) ⁽³³⁾,

« I quali rifiutano di porre l'origine della giustizia nell'interesse o nel piacere. La giustizia è fondata sulla natura stessa dell'essere umano. Si tratta di una virtù, dato che la virtù consiste nel vivere conformemente alla natura; ma non bisogna più intendere, adesso: d'accordo con l'ordine delle cose, con la legge universale. Adesso invece significa: vivere seguendo la propria natura. Il punto di partenza adesso è un fatto. È l'amore che ogni animale ha verso la propria discendenza. E questo amore, nell'essere umano, si estende, a poco a poco, da coloro che lo toccano da vicino fino a tutti gli altri esseri umani » ⁽³⁴⁾.

La giustizia — « che è il rispetto del diritto degli altri » ⁽³⁵⁾ — non sarà altro che la conseguenza naturale di tutte queste propensioni primitive, queste inclinazioni originarie dell'essere umano e « che la scuola positivista definisce le inclinazioni *altruiste* » ⁽³⁶⁾. Egli è fatto per vivere in società; e siccome non c'è società senza giustizia, è dunque fatto per la giustizia. La giustizia riposa dunque sulla simpatia. Ecco le leggi non scritte, i *nomoi agrafoi* di cui parla Antigone nella tragedia di Sofocle ⁽³⁷⁾.

Dice Lévy-Bruhl che, per Cicerone (e contro gli epicurei) ⁽³⁸⁾,

« Adesso non si tratta più di una teoria razionale pura e metafisica, come la precedente; noi ci atteniamo al campo dell'esperienza e dei fatti. L'esperienza mostra che abbiamo una propensione irresistibile a vivere in società, a non voler cercare il nostro interesse a tutti i costi a spese di altri, ma al contrario a soccorrerli, aiutarli, condividere con loro: l'amore del genere umano (*caritas generi humani*) si risveglia in noi seguendo il sentimento familiare. Ebbene, la giustizia, che è il rispetto dei diritti altrui, nasce naturalmente da queste inclinazioni primitive: poiché, se siamo

⁽³³⁾ Ivi, p. 36.

⁽³⁴⁾ Ivi, p. 32.

⁽³⁵⁾ Ivi, p. 35.

⁽³⁶⁾ Ivi, p. 34.

⁽³⁷⁾ Ivi, p. 36.

⁽³⁸⁾ Ivi, p. 36.

disposti a dare ai nostri simili, noi non vorremo certamente toglier loro nulla ingiustamente. La giustizia non può esser dunque il risultato di una convenzione, non può aver origine né dagli scritti né dai calcoli d'interesse: essa è naturale, vale a dire è nella nostra natura, e ciascuno deve solo scendere in se stesso per trovarla. O ancora, se si vuole, il giusto e l'ingiusto sono tali per se stessi (*sua sponte*), e non in virtù di una convenzione arbitraria »⁽³⁹⁾.

Va aggiunto che Lévy-Bruhl sottolinea come Cicerone distingua male la giustizia dalle virtù ad essa prossime (carità, liberalità, benevolenza, riconoscenza), quasi confondendola con i sentimenti di simpatia o altruisti⁽⁴⁰⁾. Tutte le virtù sociali presuppongono la giustizia; ma reciprocamente, anche la giustizia li presuppone, ed essa non esiste senza carità, amore degli esseri umani, bontà, liberalità⁽⁴¹⁾. Cicerone dà anche gran posto all'amicizia, tema centrale nell'antichità (epicureismo, Aristotele, stoici⁽⁴²⁾) quando in discussione era la morale. Per lui, l'amicizia fa parte dell'essenza stessa della giustizia, anzi la giustizia è estensione dell'amicizia⁽⁴³⁾.

Ora, che le cose stiano così è vero, e dunque la giustizia si fonda sui sentimenti simpatici; nondimeno, non bisogna misconoscere il carattere distintivo della giustizia, che non era sfuggito ad Aristotele: oltre ad essere un sentimento, la giustizia è ordine (comando, costrizione). Va detto che Cicerone confonde dunque giustizia e carità, virtù ben distinte, benché si uniscano da un punto di vista molto elevato. La carità non è esigibile, mentre la giustizia lo è, ed è su di essa che si fonda il diritto⁽⁴⁴⁾.

Conclude Lévy-Bruhl:

« Un solo punto resta acquisito nella teoria ciceroniana e messo in piena luce, ed è che il giudizio circa il giusto e l'ingiusto è un giudizio primitivo, dettato dalla coscienza e non formato dall'esperienza o per interesse. Certo, Cicerone non prevedeva le obiezioni che più tardi dovevano sollevare Bentham, Stuart Mill e la morale evoluzionista. Di più, la sua argomentazione mette in mostra una forma dialettica sovente difficile da

⁽³⁹⁾ Ivi, p. 35.

⁽⁴⁰⁾ Ivi, p. 37.

⁽⁴¹⁾ Ivi, p. 38.

⁽⁴²⁾ Ivi, p. 38.

⁽⁴³⁾ Ibidem.

⁽⁴⁴⁾ Ivi, p. 39-40.

seguire, che non è molto stringente né troppo energica. Questa teoria vale soprattutto per l'accento di onesta convinzione dalla quale è ispirata: si sente che Cicerone difende qui una causa che crede buona, e che la sua coscienza è dal lato del suo spirito » (45).

Lévy-Bruhl lettore di Cicerone dà dunque mostra, come si è veduto, di possedere un chiaro intuito anche filosofico-giuridico, qui applicato ad una teoria giusnaturalista antica che avrà molta prole (46), se solo si pensa al giusrazionalismo moderno secentesco e alla sua ripresa contemporanea nelle riflessioni portate avanti dal costituzionalismo novecentesco.

Ed egli esibisce già da subito la capacità di far utilizzo di entrambe le facoltà proprie all'umano: non solo quella intellettuale o scientifica, ma anche la facoltà di sentire (« Si sente che Cicerone difende qui una causa che crede buona »), dunque la messa a profitto — nell'intreccio fra le due — delle capacità che accomunano gli esseri umani fra loro, appunto nel loro partecipare di una sfera sensibile, emozionale, pur nell'atto di piegarsi allo studio razionale, storico-ricostruttivo di una dottrina antica pur sempre presente.

Ma soprattutto, tale lavoro giovanile — si ripete: edito in contemporanea al testo su *Heine et la politique contemporaine* — segnala la precocissima attenzione che il filosofo porterà verso il tema della giustizia, della vita etica, della sfera morale, una dimensione che egli porterà con sé lungo tutto l'arco della propria carriera intellettuale, e di cui tracce maggiori saranno i volumi su *L'idée de responsabilité* e *La morale et la science des mœurs*, l'amicizia con Jaurès e il libro a lui dedicato (47), la partecipazione alla difesa di Dreyfus, i saggi su *L'idéal républicain* e *L'esprit européen*.

b. *Il De Amicitia di Aristotele*

Soffermandosi con maggior concisione su quel che concerne il *De Amicitia* aristotelico, Lévy-Bruhl, dopo aver dato notizia sul testo

(45) Ivi, p. 40.

(46) BARBERIS, *Giuristi e filosofi*, 2011 [II.B.12], p. 17. In generale sul giusnaturalismo antico cfr. BRETONNE, *Le idee giusnaturalistiche*, 1987 [II.D.1].

(47) JJ, 1916.

pervenuto a noi e discusso dell'autenticità nell'attribuzione ad Aristotele (48), sottolinea come vi sia una mancanza di teoria dell'amicizia nei trattati moderni di morale. L'amicizia è un sentimento che nasce dalla libertà di scelta, spontanea e reciproca, di due anime che si uniscono: non esiste, dunque, né obbligazione né dovere, e men che meno didattica dell'amicizia (49). Ad essa invece Aristotele dedica due libri su dieci, ed anche tutti gli autori di morale seguenti vi hanno riflettuto (Teofrasto, Cicerone, gli Stoici e gli Epicurei).

Lo spirito greco — impregnato di naturalismo (« nel senso cioè che non si cercava aldilà della natura » (50)), nella convinzione dell'armonia fra ideale e reale, nel godimento sereno e calmo di ciò che è, alla ricerca dell'ordinamento più armonioso per ciò che è (51) — è differente da quello moderno, fondato sull'opposizione fra ciò che è e ciò che dev'essere, sull'analisi del dovere (52).

L'antichità, come già si è letto poco prima, non aveva infatti definito chiaramente la nozione di dovere. Spiega Lévy-Bruhl che spesso vi è mancanza di coincidenza fra le teorie elaborate all'interno di un popolo o società e i suoi costumi od usi: le teorie possono essere in anticipo sugli usi, sicché l'essere umano agisce in base a vecchie credenze pur in presenza di nuove idee; ovvero l'essere umano può non esser ancora in grado di individuare le ragioni di quel che fa, né riconoscerne i principi, sicché il linguaggio della coscienza è superiore a quello della scienza speculativa della morale (53). « L'antichità sapeva cosa fosse il dovere, ma i suoi filosofi non ne avevano definito con chiarezza la nozione » (54).

I secoli passati, comunque, non ritornano: noi li comprendiamo ancora, ma non siamo più essi, sentiamo di essere tutt'altra cosa (55).

La morale greca (soprattutto all'epoca di Aristotele) cercava la felicità e i mezzi migliori per raggiungerla, persuasa che chi posse-

(48) IA, p. 5-10.

(49) Ivi, p. 12.

(50) Ivi, p. 13.

(51) Cfr. *infra*, p. 458-459, per il giudizio ripetuto da Lévy-Bruhl circa « la serenità intellettuale degli Antichi ».

(52) IA, p. 13-14.

(53) Ivi, p. 13, 25-28.

(54) *Ibidem*.

(55) Ivi, p. 14.

desse la vera felicità dovesse anche meritarsela, e chi la meritava già la possedeva. L'*Etica a Nicomaco* vuole rispondere alla domanda su cosa sia la felicità e su come si arriva ad essa tramite la virtù (e cosa sia la virtù, le sue specie e i limiti). E siccome la virtù non basta per la felicità, l'essere umano virtuoso e felice ha bisogno di amici ⁽⁵⁶⁾. L'amicizia è una virtù o qualcosa di analogo; la morale, che è la scienza della felicità e della virtù, deve dunque trattare anche dell'amicizia ⁽⁵⁷⁾.

Aristotele intende per amicizia ciò che intendiamo anche noi oggi, ma in più molti altri sentimenti: l'affetto filiale, paterno, coniugale, l'amore dei sudditi per il re e, certamente, anche l'attaccamento di Patroclo per Achille o di Pilade per Oreste, ma questo è un caso particolare, che può anche sconfinare in un eccesso simile all'amore.

Ecco la definizione aristotelica dell'amicizia: benevolenza (*eunoia*), che però dev'essere reciproca (dunque non diretta verso oggetti inanimati), ma anche conosciuta dai due che ne sono reciprocamente oggetto. « Sono amici coloro che si vogliono bene in maniera reciproca, e che lo sanno » ⁽⁵⁸⁾.

Tre sono le possibili cause della benevolenza reciproca: interesse (reciproco vantaggio ⁽⁵⁹⁾), piacere (lo stare assieme ⁽⁶⁰⁾), virtù (essa avvicina in modo naturale, possedendola gli amici ⁽⁶¹⁾). A differenza di Platone e Cicerone, per i quali solo la virtù poteva fondare l'amicizia, Aristotele accoglie in modo più ampio il sentimento generale, dato che i virtuosi sono rari e l'amicizia invece pare essere cosa molto diffusa; e dunque dice che se la virtù fonda l'amicizia perfetta, nondimeno interesse e piacere sono anche amicizia, imperfetta e claudicante ma comunque amicizia.

« Questa cura nello spiegare quel che è, invece di procedere arditamente a priori, è rimarchevole da parte del fondatore della metafisica, [...] e qui il suo genio si distingue maggiormente da quello di Platone, essen-

⁽⁵⁶⁾ Ivi, p. 14.

⁽⁵⁷⁾ Ivi, p. 14-15.

⁽⁵⁸⁾ Ivi, p. 15.

⁽⁵⁹⁾ Ivi, p. 17-18.

⁽⁶⁰⁾ Ivi, p. 18-20.

⁽⁶¹⁾ Ivi, p. 20 ss.

dogli al contempo superiore ed inferiore, superiore come scienziato, inferiore come poeta » (62).

È comunque il fondamento sulla virtù — per quanto rara — a portare alla perfezione l'amicizia, riunendo in sé gli aspetti delle altre due dimensioni, essendo *exis* o stato d'animo stabile e permanente e non un semplice affetto (*pathos*) (63).

Pertanto, Aristotele sottolinea come vi sia ancora bisogno di una condizione a tutto questo: che gli amici siano fino a un certo punto simili ed eguali (fortuna, rango, nascita, e di qui gusti, idee), che non vi sia troppa distanza fra loro (64). Sicché adesso il proprio dell'amicizia potrà distendersi al meglio, amando e, in ciò, trovandovi il proprio piacere indipendentemente da un ritorno possibile — come nel caso dell'amore materno (65).

L'introduzione prosegue con riflessioni — necessitate dall'ampia sfera di relazioni amicali incluse nella mentalità antica — sulla natura essenzialmente politica della vita pubblica antica, per via della quale Aristotele scende nel dettaglio sulla vita familiare, la donna, la società coniugale, la schiavitù (66). E con l'importante sottolineatura — nella sezione conclusiva del saggio introduttivo, dove si mette a confronto Aristotele con i predecessori (67) e i successori (68) all'interno della teoria morale in Grecia — della natura essenzialmente psicologica e soprattutto morale (né fisica, né metafisica) della metodologia da impiegare nell'analisi dell'amicizia: « è nella natura dell'essere umano e della società che bisogna ricercarne il principio » (69).

(62) Ivi, p. 16.

(63) Ivi, p. 20-21.

(64) Ivi, p. 21-22.

(65) Ivi, p. 23.

(66) Ivi, p. 28-34.

(67) Ivi, p. 34-38; Empedocle, Socrate, Platone.

(68) Ivi, p. 38-45, Teofrasto (ripreso da Cicerone a Roma), Epicuro, Plutarco, Luciano.

(69) Ivi, p. 36-37.

3. *Principi e diritto positivo*

a. *Beaussire, Les principes de droit, 1888*

Negli anni che intercorrono fra *L'idée de responsabilité* e *La morale et la science des mœurs*, Lévy-Bruhl effettua anche alcune incursioni nella problematica specificamente giuridico-positiva, confrontandosi con la norma di diritto in chiave di analisi di alcune teoriche sviluppate attorno al diritto statale.

Egli recensisce il volume *Les principes du droit* ⁽⁷⁰⁾ nel 1888, anno precedente la scomparsa del suo autore Émile Beaussire, filosofo nei licei poi collaboratore di Lachelier all'ENS, nonché deputato per circa dieci anni e, infine, co-fondatore della *École libre de sciences politiques* nel 1872 insieme a Boutmy. Beaussire aveva già firmato qualche anno prima un volume dedicato ai *Principes de la morale*.

Di formazione spiritualista, nondimeno a detta di Lévy-Bruhl egli possiede un metodo che lo distingue nella scuola: vede « nelle idee metafisiche e religiose non il fondamento, ma il coronamento delle idee morali », cosa sulla quale concorda lo stesso Lévy-Bruhl nel citarlo ⁽⁷¹⁾.

« Ora, il coronamento può far difetto senza che l'edificio crolli. Così i principi di diritto, per come li comprende ed espone Beaussire, non implicano alcun dogma. La sua dottrina, è vero, conduce a certe credenze, ma non obbliga affatto a fare il passo ulteriore. Cristiano o libero pensatore, materialista o spiritualista: tutti possono seguire ed accettare le dimostrazioni di Beaussire, senza nulla sacrificare delle proprie convinzioni filosofiche » ⁽⁷²⁾.

E questo anche perché il suo metodo

« Tiene conto dei fatti e si appoggia ad essi, avendo sfiducia per le vaghe generalizzazioni. Preferisce le soluzioni medie, che hanno più chan-

⁽⁷⁰⁾ BEAUSSIRE, *Les principes du droit* [II.D.12]. Su Beaussire, sempre in [II.D.12 *sub* Beaussire] si veda: la recensione di Tarde allo stesso volume; BOUILLIER, *Discours aux funeraillles de M. Beaussire*, 1899; FEDI, *Émile Beaussire (1824-1889) dans la querelle de l'École sans Dieu*, 2006.

⁽⁷¹⁾ Recensione a BEAUSSIRE, *Les principes du droit*, 1888 [I.D.2], p. 452.

⁽⁷²⁾ *Ibidem*.

ces di essere accettate dalla coscienza di tutti, nonché di passare nel diritto positivo. Come lui afferma, “per mantenere il giusto mezzo ci sono mille sfumature da osservare che sfidano ogni formula generale”. Il paradosso, lungi dall’attirarlo, gli è sospetto. Si riconosce in ciò un essere umano che ha messo mano agli affari pubblici. Egli parla di diritto non da puro teorico, ma da legislatore. In questa materia, una simile esperienza ha gran valore. Essa preserva l’opera dal carattere astratto e superficiale che gli uomini d’azione sono sempre pronti a rimproverare ai filosofi che parlano di diritto » (73).

Lévy-Bruhl analizza il volume, articolato in tre parti: teoria generale del diritto, diritto pubblico, diritto privato. Non dovendone seguire nel dettaglio l’esposizione, Lévy-Bruhl sottolinea subito in cosa si concretizza il metodo, e lo fa citando ancora l’autore, il quale afferma che « l’ideale non si oppone alla realtà che alla luce della realtà stessa. Se la supera, è pur sempre essa a suggerirgli... La via più sicura per elevarsi, in tutte le questioni giuridiche, all’intelligenza del diritto ideale, è dunque quella di seguire il diritto reale in tutte le sue vicissitudini e progressi » (74).

Beaussire vede il fondamento del diritto non nell’utilità o nel bisogno, nell’uguaglianza o nella libertà: tutti principi che legittimano il diritto di fare qualcosa, ma non quello di ottenere qualcosa (eredità, assistenza).

« Il vero fondamento del diritto è nel dovere, conclude Beaussire. In effetti, il diritto, in chi lo possiede, è titolo per imporre ad altri un dovere, il dovere di rispettare quel diritto. Ora, in nome di quale principio la persona umana può imporre un’obbligazione ad un’altra persona, a lei eguale, se non in nome del dovere stesso? In fondo, questo principio si confonde con quello della dignità umana, perché tutta la dignità umana consiste precisamente nel libero compimento del dovere » (75).

Ed ecco come Beaussire articola il proprio ragionamento di teoria del diritto, esemplificando in tema di assistenza, e ricevendo un appoggio parzialmente critico dal suo recensore:

« Beaussire distingue fra il diritto al rispetto, che garantisce la persona,

(73) Ibidem.

(74) Ivi, p. 453.

(75) Ibidem.

la libertà, la proprietà, l'onore, e il diritto all'assistenza, che ci permette di reclamare il soccorso necessario per adempiere al nostro dovere. Solo questa seconda classe di diritti viene seriamente contestata [da un lato gli economisti o Spencer, dall'altro i socialisti che lo vedono come diritto assoluto]. Beaussire assume una posizione intermedia. Agli uni concede che il diritto all'assistenza sia un vero diritto; ma agli altri concede che si tratta di un diritto imperfetto e non esigibile. "Bisogna che io lo invochi con umiltà, senza nulla reclamare in maniera imperativa; esigo che mi si rispetti, domando che mi si soccorra". Forse Beaussire, avendo rifiutato di vedere nel bisogno il fondamento di un diritto, sarebbe più conseguente con se stesso non riconoscendo il diritto all'assistenza. Ma se lo ammette, deve attribuirgli tutti i caratteri di un vero diritto. Cos'è un diritto che non può essere rispettato, e che si presenta nella forma di un'umile supplica, indirizzata ad una buona volontà sempre dubbia? Qui tocchiamo una questione estremamente delicata. Come si devono concepire i rapporti tra diritto naturale e positivo? Beaussire rifiuta di decidere sulla questione in generale ed apriori. Con un atteggiamento di pensiero molto liberale, vuole che il diritto di ciascuno si estenda fino al punto in cui una ragione superiore lo fermi. Condanna energicamente la *libertà del bene*, che in fondo è una delle forme della tirannia. "Se non ho che il diritto di fare il mio dovere, non ho molta libertà; non ne lascio assai agli altri, se devo soltanto non impedir loro di fare il proprio dovere". Il limite è dunque variabile. "Non bisogna domandare tale determinazione alle concezioni individuali o ad una teoria ideale. Essa non si può trovare che nello stato di società e nelle decisioni positive". In ogni caso, l'essere umano deve rinunciare ad esercitare da se stesso le proprie rivendicazioni ed a farsi giustizia da sé. Se si vuole, questa è una sorta di contratto sociale, condizione essenziale per l'esercizio di tutti i diritti. Il rispetto della legge e della forza pubblica diventa, così, un dovere. In tal modo il diritto naturale fonda il diritto positivo, e a sua volta il diritto positivo garantisce l'esercizio dei diritti naturali » (76).

Non si seguiranno nel dettaglio le sintetiche ricostruzioni che Lévy-Bruhl effettua delle posizioni di Beaussire in materia di diritto pubblico (i rapporti tra Stato ed individuo, il diritto penale, l'internazionale) e privato (famiglia, matrimonio, divorzio, proprietà, lavoro, proprietà intellettuale). Ma non può essere taciuto l'appello — che Lévy-Bruhl recepisce, parlando di « un capitolo notevole del volume » — alla tutela delle libertà religiose, di stampa, dei teatri, di associazione e del lavoro.

(76) Ivi, p. 454.

« La miglior salvaguardia di queste libertà non è nelle leggi che le proteggono. Sta soprattutto nei costumi, nell'educazione dei caratteri, nello spirito di reciproca tolleranza, che sovente manca ai partigiani della libertà e ai loro avversari. Il difficile è rispettare la libertà anche in coloro che ne fanno un uso che noi giudichiamo malvagio. Questo rispetto esige uno sforzo che non costa nulla, senza dubbio, agli scettici, ma che è meritorio allorché le passioni sono vive e le convinzioni serie » (77).

Lévy-Bruhl conferma in tal modo la propria adesione ad una visione pratica, relativizzante, metamorfica, del rapporto alla norma nella società umana, visione alla quale già si era ispirato ne *L'idée de responsabilité*. L'oscillazione fra punto di vista esterno ed interno, esperienza e credenze, immaginazione e conoscenza, è sempre costitutiva, anche in campo specificamente giuridico.

- b. *La responsabilité des criminels*, 1890
recensione a Tarde, La philosophie pénale, 1890
Questions sociologiques, 1895

Sono i tre interventi lévy-bruhliani nella problematica specificamente penalistica, dei quali il terzo solo parzialmente.

1. Nel primo egli si applica al tema dell'opera di Tarde che all'epoca era la maggiore, quella sulla responsabilità, declinandola sulla tematica del crimine e della follia. Questo breve testo ha una caratteristica particolare trattandosi del luogo, nell'intera opera lévy-bruhliana, nel quale viene all'evidenza con più forza l'intreccio fra sentimento e razionalità, che Lévy-Bruhl tematizza in tutto il corso dell'analisi.

La questione concerne la posizione da assumere nei confronti del legame fra crimine e follia, il quale si manifesta con tratti di ferocia tali, e di mostruoso sangue freddo, da creare al contempo rigetto e sconcerto.

« Noi *sentiamo* in maniera confusa che questi uomini non sono nostri "simili" nel pieno senso del termine, a loro manca uno degli attributi essenziali dell'umanità, la simpatia, il senso morale. Noi *sentiamo* tutto ciò ancor più quando vediamo quei criminali in corte d'assise, dove essi

(77) Ivi, p. 457.

mostrano un'insensibilità completa e per nulla simulata, restando impassibili in presenza del cadavere della loro vittima o nei confronti più dolorosi, nei quali non danno segno né di emozione né di rimpianto. "Sono dei mostri!", si dice comunemente. Di là a dire "sono dei folli!" non c'è che un passo, superato più di una volta. La coscienza pubblica dovrebbe accettare quest'idea con disponibilità, così almeno pare, e *sentirsi* sollevata pensando che questi criminali, dei quali ha orrore, sono in realtà dei malati. Ma essa si rifiuta, e se ne vedono senza pena le ragioni [... bisogno di giustizia e di preservazione sociale; incredulità nell'assimilare alla follia ordinariamente intesa tali personalità...]. *Si sente* bene che essi non sono "come gli altri", [bensì sono] "casi patologici". L'opinione oscilla, dunque, tra *sentimenti* contraddittori » (78).

Tutto l'articolo è costruito attorno all'individuazione delle ragioni con le quali, da un lato, legittimare questa mentalità penale affermatasi nella vita pubblica, ma dall'altro incalzarla, mostrando argomenti che possono prevenirne il naturalizzarsi di posizioni storicamente definite e, dunque, modificabili.

In tale direzione, Lévy-Bruhl innanzitutto sostiene la tesi dell'esistenza di una forma specifica di follia, accanto a quella intellettuale: la « follia morale », la quale, se spesso si accompagna alla prima, può anche presentarsi senza l'altra. Si tratta di « incapacità ad un vero senso morale [...], per tutte quelle inclinazioni [...] alle quali si cede essendo egoiste »; caso di vera e propria « cecità morale » che, in alcune manifestazioni, sembra addirittura « innata » e, certamente, aggiunge Lévy-Bruhl citando il Tarde de *La philosophie pénale* (volume al quale dedicherà una densa recensione alla fine dello stesso anno 1890), trasmessa ereditariamente (genitori folli o epilettici) (79). Bisogna dunque considerare queste persone, « moralmente accecate », come irresponsabili sotto il profilo penale?

« Senza dubbio, i "ciechi morali" conoscono ancora la distinzione fra bene e male. Sanno molto bene che bisogna fare tale cosa ed astenersi da tal'altra. Essi *lo sanno*, ma non lo *sentono*; e allora è pressoché inevitabile che agiscano come se non lo sapessero. Poiché "la conoscenza pura non

(78) *La responsabilité des criminels*, 1890 [I.B.], p. 643-644, le sottolineature sono mie.

(79) Ivi, p. 644, qui Lévy-Bruhl sta citando la letteratura specialistica in materia medico-legale, nello specifico il Maudsley di *Le crime et la folie*, Paris, Alcan, 1877, libro alla quinta riedizione nel 1888.

determina l'azione": si tratta di una legge che la psicologia contemporanea (soprattutto quella inglese) ha messo in piena luce. Noi non siamo mai determinati ad agire da una pura idea, dalla conclusione logica di un ragionamento, dalla semplice rappresentazione di un oggetto o di una persona. Ciò che ci mette in movimento è l'attrazione esercitata da quest'idea o da questa persona, i desideri o le repulsioni che fanno nascere in noi, le tendenze superficiali o profonde della nostra natura che esse risvegliano. Invece, ciò che ci lascia freddi ed insensibili non ci fa affatto agire. Ogni giorno questa legge si verifica, per le folle e per gli individui. Le une e gli altri agiscono non secondo ciò che sanno, ma secondo quel che amano. Mai una persona si è sacrificata per un'idea alla quale non aveva già offerto il proprio cuore. Di conseguenza, conoscere la distinzione del bene e del male non ha lo stesso senso né lo stesso valor pratico per un essere umano ordinario o per un "cieco morale". Sapere che è male stuprare, avvelenare, sgozzare, per una coscienza normale significa allo stesso tempo detestare queste azioni criminali, averne un orrore insormontabile e provare della repulsione istintiva alla sola idea di commetterle. In ciò, la coscienza dell'essere umano civilizzato differisce da quella del selvaggio che tortura, massakra e divora il proprio nemico o semplicemente uno straniero, senza scrupolo maggiore di quello del macellaio che abbatte un bue e lo fa a pezzi. La coscienza normale *sente* che un crimine di tal genere la mette in rivolta, che essa non potrebbe ad alcun prezzo risolversi a commetterlo e che se, in un momento di passione esasperata, si lasciasse andare a commetterlo, sarebbe incapace di gustare nel prosieguo un solo momento di riposo: di qui i tormenti del rimorso ed il bisogno di espiazione. Nel cieco morale, nulla di simile. [...] Se egli si astiene dal commetterlo, sarà forse per mancanza di occasione o per timore delle conseguenze, ma non perché un *sentimento* umano l'ha dissuaso. Non è evidente che una tale conoscenza [l'idea del sangue versato, della vittima che si lamenta, della distinzione del bene e del male] sarà di ben debole soccorso contro le tentazioni, gli impulsi violenti dell'amore, della gelosia, della fame? Così si spiegano la maggior parte dei crimini inspiegabili »⁽⁸⁰⁾.

I « ciechi morali » diventano in tal modo dei « candidati al crimine », afferma Lévy-Bruhl (criticando Lombroso e i suoi « criminali nati »⁽⁸¹⁾), ai quali fa difetto ogni senso morale, quella « conoscenza del male che ha valore di istinto energico, che si oppone efficacemente agli impulsi delle passioni violente » negli altri esseri umani ma che, in loro, « resta puramente verbale, confondendosi con la distinzione tra ciò che è tollerato o permesso, tra ciò che

⁽⁸⁰⁾ Ivi, p. 645, solo l'ultima sottolineatura è mia.

⁽⁸¹⁾ Ibidem.

espone alla prigione o al patibolo. Astrazione fatta di queste conseguenze sociali, essa non dice nulla al loro spirito né al loro cuore. È loro infinitamente più difficile, rispetto ad un essere umano normale, astenersi dal crimine al quale l'occasione li spinge, senza che tuttavia ciò sia loro rigorosamente impossibile » (82).

Lasciando dunque aperta la porta al (difficile) esercizio, anche per i « moralmente ciechi », del libero arbitrio — come si deduce dal ragionamento da ultimo esposto, senza che tale conseguenza venga esplicitamente affermata da Lévy-Bruhl —, la parte finale dell'articolo è dedicata a motivare come la loro conseguente, possibile responsabilità parziale (« attenuata nella proporzione in cui la “cecità morale” sia più o meno provata » (83)) non sia, in realtà, la soluzione migliore sul piano processuale penale.

Vivamente combattuta dall'opinione pubblica e dalla scienza giuridica — con rinnovato richiamo ai « bei lavori sulla criminologia » di Tarde (84), nei quali si afferma che l'incorreggibile perverso è responsabile perché non è un alienato ma rimane se stesso nel commettere l'atto criminale —, questa soluzione tiene nondimeno conto della dimensione di « fatalità ereditaria » (85), la quale potrebbe rivelarsi causa d'irresponsabilità (« perversione innata di senso morale ») almeno parziale, in parallelo ai turbamenti delle facoltà intellettuali (insufficienze di vario tipo).

Ma qui subentrano le difficoltà della pratica, dato che i « ciechi morali » sono ben più pericolosi per la società, non potendo essere isolati preventivamente come gli incapaci; sicché le necessità della vita sociale portano al riconoscimento della responsabilità per intero: « Se non un'ingiustizia, quanto meno una finzione legale », così la definisce Lévy-Bruhl (86).

« Ma precisamente perché viene imposta dalla necessità, essa è solo provvisoria. Tra due mali, la nostra giustizia penale sceglie il minore. Non la si potrebbe biasimare: nondimeno, rimane il fatto che questo male minore è ancora un male. [Se pure c'è poco spazio per il sentimentalismo

(82) Ibidem.

(83) Ibidem.

(84) Ivi, p. 646.

(85) Ibidem.

(86) Ivi, p. 647.

verso di loro], guardando le cose un po' più dall'alto, i "ciechi morali" non sono forse più sfortunati ancora che colpevoli? Non bisogna riconoscere in essi dei diseredati, privati della parte più bella del patrimonio comune dell'umanità, più maltrattati ancora dalla natura che gli idioti? » (87).

Il testo si chiude con l'invito, da un lato, a prendere in considerazioni questi casi in termini di impedimento preventivo a nuocere (si tratta del richiamo ad asili speciali in tema); ma dall'altro, soprattutto, a concepire una difesa sociale organizzata con metodi più razionali, scientifici ed umani.

Non solo intimidazione, « il metodo razionale consisterebbe nel risalire alle cause sia fisiche sia morali dalle quali procede la "grande criminalità": lottare per esempio contro l'alcolismo e gli altri vizi o malattie che inducono al degrado fisico e morale della razza, vegliare all'educazione morale dei bambini, studiare come arrestare il contagio del male. Appena adesso iniziamo ad occuparci dell'infanzia moralmente abbandonata, e pertanto quale interesse sociale è più pressante, quale dovere più imperioso! » (88).

2. Come anticipato, Lévy-Bruhl dedica un dettagliato rendiconto del volume di Tarde, *La philosophie pénale*, nel quale non manca di dialogare col criminologo e sociologo intorno a temi che già furono analizzati ne *L'idée de responsabilité*.

Peraltro, egli tornerà in *Questions sociales*, nel 1895 (*infra*, p. 437-442), a confrontarsi con Tarde, stavolta sotto il profilo della teoria sociologica da lui elaborata nonché della sua metodologia, tessendone l'elogio — « l'alto valore della sua opera sociologica » (89) — pur nella differenza sottolineata con Durkheim (90) (ricorso all'induzione, grande uso dell'analogia da parte di Tarde), e definendolo « piuttosto filosofo che scienziato, un analista della realtà sociale da psicologo e moralista, un sociologo poeta » (91).

Mostrando l'articolazione de *La philosophie pénale* in tre parti (filosofica circa il tema della responsabilità; sociologica per ciò che concerne il legame fra delitto e leggi sociali; pratica, a proposito

(87) *Ibidem*.

(88) *Ibidem*.

(89) *Questions sociologiques*, 1895 [I.B], p. 780.

(90) *Ivi*, p. 779.

(91) *Ivi*, p. 780.

delle riforme giudiziarie e penitenziarie auspicabili)⁽⁹²⁾, Lévy-Bruhl sottolinea lo stretto legame che anche Tarde stabilisce fra la responsabilità sociale o giuridica e la sua dimensione morale⁽⁹³⁾, articolazione che permette (a entrambi, certamente) di criticare Lombroso e la sua teoria del « criminale-nato », la quale rapporta il crimine a pretese cause fisiche e fisiologiche, trascurando quelle sociali⁽⁹⁴⁾ quali la persistenza dell'identità personale e la somiglianza sociale, cause che essendo legittimamente ritenute indipendenti da Tarde rispetto ad ogni ipotesi metafisica circa il libero arbitrio, « fanno restare intera e legittima l'idea di responsabilità »⁽⁹⁵⁾ quale che sia l'ipotesi filosofica di riferimento (determinismo, libertà).

La parte dedicata all'analisi dei fattori essenziali psicologici e sociali è, a detta del recensore, « uno dei pezzi più profondi e meglio riusciti del volume »⁽⁹⁶⁾, nel quale si analizzano l'elemento passionale (Tarde recupera la tesi del criminale come epilettico introdotta da Lombroso, ma la trasforma in carattere intermittente periodico, facendola diventare una « passione stereotipa »⁽⁹⁷⁾); la fisionomia speciale del criminale, originata dall'*habitus* della categoria « professionale » in questione (qui viene ampiamente citato Dostoevski e i suoi *Ricordi della casa dei morti*⁽⁹⁸⁾); e ancora il carattere morale del criminale (l'essere umano viene trasformato dal crimine commesso) e la classificazione dei delinquenti in base a caratteri di classe sociale, professione, ambiente sociale (criminalità urbana, rurale).

Infine, nella sezione dedicata alle riforme⁽⁹⁹⁾, Lévy-Bruhl sottolinea la presenza di temi quali il concorso di esperti nell'istruzione delle inchieste criminali; la separazione fra magistratura civile e criminale e in generale l'istruzione pratica (clinica, anche) dei futuri magistrati; la giuria e il suo valore quale contrappeso al potere discrezionale del giudice che istruisce il processo; le pene e l'esecuzione penale; da ultimo, il dibattito sulla pena di morte.

⁽⁹²⁾ Recensione di G. TARDE, *La philosophie pénale*, 1890 [I.D.2], p. 655.

⁽⁹³⁾ Ivi, p. 656.

⁽⁹⁴⁾ Ivi, p. 656-657.

⁽⁹⁵⁾ Ivi, p. 657, spec. 659.

⁽⁹⁶⁾ Ivi, p. 663.

⁽⁹⁷⁾ Ibidem.

⁽⁹⁸⁾ Ivi, p. 663-664.

⁽⁹⁹⁾ Ivi, p. 665-669.

c. *Anthony*, *La force et le droit. Le prétendu droit biologique*, 1918

Va menzionato, sia pur brevemente, questo — altrettanto breve — rapporto su un volume ⁽¹⁰⁰⁾ che si occupa del legame tra forza e diritto.

« In quest'opera, il dr Anthony, professore de l'École d'anthropologie [...], sottomette ad analisi serrata le idee di diritto, forza, progresso ed evoluzione. Egli esamina i differenti sensi che si possono dare alla formula "la forza fa, crea o è il diritto". Se con esse s'intende semplicemente che il più forte ha il diritto dalla sua parte perché è il più forte, il dr. Anthony ricorda, seguendo J-J. Rousseau, che la formula equivale a togliere alla parola "diritto" ogni sorta di senso. Se essa significa che il diritto è consacrazione della forza, e se per far ciò pretende appoggiarsi su argomenti scientifici, essa implica innanzitutto che l'evoluzione sia una marcia nel senso del progresso, ed in seguito che la selezione che risulta dalle lotte sia il fattore essenziale dell'evoluzione. Ora, queste due proposizioni sono contraddette dai risultati della scienza. Il dr. Anthony espone che l'idea di un progresso continuo per effetto della selezione tra le specie viventi o tra gli individui di una stessa specie non è un'idea di carattere scientifico, ma una concezione apriori, mistica e di ordine teologico. Il dr. Anthony conclude che è vano cercare nella scienza biologica degli argomenti pro o contro delle tesi che non hanno a che fare con la biologia » ⁽¹⁰¹⁾.

Poche righe, tutte adesive alla tesi centrale del volume, le quali confermano — quindici anni dopo la prima edizione de *La morale et la science des mœurs* — come la questione della norma (nella specie, giuridica) sia una questione attinente alla sfera morale e non a quella biologica, per la specie umana.

E la morale non è soggetta a presupposti normativi (il *dover* essere), perché la società non si trova mai in condizione di mancanza di norme: il suo essere è normativo di per sé; per il singolo, la relazione sociale è, durkheimianamente, un « fatto » che lo sovrasta, una necessità in senso logico e politico.

⁽¹⁰⁰⁾ ANTHONY, *La force et le droit. Le prétendu droit biologique*, 1918 [I.E.4].

⁽¹⁰¹⁾ Ivi, p. 90-91.

CAPITOLO QUARTO
PARTECIPAZIONE NELLA FACULTÉ
DE DROIT DE PARIS

1. Faculté de Droit. — 2. Villey, la « Partecipazione » e l'*Ethica*. —
3. Carbonnier, « Un diritto che si crede così poco mistico ».

« Razionalità e irrazionalità si mescolano sempre, benché in dosi variegata; anche in un sistema giuridico moderno non mancano istituzioni o comportamenti che siano in parte irrazionali. A tal proposito, non si fa troppa attenzione al fatto che le differenti parti del diritto moderno sono diversamente chiuse all'irrazionalità o, se si preferisce, alla primitività. C'è un settore che la respinge: il diritto patrimoniale, dominato dal calcolo economico. Ma ce ne sono altri che l'attirano: il diritto delle persone e della famiglia, dove le istituzioni e i comportamenti devono adattarsi ad una trama di avvenimenti (l'unione sessuale, la filiazione, la morte) sulla quale la ragione umana ha poca presa — e sicuramente il diritto penale, così facilmente passionale per entrambe le parti in giudizio ».

JEAN CARBONNIER

Si proverà, nel presente capitolo e nel successivo, a verificare quali metamorfosi ha attraversato la tematica lévy-bruhliana della « partecipazione » in campo giuridico fra Francia ed Italia, quando è giunta cioè nelle mani di giuristi che ne hanno fatto strumento intellettuale per l'articolazione della loro arte specifica, quella *boni et æqui*.

Perché l'attenzione viene concentrata sulla recezione in campo istituzionale-giuridico tra Francia ed Italia? Questi due campi giuridici nazionali sono stati quelli che hanno goduto di una maggior libertà relativa nel confrontarsi con le innovative tesi filosofico-antropologiche di Lévy-Bruhl, non avendo un peso così grande da affrontare quale — per fare un confronto con la cultura tedesca, ad esempio — la tradizione in campo antropologico di Frobenius e quella in campo giuridico di Kelsen.

Certamente, per la Francia — già culla della sociologia con Comte e Durkheim — è stata di gran rilievo la tradizione repubblicana con la sua caratteristica fondamentale, il pluralismo culturale in campo filosofico, politico, religioso. In Francia, dunque, l'attenzione alle istituzioni giuridiche nella prospettiva delle scienze sociali è stata assunta con una discreta celerità, se è vero che alla metà degli anni Sessanta del Novecento già s'inauguravano corsi di sociologia giuridica nelle facoltà di diritto ⁽¹⁾.

Per l'Italia, la cui storia della prima metà del XX secolo fu attraversata da una pesante vicenda totalitaria, ha influito la stessa prospettiva pluralista, ma in campo essenzialmente sociale: a fronte delle secchezze della cultura cattolica istituzionale del secondo dopoguerra, sono state la ricchezza della tradizione del movimento operaio e di quella laico-repubblicana (quest'ultima pur ampiamente minoritaria), in dialogo anche con personalità di grande vigore intellettuale in area cattolica (si pensi a Giuseppe Capograssi, per fare solo un nome), a stimolare aperture in direzione delle prospettive di scienze sociali — storiche, antropologiche, sociologiche, politologiche — le quali, co-

(1) Cfr. NISTO, *Jean Carbonnier*, 2002 [II.B.2].

munque non prima della metà degli anni Settanta, fruttificheranno dando origine alla creazione di un istituto di ricerca in ambito storico-giuridico quale il Centro di studi fiorentino (grazie a Paolo Grossi), e all'istituzionalizzazione della sociologia del diritto in ambito accademico (con Renato Treves e la sua scuola) — senza dimenticare il magistero comparatistico di Sacco.

1. *Faculté de Droit*

La *Faculté de Droit* di Parigi è stata particolarmente coinvolta, a partire dagli anni Cinquanta, nel confronto con le tesi filosofiche di Lucien Lévy-Bruhl. Si tratta, invero, di una istituzione accademica che ha visto esercitarsi fra le sue mura il magistero di due importanti studiosi in campo giuridico e culturale in senso ampio: un filosofo del diritto di formazione cattolica, Michel Villey; e il civilista e sociologo calvinista Jean Carbonnier — senza dimenticare la presenza anche di un romanista e sociologo del diritto, il figlio del filosofo etnologo, Henri Lévy-Bruhl.

Su Henri Lévy-Bruhl, cfr. in [II.D.12]: Audren, *Lévy-Bruhl, Henri, 2007, e Comment (ne pas) devenir un ethnologue du droit. Henri Lévy-Bruhl, les primitifs et la juristique*, 2018; Soula, *Au-delà de l'histoire du droit. Retour sur la trajectoire d'un entrepreneur scientifique, Henri Lévy-Bruhl (1884-1964)*, 2015; e in generale Chevreau-Audren-Verdier (a cura di), *Henri Lévy-Bruhl. Juriste sociologue*, 2018, con diversi saggi di notevole interesse, a partire da quello di Verdier, *Lucien et Henri Lévy-Bruhl. Une filiation scientifique et universitaire*.

Si ricostruiranno qui di seguito alcuni passaggi teorici nelle opere di Villey e Carbonnier, osservandole sotto la lente del rapporto col tema della « partecipazione ».

2. *Villey, la « Partecipazione » e l'Ethica (*)*

1. Michel Villey ⁽²⁾ ha dato grande risalto, nelle *Réflexions sur la philosophie et le droit. Les Carnets*, alla categoria della « partecipazione ».

(*) In questo paragrafo confluiscono alcune sezioni pubblicate in NISIO, *Spinoza con Villey. Il diritto sub specie æterni*, 2008, e in *Michel Villey et Jean Carbonnier: autour de la 'participation'*, 2001, entrambi in [II.B.2]. Tutte le opere di e su Villey citate sono indicate in [II.D.12].

(2) Su Villey si veda in particolare: BAUZON, *Le métier de juriste: du droit politique selon Michel Villey*, 2003; RIALS, *Villey et les idoles*, 2000.

È nota la relazione fra Villey e il filosofo e drammaturgo esistenzialista cristiano Gabriel Marcel, autore del *Journal métaphysique*, la cui « idea centrale è la partecipazione » ⁽³⁾, e del quale la Gruson attesta (cfr. Gruson, *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, 2005 [II.B.2]) di suoi incontri con Lévy-Bruhl alle *Décades de Pontigny* nel periodo fra le due guerre.

Si proverà, qui di seguito, a mostrarne il rilievo nelle sue opere — con precipua attenzione al testo maggiormente teoretico che Villey ha lasciato, appunto le postume *Rèflexions sur la philosophie et le droit* — sotto il profilo specificamente filosofico. E questo profilo, certamente, va declinato nella prospettiva del legame fra razionalità e sentimento.

« È possibile percepire nelle cose in sé il loro movimento? E il loro senso? Sì, attraverso una comunione attiva, partecipazione al loro essere » ⁽⁴⁾.

« C'è dunque un "essere" che non è che attraverso la nostra partecipazione attiva. Il regno dell'amore, della buona intesa reciproca, o lo suscitiamo noi oppure non è » ⁽⁵⁾.

Per Villey, l'idea di « partecipazione » agisce certamente nella forma del rapporto tra razionalità e sentimenti:

« Ogni conoscenza in fin dei conti ha la propria fonte nel sentimento. Ogni conoscenza è dunque parziale e perciò stesso rischiosa. (Quel che viene chiamata l'intuizione non è altro che una forma di sentimento). (Non farei eccezione per le pretese conoscenze trascendentali soggettive apriori) » ⁽⁶⁾.

« Ora, la prima categoria dei sistemi filosofici non spiega tutto che proiettando tutto (compreso il dover essere e il preteso mondo normativo) sul piano statico dell'essere morto (inclusi, senza dubbio, anche Hegel e Marx) — Laddove la seconda specie di filosofia rispetta, registra, nell'essere, la sua dimensione dinamica, la sua tensione, dunque le qualità

⁽³⁾ S. CAIN, *Gabriel Marcel* (1963), South Bent/Indiana, Regnery/Gateway Inc., 1979, p. 35.

⁽⁴⁾ VILLEY, *Rèflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 294.

⁽⁵⁾ Ivi, p. 106.

⁽⁶⁾ Ivi, p. 226. Si tratta di un'idea già presente in Lévy-Bruhl in IR, p. 231-32, dove si legge, circa cinquant'anni prima, della « relatività » dei giudizi sintetici apriori, giustificando al contempo questa posizione dal sospetto di scetticismo.

assiologiche buone o cattive che il sentimento ci fa cogliere: di conseguenza rinuncia a spiegare tutto, ma riconosce il mistero delle cose » (7).

« I sentimenti sono il nostro legame diretto con l'essere » (8).

Ma l'idea di « partecipazione » agisce ancora sotto l'aspetto del rapporto con l'esperienza « mistica »:

« È possibile che i due atteggiamenti [partigiani dell'osservazione "scientifica", e fedeli del diritto naturale] non siano irconciliabili se la scienza, rigorosamente costruita sulla sola base dell'esperienza, accetta l'esperienza integrale, compresa l'esperienza mistica o quella della nostra libertà, compresa l'esperienza del giusto. Ed ecco già che un ramo derivato da Husserl tenta di edificare una teoria fenomenologica dei "valori" » (9).

« Il filosofo è colui che persegue le definizioni delle cose. E poiché non vi può arrivare ripiega le proprie pretese originarie sulla saggezza, e precisamente così vien fatto posto alla mistica religiosa » (10).

Villey è dunque molto vicino alla posizione filosofica di Lévy-Bruhl, e ciò non deve apparire incongruo al lettore che è passato attraverso i Capitoli secondo e terzo di questo volume.

I due pensatori hanno riflettuto su problemi comuni, e Villey ha evidentemente voluto, ed anche dovuto, criticare una recezione di Aristotele troppo appiattita sul modo « razionalista » del pensiero. Salvo a convincersi che forse era nello stesso Aristotele che erano già presenti i presupposti della distorsione « aristotelista ».

Villey fa effettivamente riferimento, peraltro, ad una questione di « mentalità », prendendo le difese del filosofo greco:

« È molto paradossale che io possa sembrare assumere le difese delle "strutture mentali arcaiche", dell'ontologia che preferiva l'essere all'acquisizione dell'avere, dell'improduttività che si lega, come sembra, a questo genere di mentalità, nel mentre noi vediamo sprofondare nella competizione mondiale questo tipo di società arcaiche — e che andare in soccorso di questi uomini sembra non potersi fare altrimenti che cercando di iniettar loro il "prometeismo" moderno. Ma si faccia qui attenzione che i sociologi,

(7) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 229.

(8) Ivi, p. 227. Sul rapporto tra sentimento e conoscenza, ivi, p. 226-229.

(9) VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 1962, p. 100.

(10) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 313.

prigionieri delle loro griglie, confondono volentieri Aristotele e la mentalità selvaggia — e che d'altra parte, se io penso che non esista il progresso, ciò vale solo per la filosofia » (11).

Bisogna allora disporsi a rileggere Villey filosofo del diritto con la lente della « categoria affettiva », sottolineando che si è sempre nello spazio dell'abitudine, della ripetizione, dell'affettività espressa attraverso le « virtù »: spazio di autonomia, fonte di piacere, non di eteronomia e costrizione.

« Per Aristotele la parola giustizia non rinvia ad un'utopia, ad uno stato di cose ideale: ma a qualcosa di reale, una virtù, un'attività, una o [...] “più” specie di comportamenti abituali » (12).

« Noi diciamo di un essere umano che è “giusto” più specialmente per significare che ha l'abitudine di *non prender “più della sua parte”* dei beni che si disputano in un gruppo sociale, o di non prender meno della sua parte del passivo, degli oneri, dei lavori. [...] Si [...] domanda [...] all'essere umano giusto di prendere esattamente la sua parte, niente di più ma neppure niente di meno » (13).

« Io non possiedo un criterio del giusto, questo è vero, devo ammettere un senso autonomo del giusto analogo al criterio del bello » (14).

Un piacere niente affatto « solitario » e al contrario, secondo Villey, ben capace di « metamorfosarsi », vale a dire di assumere « una buona relazione agli altri », alle altre *parti*, a coloro nel numero dei quali noi *partecipiamo* e tra i quali noi *abitiamo*.

« Quel che evoca la parola giustizia [...] è specialmente un'idea di ordine, o di buona “relazione” agli altri, alla Città (nella quale ciascuno occuperà il proprio posto e svolgerà il proprio ruolo, come nella città idealmente giusta della Repubblica di Platone), o anche un rapporto armonioso con il Cosmo. Secondo l'analisi di Aristotele, se noi abbiamo detto di Aristide che è un “essere umano giusto”, è vero che ciò significa che è buono, coraggioso, onesto...; che riunisce tutte le virtù, ma si considerano queste virtù dal punto di vista del vantaggio che ne ricavano gli altri e il corpo sociale: il coraggio e la temperanza o la prudenza di Aristide

(11) Ivi, p. 248.

(12) VILLEY, *Philosophie du droit*. I, 1978, p. 57.

(13) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 63.

(14) Ivi, p. 243.

sono di profitto per l'intera città, lo costituiscono rispetto ad essa in un giusto rapporto. Così anche la giustizia universale è "virtù sociale" » (15).

« Il diritto consiste in una "relazione"; è un fenomeno sociale. [...] "Il mio *dikaion*", scrive Aristotele, "è il bene dell'altro", ciò che significa che non è solo un attributo della mia persona, non è esclusivamente "mio". [...] Il *dikaion* è una "proporzione" (quella che scopriremo buona) tra cose condivise tra persone; un proporzionale (termine neutro), un *analogon*. Si può anche dire che il diritto consiste in un'eguaglianza, un uguale (*ison*). [...] Bellezza, [...] armonia » (16).

Si sa che Villey, seguendo Aristotele e san Tommaso, specificherà il fine di questa giustizia nella realizzazione della « buona condivisione [*partage*] dei beni e degli oneri » (17), operazione che spetterà compiere ad un organo pubblico (legislatore, giudice), vale a dire all'« "esecutore" del diritto » (18). Condivisione e partecipazione — prudenza, flessibilità, dialogo — saranno le idee regolatrici dell'esperienza giudiziaria.

2. Ma non è meno percepibile il rapporto di Villey con Spinoza.

« La natura, cioè Dio [,] s'incarica da sé di condurci all'essenziale » (19).

Al di là del possibile richiamo al glossatore Piacentino (20) (peraltro mai menzionato nelle postume *Réflexions sur la philosophie et le droit*), è immediatamente a Spinoza che corre la mente nel leggere del *Deus sive Natura* in quei suoi *Carnets* o *Livres des pages* (21).

È vero, Villey incalza spesso Spinoza (« Spinoza ha forse ragione al 999 per mille — ma è quel millesimo che avanza a contare

(15) VILLEY, *Philosophie du droit*. I, 1978, p. 59-60.

(16) Ivi, p. 74.

(17) Ivi, p. 64-67. La sottolineatura è mia. Sul tema della responsabilità penale si veda in VILLEY, *Seize essais de philosophie du droit*, 1969, p. 247 ss.

(18) VILLEY, *Philosophie du droit*. I, 1978, p. 65.

(19) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 147.

(20) Renoux-Zagaté, *Villey et l'augustinisme*, 1999, p. 84.

(21) Circa la procedura di composizione dei *Carnets* nelle *Réflexions* (« Libro di pagine » è il titolo di ogni capitolo), cfr. ivi, p. V.

[...] » (22): non è comunque poco quanto viene così concesso al filosofo ebreo portoghese-olandese), cionondimeno è proprio in dialogo con l'autore dell'*Ethica* che è possibile penetrare la complessità delle sue proprie tesi.

In una corta e percussiva sezione (23) delle *Réflexions sur la philosophie et le droit* interamente centrata su Spinoza, Villey riconosce al filosofo secentesco d'aver raggiunto una « saggezza che si prolunga in modo di vita »; ma essa rimane « incompleta » perché non conduce all'« atto libero che dispiega l'amore », atto che, pur rimanendo in quanto « azione » un « mistero per l'intelligenza », nondimeno « partecipa attivamente a ciò che essa adora », implicando appunto la « forza attiva » dell'amore.

Si faccia attenzione: come si è letto, anche per Villey non v'è spiegazione razionale che dia conto della libertà dell'agire, esso rimane per la ragione atto misterioso, anzi a rigore la ragione potrebbe più facilmente darne conto in termini di « determinismo ». Ma né Spinoza, né tantomeno Villey lettore di Spinoza, giungono a quell'esito. In Spinoza solo un sapere in Dio, *sub specie aeterni* — cui nessun singolo giunge, né mai potrebbe — sarebbe in grado di mostrare tutte le determinazioni dell'atto.

Si veda il tono interrogativo col quale viene trattata la questione:

« Spinoza, non sarebbe la distruzione — che doveva dar seguito al trionfo della scienza moderna — della sfera dei fini e di ogni dover-essere — la riduzione al mondo dei fatti? Seguito necessario del determinismo; e il dover-essere si rifugia nel solo pensiero. Il *jus* non è più altro che potenza di fatto. Si tratta di un modo di vedere assai isolato perché insostenibile da parte di chi opera professionalmente. Ma sul quale si ricostruisce un nuovo dover-essere — non più giuridico, ma storico, ma politico » (24).

Come si vede, tutto gravita attorno al « mistero » della libertà dell'agire, mistero che non è però in alcun modo sciolto neppure in Spinoza, neppure nella straordinaria Parte quinta dell'*Ethica*. Anzi, verrebbe da pensare che la *Scientia intuitiva* o *Cognitio tertii gene-*

(22) Ivi, p. 400.

(23) Ivi, p. 76-77.

(24) Ivi, p. 405.

ris⁽²⁵⁾, di cui la Parte quinta è sommo dispiegamento (ed alla quale Villey non rimanda esplicitamente in alcun luogo della propria opera), altro non sia che un differente nome di quello che, à la Wittgenstein, può chiamarsi « agire senza fondamenti », in tal senso appunto « misterioso » e dunque « libero ». Peraltro, si ricordi che quella Parte quinta è intitolata precisamente *De potentia intellectus seu de libertate humana*.

Tutto ciò è possibile, comunque, solo laddove si acceda ad una lettura complessiva dell'*Ethica* che non ne amputi la dimensione per l'appunto « mistica », « misteriosa »: il ripetuto richiamo all'« esperienza », forma di conoscenza non razionalistico-geometrica⁽²⁶⁾; la sottolineatura dello sforzo da compiere per « agire bene » e la ricerca di dimostrazioni che si accordino con la pratica⁽²⁷⁾, dunque la presenza d'una dimensione « pratica » fin dentro il supposto « determinismo universale »; l'elogio dell'*Amor Dei intellectualis* (ancora, l'intera Parte quinta).

La convinzione di Villey — in sintonia con interpreti del pensiero spinoziano quali Cassirer (si veda *retro*, p. 34) e St. Breton — è che Spinoza, « anche alla sua maniera »⁽²⁸⁾, rimase un teologo⁽²⁹⁾; la sua fu una « teologia razionale », al pari di quella di Aristotele⁽³⁰⁾; evidentemente non fu « ateo, per quanto questa fu la reputazione dalla quale venne circondato »; anzi, egli cercò di « includere la fede nella filosofia »⁽³¹⁾.

Va sottolineato che sempre, in Villey, quale che sia l'oggetto d'analisi (il diritto soggettivo, l'agostinismo giuridico, i diritti dell'essere umano o ancora il tema del razionalismo secentesco), la dimensione della critica va veduta quale processo di liberazione dalla negatività dell'unilateralità e del totalitarismo di idee astratte: liberazione dunque non dalla passione per la totalità, bensì sola-

⁽²⁵⁾ E II, prop. 40, sc. 2.

⁽²⁶⁾ E III, prop. 2, sc.

⁽²⁷⁾ E IV, prop. 50, sc.; e TP, p. 29.

⁽²⁸⁾ VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, 1968, p. 185.

⁽²⁹⁾ Ivi, p. 184.

⁽³⁰⁾ Ivi, p. 56.

⁽³¹⁾ Ivi, p. 492; va segnalato quanto i traduttori italiani siano succubi della « reputazione » che Villey stigmatizza, rendendo un pessimo servizio alla verità del testo nel tradurre il verbo « inclure » con ridurre, cfr. ivi, trad. p. 472.

mente dall'-ismo, dal solidificarsi d'una tensione — d'un concetto, d'una ricerca — che deve invece naturalmente restar aperta, plurale, feconda ⁽³²⁾. Ciò può applicarsi, con tutta evidenza, anche alla critica dello spinozismo.

« La filosofia è nemica di tutti i sistemi; essa c'insegna a riconoscere che ci sono punti di vista multipli per giudicare e percepire; non un sistema di categorie, come le categorie kantiane della pretesa ragion pura; ma la pluralità di punti di vista e geometrie. Democrazia, monarchia, egualitarismo, nazionalismo, cosmopolitismo, tutti questi punti di vista hanno la propria ragion d'essere. Se si vuole, essa c'insegna lo scetticismo; ma ancora, purificandolo dall'-ismo che è sistema unilaterale; essa c'insegna la tolleranza; mostra a dito, sorridente, i limiti dell'azione, perché ogni azione è limitata e sistematica; ma essa s'innalza a riconoscere anche i limiti del pensiero. Essa ci insegna Dio. Essa è presentimento di Dio » ⁽³³⁾.

E per l'appunto neppure « Dio » — il Dio sistema o idea — sfugge al problema:

« Dio non spiega niente — quanto a noi, bisogna guardare la natura » ⁽³⁴⁾.

« E questo fu il crimine dei cristiani (d'aver fatto di Dio un'idea) — d'abusare di Dio — di farne un argomento per la loro retorica — Tutto ciò gli è ricaduto sul naso. Essi hanno misconosciuto la natura, fonte immediata e per noi diretta della morale. Ecco perché spesso i pagani più naturali in morale valgono più dei cristiani » ⁽³⁵⁾.

« La religione stessa dev'essere compresa; forse è proprio questa la filosofia. Ma ne risulta che nell'essere umano ci sono per natura due ragioni: quella della bestia e quella di Dio. Ne risulta che ci si deve elevare al di sopra della ragione individuale. Com'è ambigua la parola stessa ragione! Nondimeno, bisogna che noi restiamo anche parallelamente bestia, individuo e membro di una qualunque tribù, pensando a nome di noi stessi o della nostra tribù. Insieme, i due contraddittori » ⁽³⁶⁾.

Anche il « pensiero Spinoza » rientra allora nel « tutto » storico-

⁽³²⁾ In RIALS, *Villey et les idoles*, 2000, p. 79 nota, v'è un riferimento ad Adorno ed alla « Negative Dialektik ».

⁽³³⁾ VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 8.

⁽³⁴⁾ Ivi, p. 260.

⁽³⁵⁾ Ibidem.

⁽³⁶⁾ Ivi, p. 84. Si veda anche p. 83 al numero 62.

filosofico col quale il filosofo si confronta: Spinoza è dunque — al pari di Aristotele, Tommaso, Hobbes, Kant — una delle « parti » che costituiscono la moltitudine del pensiero alla quale partecipa il filosofo Villey.

« L'azione razionale si serve dei risultati del pensiero. Almeno se ne serve la retorica, ed essa non è inefficace. I filosofi non mancano di giocare un ruolo e bisogna sforzarsi di raggiungere un pensiero esatto, ma si riconosce un pensiero giusto dal fatto che non è totalitario, che rimane umile, che confessa qualcosa al di sopra di sé » (37).

Che Villey abbia subito un influsso particolare proprio da Spinoza è peraltro testimoniato da vari indici: già si è letto che « forse » il 999/1000 delle « ragioni » dell'*Ethica* sussistono. Altrove Villey afferma: « Ed io dico che c'è una gioia nella verità — ed oso dire di aver sentito il godimento della verità » (38), ben sapendo che, « secondo Spinoza, la più grande gioia è comprendere » (39). Egli si spinge fino a riconoscere che « l'intelligenza ama » (40), e ciò fa correr la mente al tema dell'« Amore intellettuale di Dio » (41).

Villey aggiunge ancora, e il dialogo si fa più tecnico:

« Idee parziali inadeguate, venute fuori dalla nostra sola esperienza, accordate ai nostri orizzonti miseramente ristretti. *La critica tiene*; ma chi dunque raggiunge l'idea piena, che Spinoza pretende essere adeguata? Lui deve supporre questa menzogna, il determinismo universale. Ora, l'attitudine ragionevole non è quella di pretendere all'idea adeguata, ma di contentarsi di idee false non smettendo di sapere che sono tali, vale a dire soltanto provvisorie » (42).

Infine, ecco il punto in cui Villey, nonostante il riconoscimento che Spinoza sia « ben lungi dall'aver accettato l'insieme della meta-

(37) Ivi, p. 77.

(38) Ivi, p. 81.

(39) Ivi, p. 77; cfr. E V, prop. 26 e 27 sc.

(40) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 198.

(41) E V, prop. 32, 33 e ss.

(42) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 131, la sottolineatura è mia. Si noti che qui Villey non imputa a Spinoza né il possesso di idee adeguate, né di conseguenza la tesi sulla conoscibilità del determinismo universale.

fisica [cartesiana] » (43), può esser incalzato per aver confinato (o aver dato l'apparenza di voler confinare) Spinoza all'interno del « razionalismo » moderno, non avendo invece mostrato in lui uno dei primi e più radicali critici di Descartes, anzi al contrario avendo effettuato una riconduzione della sua posizione in categorie subalterne alla modernità « egoista », visto che anche Spinoza — come già Descartes, per il quale « la verità è la chiarezza » (44) —, avrebbe finito per « sacrificare tutto all'idea chiara, [...] alla certezza » (45), vale a dire ad una verità fondata sull'individuo. Appunto, quel millesimo che impedirebbe di dar pieno consenso all'*Ethica*.

« Innanzitutto noi stessi, la nostra vanità, l'estensione del nostro io, ecco quel che noi serviamo di fatto. E questo è l'ordine del mondo così ben descritto dal meccanismo del XVII secolo. Effettuando una conversione, porsi al servizio del tutto sarebbe la religione di Spinoza. E noi la sappiamo illusoria — essa misconosce la potenza effettiva, in me stesso, dell'egoismo. E che solo ci salva un amore che sarebbe al contempo personale ed universale » (46).

« Nell'universale, Spinoza — Hegel e gli altri, surrettiziamente, hanno collocato il loro egoismo personale; è solo mascherato. Egoismo dell'io ridotto a non essere che speculativo, ancora, egoismo che si accontenta del mondo così com'è, dello spettacolo che offre, e che l'orgoglio si crede in misura di mettere in sistema. E tutte le cose si centrano di nuovo attorno a questo sistema, che gravita ancora attorno al loro io egoista » (47).

Molteplici, come si vede, sono le tracce del dialogo con Spinoza in Villey: certamente, il riconoscimento esplicito di discepolato, per così dire, in Villey va sempre verso Aristotele e Tommaso; nondimeno, ad essi può e deve aggiungersi l'« anomalo e selvaggio » Spinoza — « selvaggio », sì, ma non solo nel senso dell'interpretazione di Negri (48). Si vedrà più avanti come sia possibile individuare un altro senso per quell'aggettivo in rapporto a Spinoza, e soprat-

(43) VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, 1968, p. 509.

(44) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 355.

(45) Ivi, p. 305.

(46) Ivi, p. 189.

(47) Ibidem.

(48) NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, 1981

tutto a Lévy-Bruhl, precisamente nella misura in cui i temi della « soggettività », dell'« individualismo » e del rapporto con la « storicità » — temi filosofici d'un'altra epoca rispetto ai filosofi premoderni su menzionati — vanno tenuti di conto dal pensatore del XX secolo, anche se ovviamente declinati in autonomia di pensiero e di soluzioni argomentative, il che è precisamente quel che Villey fa. E lo fa in dialogo, anche, con Spinoza.

Luoghi della presenza di Spinoza nelle opere di Villey: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 1962, p. 58 (con bibliografia di riferimento); *La formation de la pensée juridique moderne*, 1968, p. 56, 184, 185, 189, 192, 195, 492, 506, 508, 509; *Philosophie du droit. I*, 1975, p. 151; *Philosophie du droit. II*, p. 99; *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 76-77, 80, 131-132, 189, 289, 305, 348, 355, 400, 402, 405, 408, 489; *Archives de Philosophie du Droit*, 1961, 27, 67, 73-74.

3. Merita, da ultimo, esplorando il legame fra le tesi di Lévy-Bruhl e le riflessioni villeyane, soffermarsi ancora sul tema del legame fra linguaggio e sentimento o partecipazione. Valore è il senso delle parole: le parole, che pur sono limite alla conformazione del mondo, sono anche luogo — « Fuori d'ogni avvenire ed essercosì », usando un'espressione di Wittgenstein ⁽⁴⁹⁾ — in cui il senso del mondo si rivela, mostrando sé nell'emozione che si esprime nel « presentimento fugace » delle parole.

« Meraviglia della dialettica tomista: viene fuori da quest'affermazione, che tutto ciò che possiede esistenza autentica è buono — Dunque le idee, dunque tutte le tesi e tutte le parole, alla sola condizione che siano autentiche. E ciascuno dei contraddittori ha ragione *dal suo punto di vista*: (— *respectu...*) poiché il senso delle parole è relativo » ⁽⁵⁰⁾.

« Il sentimento del mondo quale tutto limitato è il mistico », si legge ancora in Wittgenstein ⁽⁵¹⁾, il quale consacra il proprio sforzo all'analisi, appunto, del *sentimento* della limitatezza espresso *nel* linguaggio. È questo il motivo che permette di comprendere quanto anche la riflessione di Villey si caratterizzi come una costante, tenace

⁽⁴⁹⁾ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41.

⁽⁵⁰⁾ VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 13.

⁽⁵¹⁾ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.45; si veda anche da 5.6 a 5.641.

battaglia per la reintegrazione del senso delle parole. Al senso del mondo, alla *Substantia*, si partecipa nel linguaggio. E se « Ogni cosa, per quanto è in essa, si sforza di perseverare nel suo essere »⁽⁵²⁾, per l'essere umano ciò significa *cogitare*⁽⁵³⁾, vale a dire ribadire costantemente il senso delle parole.

« Eccoci posti dinanzi al mondo delle abominevoli parole che proseguono attraverso il tempo il loro turbinio. La maggior parte dei nostri contemporanei naviga a proprio agio in quest'estrema confusione delle parole, il cui senso non è più definibile. Io non posso costruire su quest'argilla, e sento il bisogno di restituire alle parole il loro senso che è oggettivo, stabilito sull'etimologia che testimonia della loro formazione spontanea conforme all'ordine naturale »⁽⁵⁴⁾.

« Tutti questi milioni di frasi che sono alla ricerca del loro senso perduto »⁽⁵⁵⁾.

« La scienza del diritto è un linguaggio un tempo ammirabilmente fatto (diritto romano) — naturalmente fatto come mostra l'etimologia — e che i barbari hanno perduto, che noi altri barbari abbiamo perduto. *Dominium, Res*, ecc. Forse tuttavia lo sboccio perfetto del linguaggio non si è realizzato da nessuna parte »⁽⁵⁶⁾.

« Il senso della regola di diritto, quel che vuol dire la sua tendenza, la sua direzione »⁽⁵⁷⁾.

C'è solo un altro filosofo, nel secolo XX, che con forza non inferiore a quella di Villey ha ribadito la centralità di un concetto così dinamico, mobile, teso, quale quello di « partecipazione », offrendone al contempo una declinazione « antropologica », vale a dire aperta alla considerazione immanente, e linguistica, dell'essere sociale e collettivo. E il lettore di questo volume sa che si tratta di Lucien Lévy-Bruhl. Egli ha consegnato a quaderni postumi — circostanza editoriale che ulteriormente accomuna Villey a lui — la

⁽⁵²⁾ E III, prop. VI.

⁽⁵³⁾ « Homo cogitat », E II, ass. 2. In latino « cogitare » ha il doppio significato di « pensare » e « costringere »: ulteriore legame fra pensiero, parole e necessità.

⁽⁵⁴⁾ VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 176.

⁽⁵⁵⁾ Ivi, p. 189.

⁽⁵⁶⁾ Ivi, p. 335.

⁽⁵⁷⁾ Si veda *Archives de philosophie du droit*, 1961, p. 63.

propria, significativa riflessione sul tema « Essere, esistere è partecipare ». Non c'è comunque pagina di quell'opera che non possa essere ricondotta al tema in questione, sicché i suoi *Carnets* devono essere letti come una lunga meditazione, filosofica e sociologica ad un tempo, sul significato dell'esperienza della « partecipazione ».

Ed è esattamente sul tema dei rapporti tra concetti (vale a dire, parole) e sentimenti che Lévy-Bruhl può aver maggiormente offerto argomenti di riflessione a Villey.

Scriva infatti Lévy-Bruhl che

« Rimane estremamente difficile realizzare con uno sforzo di immaginazione stati più complessi, in cui gli elementi emozionali e motori sono *parti integranti* delle rappresentazioni. A noi sembra che questi stati non facciano veramente parte delle rappresentazioni. Ed infatti, per conservare quel vocabolo, bisogna mutarne il senso. Per questa forma di attività mentale dei "primitivi" bisogna intendere non un fenomeno intellettuale o cognitivo puro o quasi puro, bensì un fenomeno più complesso, in cui ciò che per noi è veramente "rappresentazione" si trova ancora confuso con altri elementi di carattere emozionale o motorio, un fenomeno colorito e penetrato da essi, ed implicante di conseguenza una diversa attitudine nell'osservazione degli oggetti rappresentati. [...] L'oggetto non viene colto dallo spirito semplicemente sotto forma di idea o di immagine. A seconda dei casi, il timore, la speranza, l'orrore religioso, oppure il bisogno e il desiderio ardente di confondersi in una comune essenza, o ancora l'appassionato appello ad una potenza protettrice, costituiscono l'anima di queste rappresentazioni e le rendono talvolta care, talvolta terribili, ma sempre *sacre* per coloro che vi sono iniziati. [...] Mai tale oggetto apparirà al "primitivo" sotto forma di un'immagine incolore ed indifferente »⁽⁵⁸⁾.

Altrove Lévy-Bruhl aggiunge:

« La psicologia non ha ragione di rinchiudersi nella coscienza individuale. Essa infatti rapporta originariamente a questa coscienza individuale solamente i fatti di sensazione propriamente detti, e quelli che risultano dalle impressioni sui sensi, piacere o dolore, fame, sete, ferite, ecc.: per dirla in una parola, i fatti che provocano una reazione più o meno immediata dell'organismo. Ma tutti gli altri fatti psicologici, le concezioni, le immagini, i sentimenti, le volizioni, le credenze, le passioni, le generalizzazioni e le classificazioni, essa le considera come di natura tanto collettiva quanto individuale. L'individuo, in una società inferiore, pensa, vuole, immagina, si sente obbligato, senza opporsi tramite la riflessione agli altri membri del

⁽⁵⁸⁾ FM, p. 28-29.

gruppo cui appartiene. Le rappresentazioni che occupano il suo pensiero ancora confuso sono comuni alle loro, e lo stesso vale per i motivi abituali delle sue azioni. La coscienza è davvero quella del gruppo, localizzata e realizzata in ciascuno degli individui » ⁽⁵⁹⁾.

Non è difficile offrir esemplificazioni di quel che, attraverso le riflessioni « antropologiche » di Lévy-Bruhl, può valer per un filosofo: c'è un'esperienza comune alla moltitudine d'individui che circondano il singolo, e si tratta di esperienza attinente pensieri, volizioni, immaginazioni, obbligazioni, nonché ovviamente linguaggio *in primis*. Sono tutti stati cognitivi ed emozionali ad un tempo, sentiti e non solo conosciuti. Appartengono alla sfera intellettuale o cognitiva, sì, ma senza separazione dallo spazio in cui la conoscenza viene praticata, esperita.

Due esempi per tutti, i concetti teologico-religiosi e quelli giuridici. Si pensi ai concetti teologico-religiosi: essi inaugurano ad esempio l'*Ethica*, e il primo lemma che il lettore incontra (dopo la specificazione, va notato, che si è all'inizio d'una Parte del volume) esprime « Dio », poi si parla ancora d'eternità ed infinità, vocaboli altrettanto gravitanti tradizionalmente nella sfera del teologico. Per l'insieme di vocaboli e concetti che regolano l'espressione della relazione con l'infinità degli attributi ⁽⁶⁰⁾, vale a dire — in linguaggio « popolare » ma non meno espressivo — con quel che l'intelletto percepisce della sostanza o « Dio », Spinoza partecipa del linguaggio del gruppo da cui proviene: quello giudaico certamente (con netti influssi cabbalistici ⁽⁶¹⁾), ma anche il cristiano (il linguaggio della Scolastica ⁽⁶²⁾), nel quale maggiormente la sua esistenza venne ad orbitare dopo le note vicende dell'espulsione dalla comunità ebraica di Amsterdam.

Né è un caso che Spinoza prenda avvio, nell'*Ethica*, impiegando un concetto « popolare », « collettivo », colorito d'elementi emozio-

⁽⁵⁹⁾ MM, p. 231-32.

⁽⁶⁰⁾ E I, def. 6.

⁽⁶¹⁾ MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, 1969 [II.D.2], p. 30, 82, 586n, 612 e tutto l'*Annexe*; SÉROUYA, *Spinoza. Sa vie et sa philosophie*, 1933 [II.B.2], p. 28-36.

⁽⁶²⁾ Si veda in [II.D.2]: COPPENS, *Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais*, 2003; MANZINI (a cura di), *Spinoza et ses scolastiques*, 2011.

nali: « Dio » appunto, lemma che origina da una radice — sanscrita *devas*, ariana *dev-*, latina *divus* — il cui significato è quello dello « splendore », del « celeste del cielo », emozione della luce e del colore. In più, va sottolineato anche come quei concetti cui attinge Spinoza siano inoltre il deposito d'una lunga tradizione di pensiero colto, una tradizione specificamente teologica e filosofica, appunto la Scolastica medievale e cinque-secentesca.

« Anche Spinoza si appoggia sulla teologia tomista quando, ogni istante, esalta, aiutandosi con gli stessi argomenti e citazioni della Scrittura che aveva utilizzato san Tommaso, i “lumi naturali” dell'essere umano » (63)

Tornando a Villey, come si vede la centralità del tema della « partecipazione » nelle *Réflexions sur la philosophie et le droit* offre argomenti per sottolineare un'obiettivo convergenza con le tesi di Lévy-Bruhl. Villey, il quale cita il filosofo ed etnologo in almeno un punto delle proprie opere (64), e che altrove parla anche di « mentalità selvaggia » (*retro*, p. 278-279)

Non bisogna, è vero, confondere Aristotele e i « primitivi »: questa preoccupazione veniva testimoniata anche da Lévy-Bruhl, quando rifletteva sul fatto che il vocabolario filosofico da impiegare per analizzare la mentalità « primitiva » era inadeguato in quanto costruito da pensatori « formati dalla dottrina aristotelica » (65), e dunque da uno schema che descrive i processi mentali come separati dal sentimento ed implicanti

« Un'attività del pensiero che afferra oggetti e relazioni tra oggetti, [laddove] per la mentalità primitiva, qui, non si tratta di operazioni intellettuali, bensì di qualcosa di appreso come sentito. [...] Un complesso emozionale si produce, e subito segue una reazione motrice » (66).

Cionondimeno, è da ritenere che ci sia stata consapevolezza nello stesso Villey, « vivente aristotelico » (67), di quanto quella

(63) VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, 1968, trad. p. 144.

(64) VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 1962, p. 81. Sulla « partecipazione » cfr. ancora nelle *Réflexions*, p. 106, 247, 294.

(65) LC, p. 206.

(66) Ivi, p. 207.

(67) BASTIT, *Un vivant aristotélicien: M. Villey*, 1999.

critica all'epistemologia dello Stagirita avesse un fondamento nella misura in cui Aristotele stesso avesse poco sottolineato la dimensione del sentimento nella conoscenza, ovvero del « mistico », richiedendosi in tal modo, per chi volesse confrontarsi con l'aristolismo nell'epoca cartesiano-moderna della « soggettività » (dunque, a Villey medesimo), di concentrarsi, come si è visto, precisamente sulla dimensione della « partecipazione » (concetto originariamente non aristotelico, bensì platonico, come si è già veduto *retro*, p. 176) all'interno della critica filosofica da lui dispiegata nell'intero arco della propria produzione intellettuale.

Già infatti nelle *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* si legge del suo confidare nel superamento della *querelle*:

« È possibile che i due atteggiamenti [partigiani dell'osservazione "scientifica" e fedeli del diritto naturale] non siano irrimediabili, se la scienza, rigorosamente costruita sulla sola base dell'esperienza, accetta l'esperienza integrale, compresa l'esperienza mistica o quella della nostra libertà, compresa l'esperienza del giusto. Ed ecco già che un ramo derivato da Husserl tenta di edificare una teoria fenomenologica dei "valori" » (68).

« Altro il saggio, altro ben piuttosto il mistico, che percepisce e conserva in cuore la visione del fine ultimo, la cui condotta è al tempo stesso ferma, dritta e razionale » (69).

« Ci sono segni che rinviano a qualcosa di verificabile — in ogni momento verificabile per via dell'esperienza sensibile. Tali sono le formule scientifiche. Ma altri segni sono usciti da un'esperienza più fuggitiva, o troppo elevata perché noi ci possiamo lusingare di rinnovarla a nostra guisa — Queste sono le parole dei mistici. O quelle che servono a riassumere un'intuizione filosofica. Bisogna considerare questi segni come un tesoro insostituibile » (70).

Ora, parlare in quei termini di « esperienza mistica » non può che confermare la sensazione d'un legame — anche se non espressamente dichiarato — con uno dei grandi pensatori della mistica nel Novecento, quel Lucien Lévy-Bruhl per lungo tempo docente di storia della filosofia alla Sorbona, nonché padre del collega Henri,

(68) VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 1962, p. 100.

(69) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 96.

(70) Ivi, p. 188; si veda anche p. 267.

romanista anch'egli e sociologo del diritto nella Faculté de droit de Paris.

Sicché l'intera opera di Villey — almeno dalle *Lezioni* alle *Réflexions sur la philosophie et le droit*, un arco temporale di trent'anni — può esser letta quale sforzo di *emendatio* della philosophia perennis aristotelico-tomista dalle incrostazioni «razionalistiche» moderne (l'«aristotelismo», il «tomismo»: ulteriori metamorfosi dell'-ismo), che pur hanno allignato su un corpus filosofico decisamente aperto sull'esperienza quale fonte di conoscenza.

«San Tommaso non era tomista. Nessun grande pensatore si sclerotizza al punto da possedere una dottrina. Solo delle opinioni, delle osservazioni [...]» (71).

«Sant'Agostino e san Tommaso, i più grandi dottori della Chiesa — l'agostinismo e il tomismo i due errori più pesanti» (72).

«Non c'è una morale cristiana come non c'è filosofia tomista; non ci dovrebbero essere che una morale ed una filosofia tout court. [...]» (73).

Non si tratta, certamente, di cadere nelle maglie d'una mistica «irrazionale» (74), bensì di coniugare mistero delle cose e contemplazione attiva.

Si noti come già l'affermarsi della filosofia di Wittgenstein nel dibattito filosofico contemporaneo — nella cui scia si situa, cronologicamente, anche la riflessione di Villey — abbia dato origine ad un ritorno a Tommaso, letto in chiave anti-cartesiana attraverso le lenti dell'«esternalismo» e dell'«anti-individualismo», si veda Pouivet, *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, 1997 [II.D.5 sub Wittgenstein].

Concludendo questa sezione dedicata a Villey, ed introducendo quella dedicata a Carbonnier, bisogna sottolineare quanto costante sia stata l'attenzione e la considerazione reciproca, il dialogo — e meglio ancora, la «mobile relazione» (75) — tra Villey e Carbonnier

(71) Ivi, p. 371.

(72) Ivi, p. 348.

(73) Ivi, p. 137.

(74) Cfr. nelle *Archives de philosophie du droit*, 1965, p. 175, in tema per esempio di «mistica marxista» — se ne potrebbero citare altre.

(75) CARBONNIER, *Sociologie juridique* [II.D.12], p. 27

nella loro vera e propria « controversia tra giuristi », nel giusto senso delle due parole, dunque convinti entrambi che il diritto è « forse » un'arte, un'attività molto legata all'esperienza, al dialogo, alla prudenza:

« [La] prudenza [,] che è un'arte puramente empirica, non consapevole di sé [*inconscient de soi*] » (76).

3. Carbonnier, « Un diritto che si crede così poco mistico » (*)

Jean Carbonnier ha espresso più volte il proprio debito verso l'opera di Lucien Lévy-Bruhl.

Si vedano i seguenti testi: Carbonnier, *Flexible droit*, 2001¹⁰, p. 183n; Arnaud, *Jean Carbonnier. Un juriste dans la cité*, 2012, p. 28. Presenza esplicita di Lucien Lévy-Bruhl in altri testi di Carbonnier: *Flexible droit*, 2001¹⁰, trad. p. 15, 84; *Sociologie juridique*, 2004², pp. 28-38; *Écrits*, 2008, pp. 528, 612, 1052, 1058, 1540. Più innanzi si troveranno dei riferimenti al *Droit civil*. Per una riflessione articolata su quella relazione, si veda anche NISIO, *Il giurista-massa e il non-giurista*, 2012 [II.D].

In particolare, Carbonnier ha espresso la propria ammirazione verso *La morale et la science des mœurs* del 1903 — che all'epoca fu percepito come « libro-choc » (77) — e la *Préface* alla terza edizione del 1907: « Questa lettura mi ha aperto gli occhi su un'altra prospettiva, la sociologia del diritto » (78).

Carbonnier, va subito detto, s'interessa al *filosofo* non meno che all'etnologo Lévy-Bruhl. Per averne conferma basta andare alle pagine della *Sociologie juridique* (79) nelle quali egli discute in dettaglio del tema della razionalità o irrazionalità dei diritti primitivi utilizzando il linguaggio ordinario della filosofia. I concetti filosofici fondamentali delle opere *etnologiche* di Lévy-Bruhl quali « ra-

(76) VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, 1995, p. 145.

(*) In questo paragrafo confluiscono alcune sezioni pubblicate in NISIO, *Michel Villey et Jean Carbonnier: autour de la 'participation'*, nonché in *Lucien Lévy-Bruhl et Jean Carbonnier. Expérience mystique et droit*, 2011 [II.B.2]. Tutte le opere di e su Carbonnier citate sono indicate in [II.D.12].

(77) CARBONNIER, *Écrits*, p. 1037.

(78) CARBONNIER, *Flexible droit*, 2001¹⁰, p. 183n.

(79) CARBONNIER, *Sociologie juridique*, 1974, p. 28-38.

gione », « ragionevolezza », « razionalità o irrazionalità » delle società primitive, « principio d'identità », « schemi di causalità indeterminata », « tecniche », sono tutti ben presenti nella sezione indicata di quel volume ed operano, quasi tutti, sullo sfondo della ricerca intera di Carbonnier.

Carbonnier sottolinea, in quelle pagine, come questo linguaggio venga utilizzato da « molti etnologi, oggi », in rapporto alla presenza in queste società di tecniche — fra le quali il diritto — e al loro sviluppo, fatto che conferisce alle suddette società « primitive » una dimensione di « ragionevolezza ».

« Nella riscoperta della razionalità dei diritti primitivi, alcuni etnologi giungono quasi a cancellare la differenza con i diritti moderni. La mentalità giuridica primitiva è ragionevole, affermano. Tuttavia, questa *ragionevolezza* essi l'afferrano — ecco l'originalità della tesi — piuttosto che all'altezza della regola di diritto astratta, nelle sinuosità del processo e del giudizio. Non che gli attori, giudici e parti, vi facciano professione di esser logici. Ma, di fatto, li si vede discutere da persone ragionevoli circa una condotta che cercano di apprezzare in riferimento a quello che avrebbe fatto un essere umano ragionevole (vale a dire, concretamente, uno sposo, un padre, un capo, ecc.) nella stessa situazione. Cosa che porterebbe a concludere, tutto sommato, che tutti i sistemi di diritto, quale che sia la loro posizione sull'asse evolutivo, sono equidistanti da una stessa ragione, per non dire da una medesima giustizia »⁽⁸⁰⁾.

La sottigliezza del pensiero di Carbonnier è tale che arriva così *a difendere*, in effetti, la tesi di Lévy-Bruhl, reinterpretandola anche a beneficio di una critica salutare della modernità giuridica *à la* Weber: quel che conta nell'analisi della mentalità giuridica non è solo l'astrazione dogmatica, « logica », vale a dire la regola di diritto astratta; è più ancora, nella valutazione della « razionalità » nel suo complesso, il carattere concreto della condotta giuridica nel processo, la condotta da « persona ragionevole ». La dimensione « logica » del diritto è allora messa in relazione col « carattere concreto » della pratica. È sempre stato così nella vita del diritto.

« Razionalità e irrazionalità si mescolano sempre, benché in dosi variegiate [...]; anche in un sistema giuridico moderno non mancano istituzioni o comportamenti che siano in parte irrazionali. A tal proposito,

⁽⁸⁰⁾ Ivi, p. 30-31.

non si fa troppa attenzione al fatto che le parti differenti del diritto moderno sono diversamente chiuse all'irrazionalità o, se si preferisce, alla primitività. C'è un settore che la respinge: il diritto patrimoniale, dominato dal calcolo economico. Ma ce ne sono altri che la attirano: il diritto delle persone e della famiglia, dove le istituzioni e i comportamenti devono adattarsi ad una trama di avvenimenti (l'unione sessuale, la filiazione, la morte) sulla quale la ragione umana ha poca presa — e, sicuramente, il diritto penale, così comodamente passionale da un capo all'altro »⁽⁸¹⁾.

Bisogna segnalare l'importanza di questo testo che esprime il lavoro di un'intera esistenza consacrata al diritto da parte del giurista che, pur lavorando sul diritto delle persone e della famiglia, ha anche mantenuto, come si apprende in più punti delle sue opere, un occhio ben aperto sul diritto penale⁽⁸²⁾. Carbonnier, ancora, che ha visto nella « giustiziabilità » o « messa in questione » il criterio fondamentale della giuridicità, elemento ulteriore che attesta la sopravvivenza, « tra noi, [di elementi] di questa mentalità arcaica »⁽⁸³⁾.

« Quel che è accaduto [a proposito di Comte, per il quale si è smesso di descrivere i tre stadi della conoscenza come una successione meccanica di periodi separati fra loro, per farne invece una sorta di balletto psicologico,] ricorda un po' l'avventura della mentalità primitiva in Lévy-Bruhl, quando i *Carnets* riconobbero, in un codicillo di probità esemplare, che del resto l'essere umano poteva ben rimanere primitivo — teologico — in ogni epoca della civilizzazione »⁽⁸⁴⁾.

Si comprenderà dunque, e senza difficoltà, che il *Droit civil* in più luoghi includa una riflessione sugli aspetti « primitivi » o concreti del diritto moderno:

« Personificare le cose risponde ad un istinto talmente *primitivo*, talmente profondo nello spirito umano, che ci sono risorgenze del fenomeno (animismo, antropomorfismo) anche nel diritto occidentale (la personalità morale è in parte questo): per es. le fondazioni, il tentativo della dottrina [...] di fare della nave una persona morale e soprattutto, *nel diritto più moderno, che si crede così poco mistico*, la tendenza a personalizzare dei beni quali l'impresa, lo sfruttamento agricolo, che l'essere umano sente

⁽⁸¹⁾ Ivi, p. 33.

⁽⁸²⁾ CARBONNIER, *Écrits*, 2008, p. 26-27, 764-930.

⁽⁸³⁾ CARBONNIER, *Sociologie juridique*, 1974, p. 318-330.

⁽⁸⁴⁾ CARBONNIER, *Écrits*, 2008, p. 1058; *Flexible droit*, 2001¹⁰, p. 17, trad. p. 15.

superiori a se stesso perché sono più grandi e muoiono in generale meno presto » (85).

« Due direzioni [a partire dalle ricerche sulle società primitive] possono essere conservate dai giuristi: 1° *Il legame tra la proprietà e la persona* [...]: è un legame mistico, una partecipazione, l'oggetto posseduto partecipa della natura di chi lo possiede. Sarebbe allettante — ma frettoloso — concludere giustificando sociologicamente coloro che, oggi, difendono la proprietà individuale come un insostituibile prolungamento della personalità » (86).

2. Carbonnier ha trovato appoggio in Lévy-Bruhl per costruire la propria metodologia sociologico-giuridica. Si è letto, « Il diritto moderno che si crede così poco mistico »: Carbonnier fa uso qui della parola fondante la « filosofia etnologica » di Lévy-Bruhl. Qual è stato dunque il fondamento della loro intesa sul piano filosofico? (87)

Bisogna riportarsi direttamente alla *Préface de La morale et la science des mœurs* per cercare di trovare una risposta.

In quel testo, Lévy-Bruhl afferma di cercare di fondare

« Una scienza che abbia la “natura morale” per oggetto e, se possibile, un'arte morale razionale che da questa scienza ne deriva le applicazioni » (88).

Si tratta dunque di una scienza applicata alla conoscenza della natura morale dell'essere umano, che è,

« Nel senso pieno della parola, una realtà oggettiva, che non dipende da noi quanto alla sua esistenza, [una natura morale] retta da leggi che noi ignoriamo e che saranno messe a giorno solo attraverso una ricerca metodica e perseverante » (89).

« Natura » indica, qui, dei fatti

(85) CARBONNIER, *Droit civil*, 2004, p. 1597, sono mie le sottolineature.

(86) Ivi, p. 1647-1648.

(87) Sul rapporto di Carbonnier con Spinoza, cfr. NISTO, *Jean Carbonnier*, 2001, p. 112-113 e passim, trad. francese, p. 93-95 e passim.

(88) MM, p. XII.

(89) Ivi, p. XXXII-XXXIII.

« Retti da leggi che noi all'inizio ignoriamo, e che solo la ricerca scientifica può scoprire »⁽⁹⁰⁾; fatti « di ordine morale, [...] che noi chiamiamo “natura morale” per analogia con la natura fisica »⁽⁹¹⁾.

« Nessuno oggi contesta quasi più che le istituzioni sociali, quali la religione e il diritto, costituiscono, per gli individui di una data società, una realtà veramente oggettiva. Senza dubbio, esse non esisterebbero senza di loro, ma la loro esistenza non dipende dal loro buon volere. Essa s'impone a loro, esisteva prima di loro e gli sopravviverà. Si tratta di un “ordine” che, pur non essendo fisico ma “morale”, vale a dire che ha luogo nelle coscienze, non presenta meno i caratteri essenziali di una “natura” i cui fatti possono essere analizzati e ricondotti alle loro leggi »⁽⁹²⁾.

Si è dinanzi alla « natura sociale » dell'essere umano, con la sua dimensione oscura e sconosciuta ma che può, nondimeno, essere analizzata attraverso una postura scientifica, vale a dire l'osservazione dei comportamenti e la loro messa in relazione con le credenze collettive, senza mai dimenticare che i risultati di quest'analisi saranno sempre « provvisori », non definitivi o, per utilizzare un'espressione cara a Carbonnier, « ipotetici »⁽⁹³⁾.

Se normalmente, afferma Lévy-Bruhl, ci si immagina al contrario di conoscere la realtà morale « tramite rappresentazioni pressoché esclusivamente soggettive e sentimentali », credendola trasformabile tramite « atti di volontà » che rendono superfluo « il lungo e penoso percorso che passa attraverso la scienza »⁽⁹⁴⁾, ciò dipende dal fatto che

« Si rifiuta un'analogia troppo stretta tra la natura fisica e la natura morale, come se si trattasse di un paradosso al contempo inverosimile e pericoloso. Ma si dimentica che durante lunghi secoli, che si possono contare a centinaia e forse a migliaia, i nostri antenati hanno sentito, hanno vissuto la natura fisica così come noi sentiamo, come noi viviamo oggi la natura morale, e forse ancora più intimamente: voglio dire che essa gli era al contempo più familiare e più sconosciuta di quanto sia per noi la natura morale. Le credenze e le pratiche dei primitivi ce ne forniscono prove

⁽⁹⁰⁾ Ivi, p. VII.

⁽⁹¹⁾ Ivi, p. VI.

⁽⁹²⁾ Ibidem.

⁽⁹³⁾ Ivi, p. XXVII. La formula delle leggi giuridiche ha una buona probabilità di restare per sempre approssimativa: Carbonnier si esprime in positivo dicendola *flessibile*.

⁽⁹⁴⁾ Ivi, p. XXXII-XXXIII.

innumerevoli. Non dobbiamo dunque comparare alla natura morale — che non ci è conosciuta ancora che tramite rappresentazioni pressoché esclusivamente soggettive e sentimentali — la natura fisica come noi la concepiamo oggi, oggettivata in leggi. Bisogna avvicinare alla natura morale la natura fisica dei primitivi, ovvero la natura fisica oggettivata oggi [alla] natura morale per come la scienza comincia a stabilirne le leggi. Allora l'analogia si giustifica, ed appare anche profonda »⁽⁹⁵⁾.

Si vede che in questo approccio c'è un gioco tra sentimento ed analisi, esperienza e ricerca metodica di leggi, mai risolvibile a profitto di uno dei due componenti, dovendosi tenere insieme le due parti della natura umana, quella razionale e quella affettiva.

In ciò Lévy-Bruhl si mostra buon spinoziano: « natura » significa « fatti [...] che sono retti da leggi che noi all'inizio ignoriamo » e che possiamo solo « sentire » o « vivere », aspettando di conoscerne l'« ordine » tramite una ricerca metodica fondata sull'esperienza, la quale in fondo conduce sempre a conoscenze ipotetiche, non dogmatiche. Nessuno è dotato di intelletto infinito, l'unico capace di avere solo idee vere.

3. Nell'ultima opera pubblicata da vivo, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Lévy-Bruhl ha messo a giorno nel dettaglio questa dimensione « mistica » dell'esperienza, vale a dire invisibile e « misteriosa », affettivamente sentita, emozionalmente vissuta. Una dimensione analitica sulla quale egli aveva ben lavorato durante la propria intera vita intellettuale, ma che trova qui la sua esplicitazione storico-filosofica.

Dice Lévy-Bruhl (come si è anche visto *retro*, p. 177-182) che in questo tipo di rappresentazioni, di solito, « l'intensità dell'emozione supplisce alla mancanza di nitidezza dell'oggetto [...attraverso...] un elemento di generalità », il quale non risiede principalmente nella forma dell'« idea », secondo « un ideale aristotelico e cioè concettuale », bensì nel « sentire », sicché

« L'elemento generale non consisterebbe in una caratteristica costante, oggetto di percezione intellettuale, ma piuttosto in una colorazione, o se si vuole, in una tonalità comune a certe rappresentazioni, che il soggetto *afferrebbe* subito come inerente a tutte. [...] "Categoria" non sarebbe

⁽⁹⁵⁾ Ivi, p. XXXIII. Cfr. anche *retro*, p. 216.

intesa qui in senso aristotelico né in senso kantiano, ma semplicemente come principio di unità nello spirito [*esprit*], per rappresentazioni che, pur differenti tra loro in tutto il loro contenuto (o anche per parte di esso), la *colpiscono* però tutte nello stesso modo » ⁽⁹⁶⁾.

Si tratta d'una « *expérience* » di tipo « *affective* » che si differenzia da alcune « *abitudini mentali* » proprie all'Occidente ed elaborate da generazioni di filosofi e psicologi (« Da Platone e i suoi predecessori fino a Kant e ai suoi successori »), i quali hanno reso l'esperienza « *funzione dell'intelligenza* ». Pur non misconoscendo la presenza d'importanti elementi affettivi, il ruolo essenziale dell'esperienza è in questo caso

« D'informare il soggetto senziente e pensante sulle proprietà degli esseri e degli oggetti con i quali essa mette in relazione, di far percepire movimenti, urti, suoni, colori, forme, odori, ecc., nonché di permettere allo spirito umano, che riflette su questi dati e sulle loro condizioni, di costruirsi una rappresentazione del mondo. La nozione generale dell'esperienza [...] è soprattutto « *cognitiva* » » ⁽⁹⁷⁾.

Non è possibile applicare tal quale questa nozione all'esperienza dei primitivi perché essa è per loro, soprattutto, « *affettiva* »: se pur essa ha anche per funzione d'informarli sull'ambiente al quale devono adattarsi, è soprattutto importante in quanto procura dati d'altro tipo e d'un interesse capitale per loro, dati che

« Rivelano la presenza e l'azione di potenze soprannaturali che li circondano da ogni parte, dalle quali dipende incessantemente il loro benessere e la loro vita. Dell'esistenza di questo mondo invisibile non è solo l'esperienza ad istruirli. Essa piuttosto la conferma. Essi ne sono convinti in anticipo dalla tradizione, [...] ed è molto difficile separare in tal caso quel che è propriamente esperienza da ciò che è propriamente credenza. [...] Per i primitivi un'esperienza mistica è, al contempo, una rivelazione ed un complesso psichico, nel quale gli elementi affettivi occupano un posto preponderante » ⁽⁹⁸⁾.

« *Affettivo* » significa, nella visione di Lévy-Bruhl, che i dati procurati dall'esperienza, oltre alla loro funzione « *cognitiva* », sono

⁽⁹⁶⁾ SN, trad. p. 45-47, le sottolineature sono mie.

⁽⁹⁷⁾ Ivi, pp. 9-10.

⁽⁹⁸⁾ Ibid.

anche « sentiti », vale a dire *rivelano* un « complesso psichico » o legge che non è visibile ma nascosto, invisibile, « mistico » nel senso etimologico del gr. *myein*, « serrare, tacere, chiudere gli occhi », da cui proviene *mystikos*, « misterioso », vale a dire chiuso alla conoscenza — ma non all'esperienza.

La parola « legge » non manca di evocare la ricerca psicanalitica lacaniana, si veda Périn, *L'a-droit ou un espace vert pour la psychanalyse*, 2000 [II.C *sub* Lacan], testo citato in Carbonnier ⁽⁹⁹⁾. Si legge sotto la sua penna autobiografica: « Senza sottoporla ad un giudizio di valore, ho cercato di psicanalizzare la riforma della laurea universitaria [del 1955 in Francia] per spigarmi meglio l'allergia che essa mi aveva spontaneamente suscitato » ⁽¹⁰⁰⁾. Freud è spesso citato da Carbonnier, e ci sono due citazioni dirette di Lacan ⁽¹⁰¹⁾ ed un'ampio riferimento anche a Pierre Legendre ⁽¹⁰²⁾. Su Lacan e la legge, Chaumon ⁽¹⁰³⁾; su Lacan e Spinoza, in [II.C *sub* Lacan], Misrahi ⁽¹⁰⁴⁾, Ogilvie ⁽¹⁰⁵⁾, Roudinesco ⁽¹⁰⁶⁾ e Tarizzo ⁽¹⁰⁷⁾, dal quale si apprende che Lacan cominciò molto presto a leggere Spinoza sotto la direzione di Jean Baruzi, gran studioso della mistica cristiana. Lacan si esprime sulla mistica in *Le séminaire* ⁽¹⁰⁸⁾. Si veda ancora de Certeau ⁽¹⁰⁹⁾.

Questo complesso è *rivelato* all'individuo, che non ne conosce l'ordine o struttura di organizzazione: l'individuo soltanto sente, vive, fa esperienza di questa struttura sconosciuta del mondo, un ordine che gli è rappresentato dalle credenze e tradizioni, nonché dalle pratiche del gruppo sociale cui partecipa. Un ordine depositato

⁽⁹⁹⁾ CARBONNIER, *Flexible droit*, 2001¹⁰, p. 25 e nota.

⁽¹⁰⁰⁾ CARBONNIER, *Écrits*, 2008, p. 32; cfr. anche *De quelques actes manqués en législation*, in *ivi*, pp. 745-754.

⁽¹⁰¹⁾ CARBONNIER, *Flexible droit*, 2001¹⁰, p. 271 nota 18, trad. p. 379, nota 18; *Essais sur les lois*, 1995², p. 325.

⁽¹⁰²⁾ CARBONNIER, *Droit civil*, 2004, p. 70.

⁽¹⁰³⁾ CHAUMON, *Lacan. La loi, le sujet et la jouissance*, 2004 [II.C *sub* Lacan], dialogo con Carbonnier alle p. 30-31.

⁽¹⁰⁴⁾ MISRAHI, *Spinoza en épigraphe de Lacan*, 1982.

⁽¹⁰⁵⁾ OGILVIE, *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, 1987, p. 16-17, 31, 56, 60-66, 93-94.

⁽¹⁰⁶⁾ ROUDINESCO, *Lacan et Spinoza. Essai d'interprétation (1916-1964)*, 1993.

⁽¹⁰⁷⁾ TARIZZO, *Introduzione a Lacan*, 2003, p. 48, 109.

⁽¹⁰⁸⁾ LACAN, *Le séminaire. Livre XX - Encore*, 1975 [II.C], p. 70-71.

⁽¹⁰⁹⁾ DE CERTEAU, *Mystique et psychanalyse*, 1985, e *Lacan: une éthique de la parole* in DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, 1987 [II.D.8].

all'interno dell'insieme delle esperienze passate del gruppo e che trova espressione nelle tradizioni comuni.

In tal modo Lévy-Bruhl ha operato, sul piano storico-filosofico, l'*apertura* del sistema filosofico « razionalista » esponendolo alla forza dell'affetto, l'*afficere* latino, il « fare a », dunque esponendolo all'agire pratico, anche emozionale. Toccherà a Carbonnier operare sul piano della storia del pensiero giuridico l'*apertura* di un altro sistema, rapportandolo al suo « non » decisivo, precisamente il « non-diritto » ⁽¹¹⁰⁾.

Lévy-Bruhl ha affermato in più luoghi della *Préface* che questo senso « mistico », affettivo o emozionale dell'esperienza — una sorta di « conoscenza affettiva » che si articola in « categorie » ⁽¹¹¹⁾, delle quali la più celebre è la « categoria affettiva del soprannaturale » ⁽¹¹²⁾ — è sempre vissuto anche dai « moderni »: si tratta, per esempio, del sentimento dell'obbligazione vissuto dal medico nella società moderna ⁽¹¹³⁾, o ancora da quanti credono religiosamente e, certamente, da parte di quanti osservano una norma giuridica ⁽¹¹⁴⁾.

In effetti, egli dice, sul piano fattuale non c'è ostacolo nel farsi eguali a tutti questi « osservanti » tramite uno « sforzo di simpatia », vale a dire essendo disposti al *sym-pathein*, ad essere affetti dalle — o « patire » le — medesime condizioni dell'esperienza che sono pertinenti alle esperienze cui si cerca di avvicinarsi.

Lévy-Bruhl ha dato una perfetta dimostrazione, con la propria vita ed attraverso i suoi famosi libri sui « primitivi », della sua propria capacità di *sym-pathein*:

« Proviamo [...] a sentire e pensare [l'esperienza mistica] come [i primitivi], di sposare realmente il loro atteggiamento, e con uno sforzo di simpatia, procuriamoci l'esperienza della loro esperienza mistica » ⁽¹¹⁵⁾.

⁽¹¹⁰⁾ CARBONNIER, *Flexible droit*, 2001¹⁰, p. 27, trad. p. 27.

⁽¹¹¹⁾ Come già si è visto *retro*, p. 177-182, 298-299.

⁽¹¹²⁾ SN, *Introduction*.

⁽¹¹³⁾ MM, p. XXV-XXVI.

⁽¹¹⁴⁾ Ivi, p. XXVII. Cordero — attento lettore di Lévy-Bruhl etnologo — ha titolato *Gli osservanti* un importante volume dedicato all'esperienza normativa, cfr. in [II.D.12]; ed anche in NISIO, *Comunità dello sguardo*, 2001 [II.B], p. 159-192.

⁽¹¹⁵⁾ EM, p. 9.

In seguito ad un esercizio di *sym-pathein*, anche noi saremo in condizione di comprendere che, là dove fa difetto una formulazione « scientifica » o legge definitiva, pure noi — come i « primitivi », ma con in più una certa coscienza di tutto questo — dovremo far ricorso, in un gran numero di casi, al principio del ben-fondato, del buon senso, vale a dire a « l'azione più ragionevole [...] secondo l'esperienza passata e l'insieme delle nostre conoscenze » ⁽¹¹⁶⁾.

Posizione epistemologica che non manca di ricordare, *mutatis mutandis*, il metodo sociologico di G. H. Mead, « To Take the Role of the Other ».

Su Carbonnier e Mead si veda Nisio ⁽¹¹⁷⁾. Bisogna sottolineare che in Lévy-Bruhl si tratta, evidentemente, di una posizione *epistemologica* e non immediatamente politica: non c'è « tradizionalismo » in questo approccio. Simile posizione si trova anche in Carbonnier, espressa al contrario nel volume più *politico* che egli abbia scritto: « Quando accade a questo libro (*Droit civil*) di sembrar riflettere un partito preso (chi non ne ha?), si voglia ben sottintendere, al di là del partito preso, una simpatia davvero profonda per tutte le opinioni che dividono la dottrina, per tutti i sentimenti che fanno la Francia » ⁽¹¹⁸⁾. Carbonnier *etnologo* nel *Droit civil*, si potrebbe anche concludere... In tema di « conservatorismo dei giuristi » in rapporto al progresso in campo biologico, Carbonnier si esprime nella recensione a R. Savatier, *Le droit, l'amour et la liberté*: la « visione del giurista », la sua « sensibilità giuridica », la sua « resistenza », è « un fenomeno sociale, poiché condensa in sé una somma eccezionale di esperienze » della coscienza collettiva. Sicché, « ritardando certe applicazioni della scienza che, pur quando fossero inevitabili, esigono, per farsi accettare, una lenta maturazione degli spiriti », i giuristi devono esser visti — e non in maniera « antiscientifica » — comme « freni », i quali fanno altrettanto « parte della macchina sociale » ⁽¹¹⁹⁾.

4. Nell'opera di Carbonnier si realizza la metamorfosi di questi temi, passando dalla sfera morale al campo giuridico, e dall'epoca « positivista » a quella « posmoderna ». « La norma in discussione era all'epoca [di Lévy-Bruhl] quella morale, adesso è il diritto » ⁽¹²⁰⁾. Egli descrive così la trasformazione:

⁽¹¹⁶⁾ MM, p. XXX.

⁽¹¹⁷⁾ NISIO, *Jean Carbonnier*, 2001 [II.B.2], p. 114, 122, e trad. p. 105.

⁽¹¹⁸⁾ CARBONNIER, *Droit civil*, 1955, p. 2.

⁽¹¹⁹⁾ *L'Année sociologique*, 1963, p. 405.

⁽¹²⁰⁾ CARBONNIER, *Écrits*, 2008, p. 612, anche p. 942.

« Mentre facevo i miei studi di filosofia, fui colpito da un libro di Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*. In questo libro egli spiegava che la morale è certo normativa, ma che nondimeno si poteva immaginare una vera scienza dei costumi utile a costruire ulteriormente una morale differente, piuttosto una sociologia morale. Mi ero allora detto: non si potrebbe immaginare una simile divisione per il diritto? Vale a dire, che c'è sicuramente il diritto che ho cominciato a quell'epoca a chiamare diritto dogmatico (non me l'hanno sempre perdonato, ma alla fine l'espressione è entrata nel linguaggio dei giuristi); il diritto dogmatico, vale a dire il diritto *tout court*. Ma si potrebbe, accanto al diritto dogmatico, immaginare una sociologia del diritto, così come Lévy-Bruhl pensava che si potesse immaginare una scienza dei costumi accanto alla morale. È lo stesso rapporto del descrittivo al prescrittivo, o al normativo »⁽¹²¹⁾.

In campo giuridico, se il diritto è « arte razionale » (*arte*, e non immediatamente scienza), per contro l'esperienza passata e la conoscenza collettiva disponibile (credenze-tradizioni-pratiche) equivalgono alla sociologia giuridica, campo dal quale osservare anche il non-diritto e l'« azione ragionevole ».

Per quel che concerne il diritto in quanto « arte razionale »:

« In ogni epoca, il diritto ha avuto i propri scienziati, ma si dubita che esso sia una scienza. Una definizione celebre, venuta dal diritto romano, ne farebbe piuttosto un'arte: *Jus est ars boni et æqui* (l'arte del bene e del giusto). Se non vi fossero altre scienze che le “scienze dure”, quelle che possono operare su fenomeni sottoposti al determinismo e che sono dunque capaci di scoprire leggi di causalità, il diritto non potrebbe certamente pretendere, salvo che per una sua parte molto modesta, al nome di scienza. Ma se ogni insieme di conoscenze ragionate e coordinate merita questo nome (non foss'altro che in opposizione all'empirismo), è ben certo che esiste una scienza del diritto »⁽¹²²⁾.

Il non-diritto, al contrario, è l'insieme dei fenomeni o esperienze che bisogna attribuire, pur sotto uno sguardo sociologico e dunque scientifico, all'affettività, all'emozione, alla sensibilità.

Due esempi nel *Droit civil*: « Il verbo *dovere* è al cuore della nozione di obbligazione (un verbo che è più facilmente sentito che definito) »⁽¹²³⁾, dove va sottolineato che si tratta di un territorio nel

⁽¹²¹⁾ Ivi, p. 1540.

⁽¹²²⁾ CARBONNIER, *Droit civil*, 2004, p. 53.

⁽¹²³⁾ Ivi, p. 1917.

quale diritto e morale si mescolano, né sfugga anche il riferimento al « cuore ».

E poi, oltre alla lettura sociologica delle forme primitive di contratto in termini di « alleanza totale e mistica dei due contraenti » (124), anche

« Le ricerche degli psicologi sulla volontà [le quali] hanno un interesse evidente per uno studio giuridico del consenso. I giuristi seguono, in generale, l'analisi della psicologia classica: concezione, deliberazione, decisione, a volte con qualche ulteriore raffinamento. [...] Gli psicologi hanno richiamato l'attenzione su diversi fenomeni: [...] 4°. La parte degli *elementi affettivi*, se non passionali, nel meccanismo della volontà che, se spesso è calcolo dell'intelligenza, sovente è anche slancio irragionevole. La parte degli *acquisti impulsivi* — la voglia di procurarsi del piacere — rimane importante nell'esercizio del consumo. [...] Ci può anche essere nel contratto un dono di sé, una fiducia, un atto di fede nella persona dell'altro [...] — tutte cose che la nostra analisi pignola misconosce quando, sotto ciascuna clausola, esige un frammento di volontà. Si pensi a quei contratti che furono le basi della feudalità, ma anche altrettanto bene a certi contratti odierni, quanto meno alla loro *formazione* (poiché lo slancio può velocemente venir meno, e subentra il rimpianto). Ora, se non è antinaturale che il contratto sia una fiducia globale — plebiscitaria —, ci si spiega meglio il contratto d'adesione. Credito, credenza, fiducia » (125).

In *Flexible droit*, peraltro, il campo del non-diritto non concerne soltanto tutto quel che viene simbolizzato dal fiore (*Date Lilia*) (126), ma anche tutte le esperienze che avrebbero in teoria rapporto al diritto e che non è possibile « vedere » o quantificare, vale a dire razionalizzare sottomettendole ad una « legge »: la società può solamente *sentirle*, farne esperienza.

Si tratta della notte e delle sue oscurità spesso abbandonate dal diritto (« *Provare* il terrore della notte » (127)), del sonno (« Il diritto sarebbe dunque incapace di *sentire* il mistero del sonno? » (128)), del cammino verso il grado zero del diritto e dunque *de minimis* (« Una *sensibilità*, un'attenzione portata alle piccole cose, e di là una

(124) Ivi, p. 61.

(125) Ivi, p. 1982.

(126) CARBONNIER, *Flexible droit*, 2001¹⁰, ed. francese, p. 52-60.

(127) Ivi, p. 63, trad. 52, la sottolineatura è mia.

(128) Ivi, p. 70, trad. p. 57, la sottolineatura è mia.

tenerezza per la piccola gente » (129)), così come del poco e del nulla (« Tra il diritto e il poco non regna forse una *incompatibilité d'umore*? [...] È troppo *miopie* — intendiamo dire che ha bisogno di troppe prove, di troppe forme — per *percepire* quel che è infinitesimale » (130)). Poi ancora la morale e l'equità (131).

Tutto ciò spiega perché la sociologia giuridica di Carbonnier è, come indica il sottotitolo di *Flexible droit* ed a ragione, una sociologia « senza rigore », che vuol « poetizzare » in dialogo con la « finzione letteraria » (letteraria e non scientifica, artistica più che dogmatica) (132).

Così facendo, essa incontra una dimensione antica dell'arte dogmatica:

« Il diritto inteso dogmaticamente è una scienza o un'arte? Nella misura in cui esso si vuole, e si è fatto, scienza, può comodamente mettere a proprio beneficio le ricerche molto attive di epistemologia che si sono realizzate, dalla metà di questo secolo, nelle scienze esatte ed anche, per estensione, nelle scienze umane ed in filosofia. Ma se noi riconduciamo il diritto alle sue forme ancestrali, là dove si tratta di distinguere, di opporre, di interpretare, di disputare *pro e contra* (in breve, di fare della dogmatica), non abbandoniamo forse le rive della scienza per quelle dell'arte? E il metodo — più esattamente, il tesoro di ricette empiriche che in due millenni, da Roma in poi, si sono costituite generazioni di “giureconsulti” — assomiglierà, piuttosto che ad un'epistemologia, a ciò che in poesia erano le “arti poetiche” (modello Boileau, non disprezzabile) » (133).

E in questa oscillazione tra « arte razionale » ed esperienza, Carbonnier vuol ben mantenere, certo, l'equilibrio tra tradizione e modernità: è cosciente che tutti i fenomeni intellettuali sono fenomeni sociali, collettivi, sicché nessun atto di volontà individuale è in condizione di abolire una parte delle opzioni in gioco nella conoscenza — ieri l'« arte », oggi in ipotesi « le conoscenze ragionate e coordinate » o, ancora, la parte del diritto che è « scientifica ».

Egli esprime questa coscienza parlando di un tema classico di

(129) Ivi, p. 80, trad. p. 66, la sottolineatura è mia.

(130) Ivi, p. 86, trad. p. 71, la sottolineatura è mia.

(131) I giudizi di equità in *Droit civil*, 2004, p. 22-24, 30-35.

(132) CARBONNIER, *Flexible droit*, 2001¹⁰, p. 7-8, trad. p. 3-4.

(133) CARBONNIER, *Droit civil*, 2004, p. 62-63.

diritto penale, la responsabilità, utilizzando una volta di più molte delle « categorie affettive » lévy-bruhliane:

« È ancora importante lo studio durkheimiano di Paul Fauconnet, *La responsabilité*, 1920 [...]: la responsabilità non è più un attributo che appartiene alla persona cosciente e libera ma una realtà sociale, l'insieme delle *emozioni* collettive che suscita il crimine. La *legge di partecipazione* che regge la *mentalità prelogica* spiegherebbe che queste *emozioni* si estendono a tutto ciò che, essere umano o cosa, sembra aver *partecipato* al crimine, in una responsabilità collettiva ed oggettiva che si cura poco della colpa ⁽¹³⁴⁾. Come in materia di famiglia e di proprietà, l'etnologia è presa a testimone contro l'eternità delle forme attuali dell'istituzione. La responsabilità individuale e soggettiva, fondata sulla colpa, non è che un momento fuggevole del divenire storico: Fauconnet la descriveva perfino espressamente come una responsabilità esausta e sul punto di scomparire. Ma l'arma è a doppio taglio poiché, se la responsabilità oggettiva è *primitiva*, ritornarvi può non sembrare un progresso. Si aggiunga che, pur accettando il passaggio dalla responsabilità oggettiva alla colpa come linea generale di evoluzione, ci si potrebbe domandare se molte delle manifestazioni arcaiche della responsabilità oggettiva non dovrebbero analizzarsi, piuttosto che come fenomeni *mistici* o magici, come regole molto utilitarie di prevenzione (per es. la solidarietà familiare o tribale) » ⁽¹³⁵⁾.

5. Nella recensione a *L'homme, le fait social et le fait politique* di Georges Davy ⁽¹³⁶⁾, Carbonnier ci ha lasciato forse la migliore attestazione della propria partecipazione alla teoria di Lévy-Bruhl.

Analizzando l'opera, Carbonnier vi scopre la presenza di un Davy « durkheimiano umanista » che riafferma la natura « umana » delle scienze sociali, dunque « anche filosofica », anche metafisica ⁽¹³⁷⁾. Davy vi rilegge la dogmatica durkheimiana passando anche per Lévy-Bruhl, in particolare attraverso l'« autocritica » che egli stava compiendo nei *Carnets*, nell'ultimo tratto della sua esistenza, a proposito del « dualismo radicale » concernente la separazione tra « il prelogico e la logica » ⁽¹³⁸⁾.

Ecco cosa scrive Carbonnier in proposito:

⁽¹³⁴⁾ Qui Carbonnier si sta riferendo al cap. *Nature de la responsabilité* nel volume di Fauconnet.

⁽¹³⁵⁾ CARBONNIER, *Droit civil*, 2004, p. 2260, la sottolineatura è mia.

⁽¹³⁶⁾ CARBONNIER, *Écrits*, 2008, p. 1067-1071.

⁽¹³⁷⁾ Ivi, p. 1069.

⁽¹³⁸⁾ Ivi, p. 1070.

« Noi non esitiamo a riprodurre [un post-scriptum di Davy datato luglio 1972], tanto i termini meritano di essere soppesati: “La lettura molto attenta, in lunghi capitoli, di Lévy-Bruhl, [...] mi conduce a pensare che il toccante scrupolo dell’autore è forse eccessivo e rischia di scuotere con incrinature ciò che, dell’ossatura dell’edificio, era e resta la base indispensabile » (139).

Davy ha dunque riletto l’itinerario di un Durkheim in marcia verso la filosofia ritrovata, nella parte conclusiva della sua carriera, come un recupero, almeno implicito, anche delle tesi di Lévy-Bruhl. Egli scopre in Durkheim alcune tracce di quel che Carbonnier chiama « panteismo neo-spinoziano [...], di poco disturbo per il procedimento scientifico », così come anche un « cambiamento profondo » che si esprime nel « valore attribuito ai valori, morali e spirituali » (140).

Nella biografia di Durkheim tutto questo ha rapporto col « cataclisma post-1914 », così come con la ben nota « ferita del cuore paterno » per l’esperienza della morte dell’unico figlio (ivi, p. 1071) — Su Durkheim e Spinoza si veda Nielsen, *Three Faces of God. Society, Religion and the Category of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim*, 1999 [II.B.2 sub Durkheim]. Secondo Gilson, un certo spinozismo era peraltro caratteristico di tutta quell’*Universitas magistrorum* che era la Faculté des Lettres della Sorbonne verso il 1905 (141).

Si tratta, allora, della parziale riabilitazione (forse temporanea: « Ignoriamo come Durkheim, morto — spesso lo si dimentica — ben prima di aver compiuto la propria carriera scientifica, avrebbe reagito ideologicamente al dopoguerra » (142)) degli elementi affettivi da parte del « caccia[tore] di prenozioni mistiche » (143) che fu il Durkheim metodologo.

Il riferimento è al Durkheim de *Les règles de la méthode sociologique*, 1983 [II.B.2], trad. p. 83-84, dove egli si riferisce al « pourchasser », il dar la caccia, l’inseguire, « di scienza in scienza », il pregiudizio nato dall’esper-

(139) Ivi, p. 1069.

(140) Ivi, p. 1070.

(141) GILSON, *Le philosophe et la théologie*, 2005² [II.B.2], pp. 21ss., 29-32; cfr. anche *retro*, p. 63, e Moreau, *Gilson lecteur de Spinoza*, 1979 [II.B.2 sub Gilson].

(142) CARBONNIER, *Écrits*, 2008, p. 1070.

(143) *Ibidem*.

rienza e rafforzato dal sentimento, a discapito del metodo scientifico. Nondimeno, Lévy-Bruhl non mancò di confrontarsi con quell'opera ed apprezzarla, si veda *infra*, p. 433-437.

E ciò significa « credenza » rinnovata alla famiglia, all'infanzia e all'eredità, elementi che ci ricordano quel che si è già letto sotto la penna di Carbonnier, vale a dire « la primitività [...] delle istituzioni del diritto delle persone e della famiglia, dove le istituzioni e i comportamenti devono adattarsi ad una trama di eventi (l'unione sessuale, la filiazione, la morte) sulla quale la ragione umana ha poca presa » (144).

Ben evidentemente, è tutto il senso dell'andatura di Carbonnier stesso, in quanto « durkheimiano » di un'altra generazione, a percepirsi in questa rilettura del rapporto col « mistico » da parte delle scienze sociali.

In questo senso, è allora più che legittimo definire la « categoria affettiva del non-diritto » — innovazione concettuale principale del Doyen, pur da lui non espressa in questa formulazione — come una delle grandi « categorie » della mistica del XX secolo.

Carbonnier trova il proprio posto accanto a testimoni quali Wittgenstein e Simone Weil, Musil e Villey (145), Bourdieu (146) e de Certeau — senza dimenticare, giustamente, Lucien Lévy-Bruhl.

(144) CARBONNIER, *Sociologie juridique*, 1974, p. 33.

(145) NISIO, *Spinoza con Villey. Il diritto sub specie aeterni*, 2008.

(146) NISIO, *Metamorfosi di Bourdieu. La mistica, il diritto, la storia*, 2006.

CAPITOLO QUINTO
PARTECIPAZIONE NELLA
GIUSFILOSOFIA ITALIANA

1. All'origine di due progetti di ricerca. — 2. Capograssi, « Partecipazione » e « magia » del diritto. — 3. Centro di studi, I. Grossi « in situazione », metamorfosi di mentalità giuridica. — 4. Centro di studi, II. Costa, strutturalismo giuridico metaforico. — 5. Sacco, sentimento muto del diritto.

« C'è la tendenza dell'esperienza giuridica attuale [1952] di ridurre al minimo le posizioni di diritto che siano senza fondamento di attività e di effettività. [...] Si tende ad adeguare il diritto all'attività con cui si partecipa alla vita comune: da una parte i cosiddetti "diritti sociali", dall'altra le legislazioni sulla proprietà, dall'altra la lotta contro i cosiddetti monopoli non hanno altra ragione o altro fine. »

GIUSEPPE CAPOGRASSI

1. *All'origine di due progetti di ricerca*

Anche la filosofia del diritto italiana — ci si riferisce, qui, in generale a chi ha *praticato* la prospettiva filosofico-giuridica nella propria attività di giurista, non solamente ai titolari formali dell'insegnamento ⁽¹⁾ — ha dato spazio alla tematica della « partecipazione », ed in esponenti maggiori della cultura giuridica novecentesca.

Nelle pagine che seguono si proverà a verificare l'affermazione concentrando l'attenzione sui nomi di riconosciuti giuristi nonché accademici quali Capograssi, Grossi, Costa, Sacco. Si tratta di un filosofo del diritto (Capograssi) e di alcuni esponenti di scuole giuridiche italiane, attive l'una a Firenze in ambito storico, il Centro di studi per la storia del pensiero giuridico moderno (Grossi, Costa), l'altra fra Torino e Trento in ambito comparatistico essenzialmente privatistico (Sacco). Per tutti, ed in particolare anche per entrambe le scuole nella tradizione che hanno inaugurato, il rapporto con l'antropologia è stato costitutivo in chiave metodologica e filosofica, e in più — se non direttamente, com'è il caso di Costa e, parzialmente, anche di Sacco — di certo il legame con Lévy-Bruhl si è determinato attraverso temi, concetti fondamentali, prospettive di studio ereditate in un dibattito al quale tutti si sono ricollegati e che tutti hanno rinnovato.

Il taglio che si dà alle pagine è, come già è stato per la recezione transalpina, puramente e puntualmente ricostruttivo di alcuni, precisi passaggi nella grande opera che ciascuno dei giuristi menzionati ha consegnato — e tuttora ulteriormente amplia — alla tradizione giuridica italiana. Si ritiene che sia la precisa collocazione in questo volume ad offrire un respiro maggiore a questo profilo delle loro riflessioni, ricontestualizzando quei loro pensieri concernenti la

⁽¹⁾ In merito alla distinzione, cfr. RIPEPE, *Su Paolo Grossi filosofo del diritto*, 2016 [II.D.12 *sub* Grossi], p. 7-9.

« partecipazione » o la « mentalità » o il « mistico » dentro la dimensione di più ampio respiro offerta dallo stretto contatto con la ricostruzione della tematica in Lévy-Bruhl, come effettuata nei capitoli iniziali del presente volume.

Con le pagine che seguono, peraltro, si chiude il volume, che si vuole intenzionalmente lasciare senza una conclusione di qualsiasi sorta, dato che il campo dell'esperienza è aperto e si rinnova di continuo, sicché a chi scrive interessa maggiormente che il lettore possa trarre linfa da quel che legge, senza barriere, venendo in tal modo stimolato ad attingere direttamente dalle opere di studiosi così attenti e ricchi d'insegnamenti — a cominciare da Lucien Lévy-Bruhl.

2. Capograssi, « Partecipazione » e « magia » del diritto (*)

Uomo e donna, società, attori del diritto: tutti son presi dentro una dimensione storica di partecipazione, di costante relazione reciproca costitutiva della vita stessa, come si è veduto nella prospettiva lévy-bruhliana.

Questa è una visione molto prossima a come intendeva — meglio: a come *sentiva* — l'unità tra vita e diritto il filosofo del diritto Giuseppe Capograssi. Ed è molto prossima, anche, a come egli esprimeva la propria vita di filosofo — il movimento del proprio pensare nella partecipazione reciproca fra emozione e riflessione, nel fluire del pensiero che è anche fluire dell'emozione che spinge a pensare —, come attestato in tutte le pagine da lui scritte, nelle quali è difficile *non sentire l'emozione* che le ha prodotte, quell'emozione depositata nello scritto e che ne costituisce l'interna unità, l'intreccio profondo, ciò che rende com-partecipi fra loro le singole proposizioni, il lungo periodare.

Addirittura, la forma espositiva stessa in Capograssi (« un lessico ed una punteggiatura personalissimi » (2)), mostra quanto unitaria fosse la ricerca dell'espressione congiunta di teoria ed emo-

(*) In questo paragrafo confluisce una sezione pubblicata in NISIO, *La terra del non-diritto*, 2012 [II.B.2]. Tutte le opere di e su Capograssi citate sono indicate in [II.D.12], come anche tutte quelle non diversamente segnalate.

(2) GROSSI, *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi*, 2005, p. 642.

zione, in un testo dove saltano le virgole, mancano gli a capo, si raddoppiano e si triplicano le parole, e dove il flusso del pensiero è spesso incandescente e capace di grandi affetti.

Non è allora un caso che Capograssi abbia scritto un testo d'interesse straordinario sulla « partecipazione », nello specifico in tema di diritto agrario. Si tratta di *Agricoltura, diritto, proprietà* ⁽³⁾, edito nel 1952, nel quale emerge a più riprese il lemma « sentire », nonché quello di « partecipazione » accompagnato dalla sua « legge di contraddizione »; e ancora, quello di « complessità o unione complessiva » fra il singolo e la comunità, quello di « paradosso » e financo quelli di « magia », « mistica », « segreto ».

Luoghi in Capograssi, *Agricoltura, diritto, proprietà*: « sentire » (p. 273, 276, 290, 304, 308, 310); « partecipazione » (p. 283, 284, 293, 302, 304); « legge di contraddizione » (p. 281); « complessità o unione complessiva » fra il singolo e la comunità (p. 279-80, 282, 284, 286, 293, 303); « paradosso » (p. 280); « magia » (p. 279, 305, 306); « mistica » (p. 284); « segreto » (p. 283, 303).

Insomma, si tratta di un'intera visione filosofica ispirata anche qui a Lévy-Bruhl, il quale da Capograssi viene esplicitamente omaggiato in una nota del testo ⁽⁴⁾.

Si legge allora in Capograssi:

« La presenza della comunità e della sua unione complessiva [*la cui forma più evidente è la consacrazione dell'appropriazione individuale della terra attraverso le forme del sistema di funzioni, poteri e voleri espressi dal diritto agrario: contratti agrari, diritti reali di godimento, servitù*] è prima di tutto segreta, segretamente immanente nella coscienza del singolo soggetto della unione singola. Il singolo vive in una concreta comunità e perciò nella coscienza pratica del singolo è anche la comunità che agisce col singolo e mediante il singolo: con tutti i contenuti di coscienza del singolo entrano nel rapporto le credenze, le esigenze i bisogni i ritrovati della comunità. Apparentemente e visibilmente l'unione si realizza secondo le volontà e le intenzioni del singolo, invisibilmente e sostanzialmente secondo le esigenze e le indicazioni della comunità » ⁽⁵⁾.

⁽³⁾ CAPOGRASSI, *Agricoltura, diritto, proprietà*, 1952.

⁽⁴⁾ Ivi, p. 284.

⁽⁵⁾ Ivi, p. 283.

Ecco qui presenti tutti, o quasi, i concetti sopra indicati: dalla « segretezza » del legame fra il singolo e la comunità nell'appropriazione della terra, fino alla « partecipazione » del singolo all'unione « complessiva » — si potrebbe aggiungere: paradossale e contraddittoria, quasi « magica » — che avviene nell'immanenza d'una coscienza che sente, che percepisce concretamente (ed altrettanto oscuramente) gli stati affettivi della comunità, le sue credenze, le esigenze, i bisogni. Esigenze comuni o « complessive », vale a dire intrecciate le quali, come detto, trovano anche e certamente espressione nelle forme del diritto agrario.

E il diritto agrario, come l'intera esperienza giuridica — lo insegnava già Savigny —, è un diritto in perenne trasformazione, pienamente radicato nella storia. E infatti, poco più avanti nello stesso testo, anche Capograssi si confronta con le metamorfosi alle quali egli stesso poteva assistere alla metà del secolo scorso.

« La situazione delle società contemporanee si caratterizza per una specie di *complesso* stato di necessità nel quale esse si trovano o credono di trovarsi. [...] Immensi eventi storici hanno creato l'uno e l'altro stato [*uno stato di fatto che è pure uno stato d'animo*], popolazioni che si accrescono, tenori di vita che si elevano, grandi guerre che distruggono, carestie che minacciano, richieste di masse che si fanno valere. Soprattutto queste vastissime pressioni delle masse per una più vera ed effettiva eguaglianza (accompagnata da quelle altre formidabili circostanze) mettono necessariamente e providenzialmente le società con le spalle al muro, e le costringono a richiamare tutti all'impegno di collaborare con tutti. [...] E tutto questo naturalmente si riverbera nel diritto, si riverbera nella concezione generale che le società attuali si fanno del diritto e porta, sta portando, ad una vera revisione delle posizioni fondamentali, dei principi fondamentali dell'ordine giuridico. [...] Di questa revisione quello che si può dire è che c'è la tendenza dell'esperienza giuridica attuale di ridurre al minimo le posizioni di diritto che siano senza fondamento di attività e di effettività. [...] Si tende ad adeguare il diritto all'attività con cui *si partecipa* alla vita comune: da una parte i cosiddetti "diritti sociali", dall'altra le legislazioni sulla proprietà, dall'altra la lotta contro i cosiddetti monopoli non hanno altra ragione o altro fine » ⁽⁶⁾.

Si tratta d'una pagina che parrebbe scritta oggi stesso, anche se certamente le trasformazioni alle quali Capograssi assisteva e che

⁽⁶⁾ Ivi, p. 301-302, mie le sottolineature nel testo.

descrive in queste righe possono sembrare in controtendenza rispetto a quelle cui oggi effettivamente si assiste. Eppure, ciò che deve attirare l'attenzione, qui ed oggi, è la prospettiva con la quale guarda al presente il filosofo, tenendo ben in conto che la prospettiva del filosofo, quando filosofa, non è quella del militante politico. Il filosofo — come appunto insegnava il già menzionato Savigny — deve avere uno sguardo lungo, storico, vivente; egli non può fermarsi alle aride astrazioni d'un'epoca, e peggio, d'un tempo più limitato ancora — magari, il ventennio neolibertista che è ancor oggi sotto gli occhi di tutti, con tutti gli assalti in corso precisamente a quelle trasformazioni cui si riferiva Capograssi; o ancora, « le crisi eccezionali di follia legislativa, di legislazione demoniaca » (per riprendere un'espressione di Carbonnier (7)) alle quali si è assistito in Italia negli ultimi anni, così ben contraddette da una Corte costituzionale che ha saputo fare il proprio lavoro (8).

Concludendo, va ancora data la parola al filosofo del diritto italiano — e lungamente, perché ci son lezioni che bisogna ascoltare attentamente, se pur mai lo sono state — cercando nel suo sguardo appunto la prospettiva storica, il movimento che, solo, può aiutare nell'intravedere soluzioni nuove a problemi antichi. Una volta di più, va attirata l'attenzione sulla eco savignyana dei pensieri di Capograssi.

« È tutta una grandiosa trasformazione che il sistema del diritto va subendo: alla superficie avviene in modo disordinato e frammentario e si può dire anche superficiale, ma nel profondo c'è una profonda unità d'intenzione che organizza e riduce in sistema gli sparsi frammenti della vita. Il diritto passa, si potrebbe dire, dalla fase della legge che scende a informare l'azione e l'esperienza, alla fase della legge intrinseca all'azione e all'esperienza [,] a quelle che sono le esigenze intrinseche alla formazione dell'esperienza, che tendono a diventare le leggi secondo cui l'esperienza si costruisce e si forma in ordinamenti positivi; passa si oserebbe dire dalla legge scritta alla legge inscritta nell'azione. C'è insomma qui un grandioso tentativo di adeguare il diritto positivo al fatto e di fare veramente che dal fatto nasca il diritto. La dura necessità — *duris urgens in rebus egestas*, « ogni difficoltà è vinta dal pesante lavoro », Virgilio lo riconosceva e

(7) CARBONNIER, *Écrits*, 2008 [II.D.12], p. 1014.

(8) Per un'attualizzazione in tema cfr. ROSSI, *Il Ritorno al diritto nelle sentenze redatte dal giudice costituzionale Paolo Grossi*, 2016.

proprio a proposito dell'improbabile lavoro nella unione con la terra! —, la dura necessità costringe gli uomini a vedere alla fine che cosa è veramente il fatto, a sottoporlo ad una analisi reale, a romperne la usata e tradizionale figura astratta, ad entrare alla fine dentro le sue *complessità* e coglierne la vita *segreta*, che è appunto vita umana, la vita umana degli uomini. La dura necessità fa quello che non fa la riflessione: spacca il fatto per trovarci dentro il processo concreto della vita. E dentro il fatto, il fatto singolo, trova l'insieme dei fatti trova la vita associata, la società, se si vuole, che è società di sforzi e di sacrifici, e che perciò richiede che sia pure società dei frutti e dei benefici. Quanto più si scruta nel fatto, nel singolo fatto, si direbbe nel più singolo dei fatti, tanto più vi si trova questa realtà perentoria di cui il fatto è l'espressione e l'incarnazione. Quanto più si studia il fatto, vi si trova dentro tutto il mondo degli sforzi vitali associati, e quindi una legge profonda ed elementare, che è da tempo memorabile il principio di ogni associazione di interessi e di sforzi, che i benefici debbono essere adeguati ai sacrifici. [...] E questo è il profondo fondamento della lotta contro i cosiddetti monopoli: ancora così incerta nella coscienza comune e nell'esperienza giuridica, essa si fonda sul concetto elementare che le situazioni monopolistiche fondate sui bisogni di tutti e che traggono frutto da questi bisogni debbono appartenere a tutti debbono andare a beneficio di tutti. E insomma adeguando il diritto alla verità realizzare nella sua espressione più rigorosa la vecchia giustizia. E il mirabile al solito è che questa non è opera di addottrinati ma l'opera stessa della vita, che messa alle strette da stati di necessità mondiali, e di grandi guerre che hanno dissipato le fragili costruzioni nate da illusori stati di pace, va ritrovando per poter continuare a vivere le esigenze primordiali che rendono possibile il suo slancio, va adeguando il diritto, secondo giustizia, a queste esigenze »⁽⁹⁾.

Magnifico il larvato parallelo che Capograssi instaura, in questo testo, tra l'opera della vanga che *scava* nella nuda terra, e l'opera dello sguardo — che non coincide con la riflessione (« La dura necessità fa quello che non fa la riflessione », « [neppure] è opera di addottrinati ») —, uno sguardo che *scruta e spacca* il fatto per cavarne la legge vitale intrinseca all'esperienza e lì dentro trova la complessità della vita associata, la partecipazione solidale di sforzi e sacrifici, l'intreccio di interessi e bisogni la cui soddisfazione è principio di ogni associazione.

⁽⁹⁾ Ivi, p. 302-304, sono mie le sottolineature.

Duris urgens in rebus egestas ⁽¹⁰⁾: Capograssi cita *en juriste* il poeta Virgilio quasi si trattasse di autorità dottrinale, in un intreccio fra diritto e letteratura che ha molto da insegnare, oggi, quanto a capacità di esprimere uno sguardo davvero complesso sulla vita delle norme. Si accosti questo richiamo virgiliano a quello effettuato da Carbonnier in *Date lilia* ⁽¹¹⁾ (un saggio sul rapporto del diritto coi fiori!), a proposito del *Manibus o date lilia plenis*, « Offrite gigli a piene mani » ⁽¹²⁾.

Se pur, dunque, soluzioni *giuridiche* devono essere trovate ai nuovi problemi che la vita manifesta — e quelli concernenti i beni, o cose, comuni non sono fra i minori —, ciò non potrà avvenire che attraverso l'opera *complessa* della fantasia giuridica alleata all'emozione, alla capacità di sentire le esigenze dei tempi presenti, in dialogo e a contatto con tutti coloro che di norme trasformate beneficeranno. Solamente ciò potrà confermare i giuristi, e non meno il cittadino e la cittadina, che tutto il diritto è costituito per l'uomo e per la donna, per la terra che essi, insieme, abitano e vivono ⁽¹³⁾.

3. *Centro di studi, I. Grossi « in situazione », metamorfosi di mentalità giuridica*

Capograssi ha segnato col proprio pensare fin dall'origine la prospettiva scientifica e filosofica di Paolo Grossi: « Il colloquio di oggi [2005] tra me e Capograssi [...] è soltanto l'ultimo momento di un dialogo intellettuale che rimonta ai miei anni giovanili » ⁽¹⁴⁾.

All'epoca dei vent'anni di Grossi (nato nel 1933 ⁽¹⁵⁾), Capo-

⁽¹⁰⁾ VIRGILIO, *Georgiche*, I, 145-146.

⁽¹¹⁾ CARBONNIER, *Flexible droit*, 1969 [II.D.12], p. 52 ss.

⁽¹²⁾ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 883.

⁽¹³⁾ Due testi su Capograssi: CAZZETTA, *Natura delle cose e superbia del legislatore. Giuseppe Capograssi e il diritto agrario italiano a metà Novecento*, 2003; MARINO, *Analisi azione diritto uomo comune. Cinque saggi per Giuseppe Capograssi*, 2006.

⁽¹⁴⁾ ALPA, *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi*, 2005, p. 641-642; cfr. anche GROSSI, *Dialogo con Paolo Grossi*, 2011, p. 249. Tutte le opere di e su Grossi citate nel paragrafo sono presenti in [II.D.12], come anche tutte quelle non diversamente segnalate.

⁽¹⁵⁾ Elementi (auto)biografici sono ricavabili in GROSSI, *La vita nel diritto*, 2012, e ALPA, *Paolo Grossi. Alla ricerca dell'ordine giuridico*, 2011. La bibliografia completa

grassi aveva già pubblicato i testi che, insieme al già ricordato *Agricoltura, diritto, proprietà*, mostrano, direttamente o indirettamente, un'importante recezione lévy-bruhliana in tema di « partecipazione », e non solo: del 1950 è *Giudizio processo scienza verità*, dove si discute dell'elemento « magico »⁽¹⁶⁾ del processo, il quale va sempre considerato « solo in concreto, [...] coi molti che partecipano alla crisi, i molti [che] partecipano alla soluzione » insieme al giudice⁽¹⁷⁾, con anzi la « doppia magia »⁽¹⁸⁾ del « ritornare col discorso con l'intelligenza col sentimento a un momento della vita che è già passata, [...] il quale non è mai un vedere direttamente, non è mai la presenza. La presenza è impossibile. È un rimpiazzare la presenza: qui è la magia, [...] procedere traverso segni [...] ed arrivare a questa trasformazione ».

Dello stesso anno è la *Prefazione a La certezza del diritto di Flavio Lopez de Oñate*, con l'intera sezione II (pag. 92-114) nella quale si ricostruisce il senso del richiamo all'esperienza dell'« ordinamento » della vita e della società in termini giuridici « fra coloro che partecipano al bene comune »⁽¹⁹⁾. Non bisogna dimenticare che è precisamente in queste pagine — insieme a quelle, più risalenti e di insegnamento per lo stesso Capograssi⁽²⁰⁾, del famoso volume di Santi Romano, *L'ordinamento giuridico*⁽²¹⁾ — che Grossi troverà alcuni dei concetti fondanti per la propria « autonoma »⁽²²⁾ riflessione sull'« ordine » giuridico medievale⁽²³⁾.

1956-2017 dell'opera grossiana, alla data del giugno 2017 e a firma di M. P. Geri, è presente in GROSSI, *L'invenzione del diritto*, 2017, p. 133-210.

⁽¹⁶⁾ CAPOGRASSI, *Giudizio processo scienza verità*, 1950, p. 57, 59.

⁽¹⁷⁾ Ivi, p. 57.

⁽¹⁸⁾ Ivi, p. 58.

⁽¹⁹⁾ CAPOGRASSI, *Prefazione a La certezza del diritto di Flavio Lopez de Oñate*, 1950, p. 97.

⁽²⁰⁾ GROSSI, *Il diritto fra potere e ordinamento*, 2005, p. 44.

⁽²¹⁾ S. Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Firenze, Sansoni, 1977. Su Romano si veda: GROSSI, *Santi Romano: un messaggio da ripensare nella odierna crisi delle fonti*, 2005, e *Il diritto fra potere e ordinamento*, 2005, p. 29-43.

⁽²²⁾ Si vedano le pagine dedicate alla « autonomia del diritto » dal potere politico nell'esperienza giuridica medievale, in GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, 1995, p. 51-52.

⁽²³⁾ In ivi, p. 80 ss., si veda il paragrafo dedicato a *Certezze fondamentali: il diritto medievale come ordine giuridico*: « Ordine. Con un termine e una nozione siffatti siamo al cuore della antropologia medievale ».

Infine *Agricoltura, diritto, proprietà*, che seguirà due anni dopo e del quale se ne è già veduta la rilevanza. Né stona il richiamo anche a *Il problema della scienza del diritto*, opera risalente al 1937, anno nel quale mancava all'appello, fra le opere « etnologiche » di Lévy-Bruhl, solo quella dedicata ai simboli.

In Italia, già Cantoni ⁽²⁴⁾ e de Martino ⁽²⁵⁾ si erano richiamati, sin dai primi anni Quaranta e con posizioni fra loro diverse, all'esperienza « etnologica » del francese e, come già detto, solo nel 1948 era stata da noi tradotta un'opera di Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, a quasi dieci anni dalla morte del suo autore ⁽²⁶⁾: si tratta della terza in ordine cronologico sulle sei complessivamente edite in vita da Lévy-Bruhl, e ad essa si aggiungeranno, dopo qualche anno, soltanto i *Quaderni* postumi, prima della ripresa d'interesse editoriale a partire dalla metà degli anni Sessanta.

Sono già dei primi anni Sessanta, invece, le tracce dell'interessamento di Grossi per la questione della « mentalità primitiva »: se il primo contatto con i volumi dell'« etnologo » francese era giunto « nel corso delle peregrinazioni nelle librerie parigine » ⁽²⁷⁾ degli anni della formazione, sarà certamente stato il rapporto intellettuale che il giovane Grossi stringe col metodo storico di Marc Bloch a calibrarne la rilevanza per il prosieguo dei suoi studi.

In una rivisitazione in chiave autobiografica datata 2011, Grossi si richiama a Bloch due volte, una in chiave di personale genealogia metodologica: « Credo di non aver modificato gli elementari canoni metodologici appresi in gioventù, come storico, da Dilthey, Bloch e Marrou (per tacere di altri) » ⁽²⁸⁾; ed una in tema di rapporto tra

⁽²⁴⁾ CANTONI, *Il pensiero dei primitivi. Preludio ad un'antropologia*, 1941 [II.A]: l'intero volume dialoga con Lévy-Bruhl.

⁽²⁵⁾ DE MARTINO, *Saggio critico sul prelogismo di Lévy-Bruhl*, 1941 [II.B.2]. Sul rapporto di de Martino con Lévy-Bruhl, si veda *retro*, p. 47-50. Grossi cita de Martino in *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, 1968, p. 92 in nota.

⁽²⁶⁾ Su Lévy-Bruhl e gli Italiani, cfr. CARANDINI, *Archeologia del mito*, 2002 [II.A], p. 52-75.

⁽²⁷⁾ Comunicazione personale di Paolo Grossi.

⁽²⁸⁾ ALPA, *Dialogo con Paolo Grossi*, 2011, p. 251. Va notato che Grossi dichiara con esplicitzza la propria « grande ritrosia a parlare autonomamente di problemi metodologici: rispettosissimo per chi ha la capacità di farlo, egli vi si sente del tutto inadeguato », GROSSI, *Ordine giuridico medievale*, 1995, p. 17.

ricerca giuridica e ricerca storica in generale dove, dal giudizio critico circa la « pesante insensibilità verso il diritto » nella scuola sorta nel 1929 attorno alla rivista delle *Annales* (« scuola nella quale possiamo inserire lo stesso Bloch »), egli esclude precisamente quest'ultimo (29).

Ed infatti è ben attestata la presenza di Bloch — fin dalla prima pagina — nel testo e nelle note del corso maceratese grossiano su *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale* (insegnamento tenuto fra il 1963 e il 1966, libro edito nel 1968), in particolare in tema di « "durata" e "lavoro" [...] quali forze fondanti del nuovo assetto agrario altomedievale, [...] perché vi sia partecipazione fra soggetto e bene », dove risalta la giunzione fra categorie lévy-bruhliane (la « partecipazione ») e blochiane (la « durata »).

Quest'ultima citazione è alla p. 95 di quel volume, con contestuale riferimento poche righe dopo al Bloch de *La société féodale*, ma si veda già alla p. 48, e poi in nota alle p. 11, 44, 70, 83, 86, 87. Alla p. 3 — la prima del volume — vi è riferimento al Bloch de *l'Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 1949 [II.D.7]. Grossi cita Bloch, ancora, ne *L'ordine giuridico medievale*, 1995, p. 6 e nota, dove menziona il dibattito aperto dalla « nouvelle histoire » nel Novecento francese (Bloch, Febvre, le *Annales*) specialmente in tema di « mentalità » — A suo tempo, Lévy-Bruhl aveva notato la grande opera inaugurale di Bloch, *Les rois thaumaturges* (volume nel quale egli viene citato due volte, con riferimento a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (30)), ed aveva anche ringraziato l'autore via lettera per l'omaggio del volume, uno studio che si sviluppava « in regioni e tempi accessibili alla storia » (31) e « su una "mentalità analoga" a quella da me studiata » (32) — Importante fu la recensione al libro di Bloch da parte dello psicologo Charles Blondel, studioso della « mentalità primitiva » in un volume per il quale Lévy-Bruhl firmò una significativa prefazione (33): recensione nella quale egli esprimeva un « apprezzamento senza riserve, un giudizio francamente positivo », sottolineando il legame in Bloch fra storia e sociologia (Durkheim, Lévy-Bruhl) e la notevole capacità di « scendere nei dettagli degli eventi e delle loro cause,

(29) Ivi, p. 263. Già si è incontrato (*retro*, p. 42-45) il riferimento alle *Annales* e alla storia delle mentalità.

(30) BLOCH, *Les rois thaumaturges*, 1924 [II.D.7], trad. p. 41 n. 328.

(31) Cit. in ARCANGELI, *La storia come scienza sociale: letture di Marc Bloch*, 2001 [II.D.7 *sub* Bloch], p. 90.

(32) Cit. in HIRSCH, *Le temps des sociétés*, 2016 [II.B.2], p. 355.

(33) Se ne veda la traduzione italiana *infra*, p. 557.

accordando la parte necessaria alle iniziative individuali »⁽³⁴⁾ — Su Bloch e la « storia delle mentalità » si veda, in [II.D.7 *sub* Mentalità/Bloch], oltretutto il volume della Arcangeli, anche Burguière, *La notion de mentalité chez Marc Bloch et Lucien Febvre. Deux conceptions, deux traditions*, 1983; Orsi, *La storia delle mentalità in Bloch e Febvre*, 1983; Hulak, *Sociétés et mentalités. La science historique de Marc Bloch*, 2012; Hirsch, *Histoire des temps. Marc Bloch et Lucien Febvre (1939-1942)*, 2016 (volume nel quale ci sono due capitoli dedicati a Lévy-Bruhl). Cfr. anche le pagine dedicate alla Scuola delle *Annales* in Robert-Demontrond, *Lévy-Bruhl. Une anthropologie des mentalités* [II.B.2], 2.4.

E infatti, è in quel corso di lezioni che Grossi pone fin nel titolo il riferimento alla fecondazione anche capograssiana della propria sensibilità filosofica: « Esperienza giuridica: [...] come ognuno sa, in questo sintagma è sinteticamente racchiuso il messaggio essenziale di Capograssi »⁽³⁵⁾.

Circa la presenza di Capograssi nel corso: « Parlare d'esperienza giuridica significa porre al nostro esame dei termini naturali, significa definire la ricerca in riferimento a una certa cultura, a un certo stile, a un certo atteggiarsi delle forze economiche e sociali che circolano entro quei termini e tipizzano la vita del diritto e le cristallizzazioni che da e in quella vita si formano e che siam soliti chiamare "istituti" »⁽³⁶⁾; e, dopo alcune specificazioni in tema di tipizzazione/isolamento del dato giuridico e di concetti giuridici: « In applicazione di queste premesse, il nostro discorso sarà volto ad un approfondimento del problema assunto a oggetto d'indagine all'interno di quel peculiarissimo modo di sentire e pensare, cioè vivere, il diritto, che siam soliti chiamare "esperienza giuridica medievale": un'età e, più che un'età, un modo di intendere il problema spirituale, culturale, sociale della comunità umana, che, iniziando dall'epoca postcostantiniana, perdura con notevole unitarietà di tratti fino al rivolgimento umanistico del secolo XV »⁽³⁷⁾. Ecco la mentalità, e si veda anche in *L'ordine giuridico medievale*, la sequenza dei paragrafi che s'inaugura con quello su *La storia del diritto come storia di esperienze giuridiche*⁽³⁸⁾.

⁽³⁴⁾ La recensione è citata in ARCANGELI, *La storia come scienza sociale: letture di Marc Bloch*, 2001 [II.D.7 *sub* Bloch], p. 93-94.

⁽³⁵⁾ GROSSI, *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi*, 2005, p. 653.

⁽³⁶⁾ GROSSI, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, p. 4, con richiamo in nota al Capograssi de *Il problema della scienza del diritto*.

⁽³⁷⁾ Ivi, p. 5.

⁽³⁸⁾ GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, p. 22-35.

Né manca, ancora, la menzione del lemma « non-diritto »⁽³⁹⁾, di fresco conio in quegli anni grazie alla fertile immaginazione di Carbonnier.

Circa il non-diritto, Grossi menziona il lemma per ben due volte e scrivendolo col trattino: si veda Nisio⁽⁴⁰⁾ per una riflessione sul senso del trattino in quell'espressione, una « nozione operativa capitale » per Carbonnier fin dal 1963, anno di pubblicazione del saggio *L'hypothèse du non-droit* nelle *Archives de philosophie du droit*. Ed a contrario se ne noti l'assenza — fin nel titolo — in un importante volume di Rodotà, nel quale Carbonnier e il non [-] diritto vengono citati anche in nota⁽⁴¹⁾. Sul rapporto, nel libro di Grossi del 1968, con la sociologia giuridica in generale, al di là del richiamo al caposcuola europeo, si vedano i riferimenti alla « risibile » contrapposizione fra conoscenza sociologica e conoscenza giuridica⁽⁴²⁾; all'« affinità profonda che lega sociologo e storico di fronte a quella cristallizzazione che è il diritto », con richiamo in nota a Treves⁽⁴³⁾; al « geniale etnologo e sociologo inglese Enrico Sumner Maine » che studia l'assetto delle forme giuridiche primitive⁽⁴⁴⁾.

Ebbene, è questo il testo nel quale Grossi fa ampio riferimento alla « mentalità primitiva » in riferimento esplicito a Lévy-Bruhl. Ecco il richiamo testuale alle categorie fondanti di Lévy-Bruhl:

« Quando parliamo di società primitiva, di mentalità primitiva, non intendiamo riferirci necessariamente a una società preistorica, ma più semplicemente a un certo tipo di società organizzata su certe basi e informata a certi criteri, reperibile oggi come ieri alla sola condizione che si realizzino quelle basi e che circolino quei criteri informativi. Ogni società primitiva non può non essere naturalisticamente impostata; è cioè inevitabilmente condizionata dalla realtà fenomenica. Ma primitivismo è qualcosa di più: è un modo specifico di pensare e sentire il condizionamento dello spirito da parte della realtà fenomenica. La mentalità primitiva cioè non si limita a subire i dati, ma è incapace o relativamente capace di oggettivare i dati della esperienza. La coscienza primitiva ingigantendo la realtà obiettiva, è portata a mescolare soggetto ed oggetto come componenti di un

⁽³⁹⁾ GROSSI, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, 1968, p. 5, 14.

⁽⁴⁰⁾ NISIO, *La terra del non-diritto*, 2012 [II.B.2], p. 31-34.

⁽⁴¹⁾ RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, 2006 [II.D.12 sub Carbonnier], p. 20.

⁽⁴²⁾ GROSSI, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, 1968, p. 14.

⁽⁴³⁾ Ivi, p. 15.

⁽⁴⁴⁾ Ivi, p. 67.

unico ed unitario nodo vitale, a non porre confini tra coscienza e fenomeno [*in nota*: Eccellenti notazioni sul problema generale del primitivismo possono reperirsi in Van der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione* (traduzione italiana di A. Vita), Torino, 1961, *Introduzione, passim*, dove si troverà anche una rassegna critica delle più importanti posizioni dottrinali sul problema dal 1910, data di pubblicazione del libro di Lucien Lévy-Bruhl sulle funzioni mentali nelle società inferiori, al 1937, anno in cui il libro di Van der Leeuw fu stampato in olandese a Groningen.] È insomma una coscienza non perfettamente autonoma, impotente a riflettere sulla realtà circostante e invece tendenzialmente portata a sentirsi partecipe di quella nel quadro di un ordine che supera soggetto e oggetti e li ricomprende in un'unica organizzazione vitale [*in nota*: Si imporrebbe qui una precisazione sul principio di partecipazione e sul suo elaboratore Lucien Lévy-Bruhl, ma il discorso sarà ripreso in seguito (si veda cap. XI)]. Orbene, l'alto medioevo, particolarmente l'epoca che va, all'incirca, dalle invasioni alla cosiddetta rinascita carolingia, è per sue strutture culturali e sociali l'ambiente tipico d'una società primitiva » (45).

Con un gesto spiazzante perché creativo, Grossi innesta la problematica lévy-bruhliana o della « partecipazione » — nonché il congiunto tema della « mentalità » — all'interno di un campo d'analisi fino a quel momento alieno da commistioni metodologiche di questo tipo. Egli trasporta in storia *del diritto* — non solo in ambito storico generale, nel quale almeno già Bloch, come visto, aveva contribuito alla recezione della tematica della questione delle « mentalità » — il rilievo della categoria affettiva della « partecipazione » per ricostruire l'unità di un periodo storico e del suo assetto giuridico.

Come Grossi si esprimerà decenni dopo:

« Il richiamo alle mentalità avrà per taluno, per molti, un sapore passatista: fino a qualche anno addietro abusato luogo comune di ogni indagine storiografica che intendesse dimostrarsi alla stregua dei tempi, coll'assopirsi degli entusiasmi per le metodologie parigine è caduto in disuso, quasi puntigliosamente evitato. Noi vorremmo semplicemente continuare le scelte metodiche che facemmo proprie nel lontano 1968, nella redazione del "corso" universitario sulle situazioni reali: il diritto si manifesta attraverso un universo di segni che sono i mille istituti della organiz-

(45) Ivi, p. 43-44, si veda anche già alla p. 25. Grossi citerà direttamente Lévy-Bruhl e la « partecipazione » ancora — oltre venticinque anni dopo — in *L'ordine giuridico medievale*, 1995, p. 68-69 e nota.

zazione e della circolazione giuridica, cuspidi affioranti da un enorme universo sommerso di valori storici, appunto il sostrato delle mentalità. [...] Ben spesso una specifica scelta tecnica nella costruzione d'un istituto giuridico è il segno d'una scelta più impegnativa avvenuta a livello di costume giuridico, ha una fondazione addirittura antropologica, attiene alla visione che una civiltà storica ha dei rapporti essenziali fra essere umano, società, natura. È il terreno delle mentalità, forza invisibile, impalpabile ma incisiva, che imprime all'universo un carattere preciso » (46).

Centrando l'analisi sul mondo dei diritti reali, nel corso del 1968 Grossi ne sottolinea « l'esasperata storicità » ed « estrema relatività storica » (47), costruendo il corso di lezioni sul passaggio dalla problematica classica del « dominium » (cap. II) nella sua metamorfosi schematica in rapporto agli « iura in re aliena » (cap. III), anche con la variante bizantina (cap. IV), nonché col confronto reso necessario col mondo germanico (cap. V). Tutta la lunga sezione conclusiva della *Parte prima* sarà così dedicata allo studio della « nuova esperienza giuridica », determinata dalla crisi dello Stato imperiale (48) e dalla volgarizzazione del diritto occidentale, fondata su una dimensione « naturalistica » e « primitivistica » (cap. VI). Mentre i capitoli da VII a XII della *Parte prima* saranno tutti dedicati allo studio delle premesse teoriche (la separazione pubblico-privato, il rapporto fatto-diritto, la condizione del soggetto e delle cose) per lo studio del « reale », con la sua « attrazione » e le sue « situazioni » (consuetudine, *iurisdictio*, l'immunità, il diritto delle persone e dei negozi, specialmente contrattuali ed agrari).

Sia permesso un accostamento davvero creativo: è nel 1957 che Guy Debord fonda la Internationale situationniste, dunque cinque o sei anni prima dell'epoca in cui Grossi impartisce il suo corso maceratese. Nella *Société du spectacle* costante è l'impiego del lemma « partecipazione » (§ 107, 109, 133, 138, 154, 207); grande l'attenzione alla storicità dell'umano e della sua coscienza (§ 125 ss.), e non casuale l'interesse per l'epoca medievale (§ 137, 138, 165, 189), nonché all'operare del mito (§ 109, 127, 138, 186).

La *Parte seconda*, infine, sarà tutta dedicata al « rinascimento »

(46) Ivi, p. 6-7.

(47) GROSSI, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, 1968, p. 29.

(48) Ivi, p. 34 ss.

giuridico medievale a partire dal XII secolo, alle questioni definitorie e alle costruzioni giurisprudenziali nel *ius commune*, all'epoca della piena maturità del diritto medievale (sec. XII-XIV) ⁽⁴⁹⁾.

Grossi individua all'opera, dunque, una trasformazione nell'esperienza giuridica altomedievale, epoca nella quale si determina l'emersione di una prospettiva « naturalista », appunto, in campo giuridico. Ecco come Grossi descrive la « struttura mentale » in opera:

« Nella solitudine che gli derivava dalla assenza d'una organizzazione statuale e d'una protezione politica, nella contemplazione del disordine, l'essere umano altomedievale non poté non riscoprire ataviche paure, non poté non sentirsi interamente condizionato dalla natura delle cose. Accanto alla paura della peste, della carestia, della guerra l'unica certezza sua fu nella contemplazione delle cose; soltanto nel suo inserimento in esse si sentì sicuro, misticamente legato ad esse da un vincolo di vita e di morte. E le cose non poterono non assumere proporzioni enormi; costituire, in taluni casi, un incubo nella scansione della vita d'ogni giorno. Si pensi, per esempio, al fattore tempo, fattore misterioso per l'essere umano altomedievale, incapace di misurarlo, di registrarlo. [...] Da qui, un senso della durata e del periodo assolutamente patologico, come provano le testimonianze interessantissime addotte in tal senso dal Bloch [*in nota*: richiamo al Bloch de *La société féodale*]; da qui tutta quella sopravvalutazione del fattore durata, che sarà motivo di tante scelte e di tante soluzioni singolari anche per il mondo del diritto » ⁽⁵⁰⁾.

Le « nuove strutture » ⁽⁵¹⁾ presuppongono tre fatti essenziali: il rapporto immediato del soggetto con la cosa, la durata, il lavoro; e in ciò è analizzabile un legame non solo fisico, « ma soprattutto vitale, spirituale, anche sacro, fra soggetto e bene » ⁽⁵²⁾, condizione che si radica nella vita spesa dal contadino sulla terra continuamente lavorata, attraverso anche le generazioni che lo hanno preceduto e la sua stessa discendenza, e che apre all'esigenza della tutela particolare « in una esperienza storica in cui il soggetto operatore è una tessera

⁽⁴⁹⁾ Ivi, p. 131-220, cfr. anche *L'ordine giuridico medievale*, 1995, p. 8, in particolare p. 28-29 per un'autocritica circa l'uso del lemma « rinascimento giuridico ».

⁽⁵⁰⁾ GROSSI, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, 1968, p. 47-48.

⁽⁵¹⁾ Ivi, p. 90.

⁽⁵²⁾ Ivi, p. 91.

del mosaico della natura e in cui alla natura, come risultante delle cose, è riconosciuta una tanto viva forza normativa » (53).

Ecco come Grossi attiva la categoria della « partecipazione » lévy-bruhliana:

« La situazione del contadino del nostro tempo è destinata a emergere fra quelle cui l'ordinamento tiene, proprio per il nucleo primordiale che ne costituisce il tratto distintivo: la partecipazione della persona al mondo delle cose concepito come insieme di forze potentemente dinamiche. Il merito di aver per primo e a più riprese esaltato il principio della "partecipazione" come schema sociologico spetta ad un acuto sociologo francese, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), cui si devono indagini intelligenti anche se discusse e discutibili [*in nota*: riferimento al de Martino di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*] sulle funzioni mentali nelle società inferiori, sulla mentalità primitiva e l'anima primitiva [*in nota*: elencazione dell'edizione francese di tutte le opere "etnologiche" di Lévy-Bruhl]. Per il Lévy-Bruhl, la società primitiva rappresenta un'ideale terreno di indagine in quanto più spoglio di stratificazioni sovrastrutturali e nel quale il concreto dato sociale è meno involupato e inquinato da implicazioni di altra indole; e la società primitiva rivela questa idea dominante della "partecipazione". Il momento primitivo è infatti il momento prelogico, dominato dal sentimento più che dall'intelletto ed in cui svolge un ruolo non indifferente la partecipazione fra soggetto e bene intesa come legame "mistico". Questo assunto, soprattutto nella rigidità della sua enunciazione, è stato ripetutamente criticato dalla successiva dottrina sociologica [*in nota*: Basti citare da ultimo il rilievo del Lévi-Strauss, secondo cui "contrariamente all'opinione di Lévy-Bruhl, questo pensiero primitivo procede attraverso le vie dell'intelletto, non dell'affettività, con l'aiuto di distinzioni e di opposizione, non attraverso confusione e partecipazione" (L. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*). Ma si veda anche il Kelsen, *Society and Nature*], ma il problema della partecipazione, disincagliato dallo schema obbligato del prelogico, inteso in un senso più ampio e meno unilaterale di come appare negli scritti del Lévy-Bruhl, inteso cioè come permeazione fra i due mondi del soggetto e degli oggetti, come rilevanza estrema della sfera del reale, come problema fondamentale dell'assetto di una società primitiva, resta, a nostro avviso, valido, e viene confermato, sia pure sotto diverso angolo visuale, dall'insistenza di cospicue correnti sociologiche, ad esempio di un Marcel Mauss (1872-1950) su quella che essi definiscono la "personalità" e la "virtù" propria delle cose [*in nota.*, riferimento al maussiano *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, p. 244]. (...) Nell'esperienza altomedievale, in cui lo Stato e la sua cultura ufficiale si sfaldano, in cui la società tutta si colora di atteggiamenti che abbiamo potuto definire primitivistici, la "cosa" esce dall'ombra inno-

(53) Ibidem.

minata cui era costretta e, proprio sotto il profilo della partecipazione, inizia il suo condizionamento. Non vi è alcun dubbio che sotto questo profilo il rapporto immediato del soggetto con la cosa attui una forma, sia pure elementare, di partecipazione e, di conseguenza, postuli una sua rilevanza da parte dell'ordinamento, una sua tutela. (...) Il principio della "partecipazione" tendeva a minimizzare la figura del "dominus fondi" come titolare di poteri e diritti, tendeva ad avvalorare le posizioni di ogni concessionario della cosa, tendeva a creare una indefinita proliferazione di diritti reali mentre la posizione di ogni concessionario tendeva a mettere, per così dire, radici nella cosa e a non restare sul piano della situazione a efficacia meramente personale. Ogni rapporto immediato con la cosa, purché non precario, non effimero, purché implicante una "partecipazione" fra il singolo e il bene, era cioè destinato a lasciare l'alveo della mera detenzione e a divenire una generica ma non per questo meno solida situazione reale »⁽⁵⁴⁾.

Tematica, questa della « partecipazione » in rapporto al « primitivismo protomedievale », sulla quale Grossi, come si è veduto, tornerà anche in seguito, dopo trent'anni, ne *L'ordine giuridico medievale*⁽⁵⁵⁾. E pur non potendosi, qui, seguire l'itinerario grossiano ulteriormente, non è difficile all'attento lettore dei suoi testi incalzare le tesi sviluppate negli ultimi venti anni, a partire dall'epoca di *Mitologie giuridiche della modernità* a cavallo del secolo, sul prolungamento d'una teorizzazione che affonda le radici negli anni Sessanta e nell'indagine attorno alla mentalità giuridica medievale.

Si tratta, infatti, di *metamorfosi di mentalità* in testi dedicati, da un lato, alle « mitologie » giuridiche moderne⁽⁵⁶⁾; dall'altro al « secolo pos-moderno », un « tempo di transizione »⁽⁵⁷⁾. Lo sguardo è quello dello storico, capace di tenere « lunga » la linea⁽⁵⁸⁾ prospettica d'osservazione, nella metamorfosi, appunto, delle mentalità, le quali si articolano in passaggi attraverso una complessità minore (« La grande riduzione illuministica » del « paesaggio » giu-

⁽⁵⁴⁾ Ivi, p. 91-95.

⁽⁵⁵⁾ GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, 1995, p. 66-67 e nota.

⁽⁵⁶⁾ GROSSI, *Oltre le mitologie giuridiche della modernità*, 2000.

⁽⁵⁷⁾ GROSSI, *Novecento giuridico: un secolo pos-moderno*, 2011.

⁽⁵⁸⁾ GROSSI, *Il punto e la linea (L'impatto degli studi storici nella formazione del giurista)*, 1995.

ridico, con le sue « mitologie » giuridiche ⁽⁵⁹⁾) o maggiore (« Assumere il diritto come ordinamento ha il significato di iniziare il tentativo di recupero della complessità, della complessa ricchezza dell'universo giuridico » ⁽⁶⁰⁾).

La lezione grossiana, anche in questo, è obbediente all'insegnamento lévy-bruhliano: l'intreccio fra razionalità e sentire è costitutivo dell'esperienza umana, e lo storico del diritto replica la struttura di quell'intreccio nella propria attività, il proprio *Beruf*, che consiste nello studio delle alterne, plurali, storiche vicende del diritto « fra potere e ordinamento » ⁽⁶¹⁾, l'uno non senza l'altro, l'uno non senza critica dell'altro.

4. Centro di studi, II. Costa, strutturalismo giuridico metaforico

Il Centro di studi fiorentino degli storici del diritto conosce il legittimo pluralismo scientifico dei punti di vista concernenti l'oggetto giuridico.

Accanto a Paolo Grossi, Pietro Costa — del quale, data l'ampiezza dell'opera generale, si proverà qui a ricostruire il solo profilo epistemologico con la sua *indiretta* eco lévy-bruhliana — è studioso dedicato alle « seduzioni del metaforico, del mitologico, alle invenzioni “irrealistiche” dell'immaginazione » ⁽⁶²⁾ in campo giuridico. Nulla meglio che una ricognizione dei titoli delle sue opere lo dimostra: *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale; Il progetto giuridico; Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento...* Insomma: progetti, immaginazioni, metafore, tutta una semantica è mobilitata nel campo dell'analisi storiografica. Questa è la sua risposta metodologica alle classiche domande circa il sapere giuridico che si pongono storici e filosofi del diritto, del tipo « cosa sia il

⁽⁵⁹⁾ GROSSI, *Oltre le mitologie giuridiche della modernità*, 2000, p. 59, con puntuale riferimento critico a Luhmann.

⁽⁶⁰⁾ *Ibidem*.

⁽⁶¹⁾ *Il diritto fra potere e ordinamento* è il titolo d'un volumetto edito da Grossi nel 2005.

⁽⁶²⁾ COSTA, *Discorso giuridico e immaginazione. Ipotesi per una antropologia del giurista*, 1995, p. 5-6. Tutte le opere di Costa citate nel prosieguo sono presenti in [II.D.12], come anche tutte quelle non diversamente segnalate.

sapere giuridico, se esso sia, e a quali condizioni, “scienza”, se esso escluda o includa procedimenti “non-logici” » (63). La domanda suona gentile ad orecchie lévy-bruhliane, in effetti.

Insomma, anche Costa è pensatore della complessità storico-giuridica, e in questo l'impronta (anche) di scuola è precisa. Pure lui vuole e deve, come Grossi — e risalendo, come Capograssi —, far di conto con le « situazioni », la complessità, il *mélange*, al fine di poter

« Cogliere nessi rilevanti fra quei mondi che il positivismo voleva tranquillamente separabili: fra il mondo del soggetto (il mondo delle passioni, degli schemi valutativi, del radicamento situazionale del soggetto) e le operazioni conoscitive che egli viene compiendo: fra logica “stretta” e metafora; fra descrizione e costruzione; fra asserzione e valutazione; fra dimostrazione e retorica. [...] Organizzare un discorso intorno ad un oggetto è un'attività complessa che non si esaurisce nella rappresentazione di qualcosa di già dato, ma procede attraverso un *mélange* dei materiali più diversi, dove dimostrazioni rigorose procedono insieme ad associazioni metaforiche in un intreccio non risolubile. In questa prospettiva, il rapporto fra logica e immaginazione sembra perfettamente rovesciato rispetto al paradigma positivistico: se una qualche distinzione fra i due concetti può forse reggere ancora sul piano psicologico o antropologico, sul piano dell'analisi dei discorsi, e in particolare dei discorsi di sapere, al divieto positivistico di pensare una possibile unità di fondo fra discorsi che si danno per opposti sembra essersi sostituita semmai la difficoltà post-positivistica a mantenere in vigore, per quei discorsi, un qualche criterio di distinzione » (64).

Insomma, positivismo e logica ed antropologia e « discorsi » (questi ultimi costante centro della produzione di Costa, che nulla impedisce di accostare epistemologicamente alla sfera delle « mentalità », come più innanzi si vedrà meglio): ebbene, tutti i temi *anche* lévy-bruhliani sono presenti nella pagina or letta. È « contro » — contro nel senso del « di fronte, davanti », un gesto al contempo preso nella piega del *cum* che relaziona, che intreccia, che « implica » o crea « nessi di reciproca inerenza » che determinano « situazioni complesse » (65) —, è « contro » un sapere « puro »,

(63) Ivi, p. 6.

(64) Ivi, p. 4-5.

(65) COSTA, *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione “archeologica”*, 1994, p. 62-65, pagine tutte leggibili in una logica di « partecipazione ».

« puramente razionale », « scienziata », che Costa costruisce la propria attività intellettuale.

« Il discorso giuridico e l'immaginazione. Associare, in qualche modo, i due termini è un'operazione che genera nell'interlocutore forse ancora una qualche sorpresa: la sorpresa di un accostamento fra termini evidentemente incompatibili. Per il nostro senso comune, insomma, è il poeta o il romanziere, e non certo il giurista, e nemmeno lo "scenziato", che può esser definito come un essere umano dotato di "immaginazione". Perché questa distinzione di ruoli e di facoltà sembra così ovvia? Credo che la risposta vada cercata nel permanere di una "mentalità", che collega l'attività logico-razionale alla conoscenza della "realtà" e attribuisce all'immaginazione il compito di superare, di andare oltre, la "realtà" » (66).

Da questa prospettiva ha dunque origine quello che possiamo chiamare lo *strutturalismo metaforico* che caratterizza — come « orientamento » di pensiero, o anche come « partecipazione » ad un'importante « mentalità » novecentesca, ad un'importante « discorso » scientifico o « atteggiamento mentale » (67) — il lavoro intellettuale di Costa, il suo impegno per lavorare ad una « antropologia politica della modernità » (68) — e forse, si può aggiungere, « politico-giuridica », data l'attenzione al nesso fra immagine della soggettività e strutture politico-statuali, nesso al quale è integralmente dedicato il lavoro di Costa come contributo personale al « discorso » della scuola cui si sta facendo riferimento.

Come ulteriore esempio del diretto richiamo alle « mentalità » in Costa si legge, a proposito del « cittadino-suddito nella società *ancien régime* » ed alla molteplicità delle sue appartenenze (città, ceti, sovrano), di « un reticolo di vincoli che perdono di importanza nel corso del tempo, [...] ma che... » segnano a lungo la prassi e le mentalità » (69); per poi trasformarsi nella « diffusa mentalità rinnovatrice e riformatrice settecentesca », quella della « cittadinanza » sullo sfondo del trionfante giusnaturalismo (70), nella quale « il campo semantico di "cittadino" [si colloca] in una posizione centrale, intermedia fra i suoi ricorrenti estremi: né nazione-

(66) COSTA, *Discorso giuridico e immaginazione*, 1995, p. 1.

(67) COSTA, *Iurisdictio*, 1969, p. 6. Il lavoro in questione, in Costa, è quello dello strutturalismo, è quello dell'antropologia, entrambi declinati in chiave « archeologica ».

(68) COSTA, *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione "archeologica"*, 1994, p. 73.

(69) Ivi, p. 57-58.

(70) Ivi, p. 63.

sovranità, per un verso, né essere umano, per un altro verso, si rapportano a esso come poli “esterni”, ma entrambi concorrono all’interno, come parti di un campo semantico unitario, alla sua produzione di senso » (71).

Si rivada, anche, alle pagine introduttive di *Iurisdiction*, dove si mette a fuoco « la serie *complessa* di *operazioni mentali*, tutte gravitanti attorno al linguaggio e ai suoi diversi livelli costitutivi. La storia di una parola è la storia del linguaggio che la ospita, e il significato di essa si risolve metodologicamente nella *semantica* di quest’ultimo. La storia di *iurisdiction* è una semantica del linguaggio politico-giuridico medievale » (72).

Si tratta di una serie di operazioni scientifiche attorno a un’idea, certamente, ma si tratta di operazioni per le quali una « premessa [...] di metodo non esiste: tutto è ricerca storica in atto, anche se tutto può essere *sentito* come sperimentazione metodologica » (73).

Sono indubbie le omologie con le analisi lévy-bruhliane — e non solo foucaultiane (74) — ricostruite in questo volume.

Presenza di Foucault in Costa, fra altri luoghi: *Lo Stato immaginario*, 1986, p. 2 (« enunciati »), 99 (la « verità del testo »), 420 (la « governamentalità »); *Civitas*, vol. 1 1999, p. 611 (la « governamentalità »); vol. 2 2000, p. 657 (« illuminismo e critica »), 692 (ancora « governamentalità »); *The Discourse of Citizenship in Europe: a tentative Explanation*, p. 215 (« Of course, together with Foucault we all repeat that the discourse are practices and the practices pass through the symbols, through the discursive strategies, and through the communicative processes. I am not certain, however, that this theoretical conviction is reflected without distortion in our field of research. It seems to me more often — and this is certainly so in my case — a heuristic strategy that orients itself according to priorities toward one level of reality or another, and proposes itself from time to time as analyses of practices or of discourses »), 19 (ancora « governmentality »). E per intero *Lo Stato sociale come problema storiografico*, 2017, puntuale ricostruzione anche in riferimento alle tesi foucaultiane su « biopolitica e governamentalità ».

Certamente, un punto di contatto con Lévy-Bruhl è nella que-

(71) Ivi, p. 67.

(72) COSTA, *Iurisdiction*, 1969, p. 3, le prime due sottolineature sono mie.

(73) Ivi, p. 4, la sottolineatura è mia.

(74) *Retro*, p. 41-43; cfr. MG, p. 21, 27, per riflessioni su una « genealogia e archeologia dell’antropologia ».

stione della dimensione « simbolica » (l'attenzione ai segni) e nella centralità del linguaggio, dato che anche Lévy-Bruhl costantemente torna a sottolineare la centralità di simboli e lingua nelle analisi delle scienze sociali nascenti — l'ultimo volume da lui edito in vita era dedicato a *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*.

Sul tema del simbolico e del linguaggio, si veda il richiamo diretto al Cassirer delle « forme simboliche » in Costa, *Jurisdiction* ⁽⁷⁵⁾ — Circa il legame fra Lévy-Bruhl e Cassirer, *retro*, p. 145. Sul parallelo (e le differenze) tra Lévy-Bruhl e Whorf, si veda Barnard ⁽⁷⁶⁾. Sull'importanza del linguaggio in Lévy-Bruhl, *retro*, p. 115-118.

Costa parla, infatti, di « segni linguistici [che] si dispongono secondo una logica rigidamente strutturata (la lingua è stata studiata come il più convincente modello di “struttura), che si impone, con una sua precisa organizzazione dei dati dell'esperienza, ai parlanti in essa (e pensanti secondo essa), in un tempo e in un luogo dati » ⁽⁷⁷⁾.

Certamente, il tempo dello strutturalismo ⁽⁷⁸⁾ anche in ambito linguistico era appena all'inizio negli anni nei quali Lévy-Bruhl pubblicava *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*: il saussuriano *Cours de linguistique générale* non era ancora stato pubblicato, e il percorso sarà ancora lungo perché quelle tesi giungano nella cassetta degli attrezzi dello scienziato sociale. Solo negli anni Quaranta Lévi-Strauss inizierà a lavorare alla prospettiva dell'« antropologia strutturale », determinando uno iato nelle metodologie — e soprattutto nella filosofia che presiede a quei metodi ⁽⁷⁹⁾ — che contribuirà potentemente alla rimozione delle opere lévy-bruhliane, nonché all'amplificarsi della « leggenda infamante » attorno alla memoria del filosofo etnologo.

Ma è proprio l'opera di Costa un esempio significativo di come sia possibile tenere insieme scienza ed immaginazione, strutturalismo e metafore, razionalità e analisi linguistica.

⁽⁷⁵⁾ COSTA, *Jurisdiction*, p. 13, nonché nella nota successiva anche a Whorf.

⁽⁷⁶⁾ BARNARD, *History and Theory in Anthropology*, 2004 [II.D.9], p. 105 ss.

⁽⁷⁷⁾ Ivi, p. 15.

⁽⁷⁸⁾ Sullo strutturalismo si veda *retro*, p. 93-94.

⁽⁷⁹⁾ Si ricordi il riferimento (*retro*, p. 30) al Lévy-Bruhl e al suo « misticismo impastato di metafisica » ne *La pensée sauvage*.

Tirando le conclusioni di un lungo viaggio « senza meta né direzione » nei meandri del « discorso sulla cittadinanza », Costa potrà dunque affermare che

« Non si ha l'impressione di un "disordine" immotivato e incomprensibile: il dispiego di una grande fantasia combinatoria, la moltiplicazione delle immagini dell'individuo, dell'appartenenza, dell'ordine, il gioco ininterrotto delle contrapposizioni e delle alternative coesistono con l'insistente ritorno delle medesime "grandi domande" e con il formarsi di convergenze che aiutano a cogliere la valenza storica dei diversi approcci » (80).

Nonché, per restare in campo istituzionale e filosofico-giuridico, egli potrà parlare di « trasferimento degli affetti » (81) a proposito di temi concernenti, ad esempio, la riflessione sull'appartenenza alle nuove grandezze collettive che si determinano all'interno del « discorso della cittadinanza » a partire dalla Rivoluzione francese, che rappresenterà un fenomeno « d'importanza epocale » (82) sul tema. E in *Civitas* potrà dare l'indicazione della natura di questo « discorso della cittadinanza » (83), di queste « strutture discorsive » (84), in termini di « amalgama di teorie, simboli, valori, aspettative, timori, speranze; un punto di intersezione di saperi caratterizzati da scelte lessicali e strategie retoriche differenziate, [... nei...] rapporti vari e complessi che esso intrattiene con la dinamica sociale » (85).

In questo « spazio intellettuale e discorsivo » (86) potranno dunque legittimamente emergere temi legati ad « appartenenza, diritti, doveri » (87) o alla « partecipazione al potere » (88): temi legati ad una « vera e propria antropologia filosofica che trasforma i termini del problema » (89) come ereditato dalla tradizione medievale, in una metamorfosi che si compie nel nascere della « forma

(80) COSTA, *Civitas*, vol. 4 2001, p. 485.

(81) COSTA, *Civitas*, vol. 2 2000, p. 649.

(82) COSTA, *Civitas*, vol. 1 1999, p. XVI, 648.

(83) Ivi, p. X ss., 539-540.

(84) Ivi, p. 52.

(85) Ivi, p. X-XI.

(86) COSTA, *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione "archeologica"*, 1994, p. 71.

(87) COSTA, *Civitas*, vol. 2 2000, p. 639 ss.

(88) COSTA, *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione "archeologica"*, 1994, p. 58.

(89) Ivi, p. 60.

nuova » ⁽⁹⁰⁾ « attraverso un fittissimo intreccio di voci — e si badi bene: non solo dei grandi intellettuali, ma anche dei piccoli e dei minimi che collaborano tutti insieme a creare un patrimonio comune di immagini, schemi argomentativi, valori » ⁽⁹¹⁾.

Non seguiremo ulteriormente l'articolazione della ricostruzione costiana nella sua dimensione storico-politica e, soprattutto, storico-giuridica, in ciò che concerne il nesso appartenenza-diritti e il confronto con l'obbligazione anche etica che s'impone, il richiamo ai *doveri* ⁽⁹²⁾.

Il suo lavoro prosegue, come anche quello del Centro di studi fiorentino nel suo complesso.

5. *Sacco, sentimento muto del diritto* (*)

Rodolfo Sacco, caposcuola nella comparazione giuridica italiana, è autore di due opere di estremo rilievo per l'ambito antropologico-giuridico, non solo italiano: si tratta di *Antropologia giuridica. Contributo ad una macro-storia del diritto* [II.D.12] e *Il diritto muto* [II.D.12]. Anche nei temi da esse affrontate è possibile individuare ascendenze e risonanze lévy-bruhliane ⁽⁹³⁾, e qui di seguito lo si farà limitandosi al profilo essenzialmente filosofico di quelle due opere.

Perché, in effetti, in quelle pagine si è in presenza di uno sforzo antropologico-filosofico a tutto tondo e non soltanto giuridico, il quale « coraggiosamente » suscita « immani questioni » appunto sul piano filosofico.

Conte, *Erlebnisrecht. Diritto vissuto/esperienziale nell'antropologia filosofica di Rodolfo Sacco*, 2008, p. 407: « *Prima domanda*: Qual è lo statuto

⁽⁹⁰⁾ Ivi, p. 61.

⁽⁹¹⁾ Ibidem.

⁽⁹²⁾ Ivi, p. 81-89.

(*) In questo paragrafo confluiscono alcune sezioni pubblicate in NISIO, lettura di R. SACCO, *Antropologia giuridica. Contributo a una macrostoria del diritto*, 2009; e recensione di R. SACCO, *Il diritto muto*, 2016, entrambe in [II.B.2]. Tutte le opere di e su Sacco citate sono indicate in [II.D.12 *sub* Sacco], come anche tutte quelle non diversamente segnalate.

⁽⁹³⁾ In una comunicazione personale scritta, datata aprile 2009, Sacco dichiara: « Sono interessato a Lévy-Bruhl (Lucien), e ne sapevo ben poco ».

ontologico delle norme? *Seconda domanda*: È possibile inferire norme da comportamenti? ». Cfr. anche Conte, *Nomotropismo: agire in funzione di regole*, 2000.

Peraltro, in un ambito per il quale vale la definizione che Carbonnier dava dell'antropologia giuridica *qua* disciplina: « Rinasce a suo modo di un diritto naturale, [... il quale dovrà contare...] meno sul diritto comparato e più sull'etnologia »⁽⁹⁴⁾.

Scomodando Villey e Bobbio, è possibile aggiungere che si tratta dell'antropologia filosofica d'un giurista, specificando inoltre che si è forse in presenza d'una prima assoluta in tema, di ricca articolazione strutturale, della quale va evidenziato lo sforzo d'immaginazione complessiva, un'immaginazione felice, immaginazione feconda.

L'*Anthropologie juridique* (1988 [II.D.12]), di Rouland aveva aperto una porta in questa direzione, affrontando nella *Conclusion générale* (trad., p. 453-458) il tema *Anthropologie juridique et métaphysique*.

Non è facile metter a nudo le fonti filosofiche del giurista Sacco, il quale peraltro aspirava in gioventù a farsi storico del medioevo del diritto⁽⁹⁵⁾.

Il legame con la storia è rimasto intatto: « Il diritto muta, instancabilmente. Il giurista [...] ha bisogno degli strumenti conoscitivi adatti, e questi strumenti sono insegnati al giurista dallo storico. Il giurista ha dunque un debito con la storia »⁽⁹⁶⁾.

Ma alcune tracce possono esser seguite, peraltro a proposito d'una ricerca che spesso ricorre essa stessa a ragionamenti congeturali e « pure ipotesi (ardite) »⁽⁹⁷⁾.

Le tracce sono: un Premio Capograssi nel 1988, con successivo conferimento di cittadinanza onoraria del comune di Sulmona⁽⁹⁸⁾, luogo natale dell'autore de *Il problema della scienza del diritto*; un esplicito rinvio al « criterio di validazione vichiano *verum ipsum*

⁽⁹⁴⁾ CARBONNIER, *Écrits*, 2008, p. 1185.

⁽⁹⁵⁾ Come si legge in Sacco, *Biografia*, 1994, p. VIII-IX.

⁽⁹⁶⁾ SACCO, *Antropologia giuridica*, 2007, p. 22.

⁽⁹⁷⁾ Ivi, p. 194, 205, 206, 248.

⁽⁹⁸⁾ SACCO, *Biografia*, 1994, p. XXVIII.

factum » (si sa quanto importante anche per il giusfilosofo sulmonese), nella comparazione giuridica quale « scienza storica che si dedica a ciò che è reale », i « dati effettivi » e non il metodo dogmatico ⁽⁹⁹⁾; in generale, le « prospettive di tipo epistemologico » ⁽¹⁰⁰⁾ e il dialogo col « grande » ⁽¹⁰¹⁾ epistemologo tedesco Joseph Esser; qua e là nelle opere, con parsimonia, i nomi di Hare, Hayek, Leoni, Austin, Searle ⁽¹⁰²⁾.

Fra quelle fonti, certamente, va segnalata la presenza di Lucien Lévy-Bruhl, definito « un genio » da Sacco.

Comunicazione orale pubblica, Trento, 27 marzo 2009. Nell'occasione egli menzionò anche l'antropologo Leo Frobenius, studioso della « commozione » e del *paideuma* quali doni che aprono l'uomo alla « concezione della realtà, [...] ed alla... » facoltà di esser commossi dalla essenza dei fenomeni », cfr. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* [II.D.9], trad. pp. 49-56.

Reciprocamente qualcuno, definendo Sacco un genio, potrebbe altresì evidenziare, anche nel suo caso, un transitare simile fra discipline: diritto poi antropologia. Genialità di metamorfosi nella conoscenza.

Sacco è uno dei rari studiosi contemporanei ad aver serbato memoria dell'autore di opere quali *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* e *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Infatti, in *Antropologia giuridica* egli cita la prima non solo nei *Riferimenti bibliografici*, bensì più volte direttamente ⁽¹⁰³⁾, nonché indirettamente attraverso l'impiego di concetti quali « logica della partecipazione » (o « i partecipi », componenti il gruppo sociale), « soprannaturale », « mentalità » ⁽¹⁰⁴⁾.

⁽⁹⁹⁾ SACCO, *Introduzione al diritto comparato*, 1992, p. 50-53. Detto con i giusrealisti scandinavi, *Law as fact*; detto con CARBONNIER, *Le droit comme phénomène*.

⁽¹⁰⁰⁾ SACCO, *Biografia*, 1994, p. X; *Antropologia giuridica*, p. 197; la prima e la quarta delle cinque *Tesi di Trento*, cfr. *Comparazione giuridica*, « Digesto. Discipl. priv., sez. civ. », III, 1988, p. 48ss.

⁽¹⁰¹⁾ SACCO, *Biografia*, 1994, p. XII.

⁽¹⁰²⁾ SACCO, *Antropologia giuridica*, 2008, p. 185, 246, 202.

⁽¹⁰³⁾ Ivi, pp. 187 nota, 211 nota.

⁽¹⁰⁴⁾ Ivi, p. 124, 140, 198, 207 ss. ecc. Anche Sacco, *Introduzione al diritto comparato*, 1992, p. 128, « La soggezione ai crittotipi costituisce la 'mentalità' del giurista di un determinato paese ».

Ma soprattutto, quella presenza è ben palpabile nel rimando ai sentimenti che l'epistemologo Sacco effettua in tutto il corso dell'opera in analisi, sfera di quella che Capograssi chiamava « vita emozionale », esperienza *tout court*. E come si è visto anche *retro* in più punti, Lévy-Bruhl definiva l'esperienza affettiva in termini di « mystique », vale a dire « esperienza di una rivelazione e, al contempo, complesso psichico nel quale gli elementi affettivi occupano un posto preponderante » (105).

L'*Antropologia giuridica* di Sacco, dunque, fa ampio spazio agli elementi affettivi, quelle che un filosofo secentesco avrebbe chiamato le « passioni » (106). Ciò si può notare fin dall'*Indice del volume*, nel quale compaiono in più punti vocaboli quali « sentimento della propria inferiorità », « gelosia », « desiderio di imitazione », « sentimento della superiorità della propria cultura », « fedeltà », « egoismo », « solidarietà ».

Una citazione a mo' d'esempio:

« Poiché la gelosia culturale non è razionale, e razionalmente non si giustifica, l'interpretazione della storia, prigioniera della propria razionalità, non ama farle il posto che essa merita. La politologia, l'etnopsichiatria non la mettono al centro della loro attenzione. Ma la gelosia nei confronti delle culture più appaganti è una delle chiavi fondamentali della storia dell'essere umano. [...] Beninteso, accanto alla gelosia culturale troviamo altre forme di gelosia, più facilmente ricostruite (e confessate): ad es., la gelosia economica. Non sempre sarà facile distinguere una gelosia dall'altra » (107).

Tale attenzione alla dimensione del sentire, dell'espressione, viene da Sacco mostrata anche laddove egli parla del « diritto muto ».

Innanzitutto ne va definito l'oggetto:

« Chi dice diritto non scritto dice in sostanza regola che, quando si presenterà la fattispecie pertinente, è destinata all'applicazione. In aree che per il momento sono giuridicamente improduttive, domani vedremo manifestarsi una regola (che chiameremo giudiziale), fino ad oggi sconosciuta. Noi abbiamo visto nascere e manifestarsi il danno esistenziale, le ragioni del

(105) EM, pp. 9-10.

(106) E che Capograssi nomina ancora così, cfr. CAPOGRASSI, *Opere*, 1959, vol. I, pp. 50-55; vol. II, p. 250.

(107) SACCO, *Antropologia giuridica*, p. 64.

nascituro, i diritti del nonno. Se quel giorno alle ore 10 un interprete volenteroso parlò per primo di quella tal idea, alle ore 9 essa esisteva già nella mente di quell'interprete. *O esisteva nei suoi sentimenti*. O esistevano i presupposti logici da cui la regola discende. Meditiamo. Molte regole esistono attualmente, mute e inattuate, ma in qualche modo pensate, nel senso che *sono conformate da un sentimento di un potenziale interprete*, o contenute in premesse logiche capaci di condizionarle. Quante regole mute e inattuate si sono aperte le strade e sono diventate attuate e/o esplicite negli ultimi cinque anni? E negli ultimi cinquant'anni? La massa di diritto così strutturato, esplosivo di recente, è immensa. Ogni interpretazione nuova di una norma è veicolata da "mezzi ermeneutici" che sono miniere di regole nate mute e pronte ad operare. E a fronte di queste regole ieri mute e oggi parlate ci è facile pensare a masse ingenti di regole oggi mute e potenzialmente pronte a manifestarsi » (108).

L'autore del *Diritto muto* è peraltro ben consapevole di quanto la « simmetria », la « struttura », la « corrispondenza », l'« architettura » ed anche l'« armonia » rilevino fra le esigenze espressive dell'umano (109).

Un esempio, con ricorrenza simultanea di tre dei cinque lemmi:

« Di quali strumenti dispone [la] natura delle cose, chiamata a fissare gli effetti dell'occupazione, per poter provvedere a regolare i problemi di architettura sociale di sua competenza? *Essa adopera l'unico strumento a sua disposizione, e cioè la simmetria fra la struttura dell'atto e i suoi effetti* » (110).

E ancora, Sacco definisce « ricca di fascino » l'ipotesi che « La natura [sia] stata programmata in sede soprannaturale, [e che] l'essere umano [possa] pertanto conoscerla e ricostruirla applicando la propria capacità di auto-osservazione e il proprio pensiero » (111), sicché ne possano anche discendere, come possibili varianti filosofico-giuridiche in chiave storica e comparativa, « Una visione della giustizia come regola posta da Dio » (112), o l'invocazione della « grazia di Dio » (113).

(108) SACCO, *Il diritto muto*, p. 66-67, le sottolineature sono mie.

(109) Ivi, p. 53, 98, 102, 113, 136.

(110) Ivi, p. 96-97, sottolineatura dell'Autore.

(111) Ivi, p. 109.

(112) Ivi, p. 110.

(113) Ivi, p. 146.

Beninteso, ciò varrà *in primis* per « L'essere umano sensibile ai messaggi che vengono dall'ultraterreno »⁽¹¹⁴⁾. Nondimeno, si tratta d'una sensibilità con la quale comunque tutti devono far di conto, quantomeno in spirito di laicità e dunque in prospettiva politica, se è vero che il regime della conoscenza umana è ipotetico, storico, relazionale, perciò relativo proprio in quanto partecipe delle trasformazioni continue del reale.

« Domandiamoci perché il diritto sia mutevole. La spiegazione si trova nella regola universale *imposta* a tutto ciò che esiste in natura. In natura tutto il reale — sia esso materiale, sia esso culturale — è dominato dalla diversità. La capra è diversa dalla pecora; il melo è diverso dal pesco; l'idrogeno è diverso dall'ossigeno. Questa diversità nasce dalla variazione, dal mutamento incessante. [...] L'evoluzione — biologica e culturale — è imperniata sulla diversità dei percorsi e dei risultati. In altri termini, il cambiamento produce la diversità. Ogni progresso è, ovviamente, una variazione. Se il diritto non si fosse differenziato per far posto ai mille sistemi che conosciamo, esso sarebbe rimasto ciò che era al momento dell'umanizzazione di *homo habilis*, con un personaggio dominante al vertice del gruppo, mariti e padri cui sono soggetti coniugi e figli, con un possesso garantito dall'autotutela, con regole da applicarsi per dividere il prodotto della caccia comune, e obbligazioni restitutorie da applicarsi ad elementari quasi contratti »⁽¹¹⁵⁾.

C'è in Sacco sensibilità al divino, al soprannaturale — una visione *sub specie aeterni* —, ed anche in lui essa è radicata nel sentire, nella dimensione istintiva, *Scientia Intuitiva*:

« Quando dico che in quella comunità il fatto A produce l'effetto giuridico B, io [...] dico semplicemente che i consociati, se avvenisse il fatto A, *sentirebbero* come dovuta la vicenda B. Il grado di consapevolezza di questo *istinto* è indifferente rispetto alla definizione del dato »⁽¹¹⁶⁾.

« Anche [all'età della pietra] esiste la materia prima fondamentale mediante la quale si edifica lo *ius* precompreso: una norma pensata come ovvia, che traduce una realtà sociale corrispondente evidente. [...] È diritto muto. Nasce in una *fede* — laica o arricchita dal soprannaturale — che è *fede nella norma* »⁽¹¹⁷⁾.

⁽¹¹⁴⁾ Ivi, p. 109.

⁽¹¹⁵⁾ Ivi, p. 111.

⁽¹¹⁶⁾ Ivi, p. 68, sono mie le sottolineature.

⁽¹¹⁷⁾ Ivi, p. 124, sono mie le sottolineature.

Si può affermare che, in Sacco, tutto il complesso spettro d'indagine che include, sullo sfondo della dimensione macrostorica, sia la sensibilità mostrata verso le scienze che si occupano della sfera genetica e biologica e linguistica dell'umano; sia quella mostrata verso le scienze che osservano il mondo animale (in particolare, le regole di giustizia e moralità anche lì presenti); ebbene, tutto ciò altro non sia che il *pendant* empirico — peraltro, d'un'empiria in quei campi ancor'oggi ai suoi passi iniziali, sul cammino d'assolvere al compito infinito di « ricostruire il reale »⁽¹¹⁸⁾ — d'una prospettiva filosofica spinoziana, per la quale « L'esistenza viene concepita come eterna verità, quale essenza della cosa, e perciò impossibile da spiegare con la durata o con il tempo, anche se la durata è concepita mancare di principio e fine »⁽¹¹⁹⁾.

In effetti, un tal riferimento all'Aeterna Veritas — esperibile con *Docta ignorantia*, con *Scientia intuitiva* — riecheggia, eccome, quando si legge in Sacco:

« Dove il discorso si fa storico, si suole cominciare dal periodo più antico (prima gli egiziani, poi gli elleni, poi i romani, poi il medio evo). Ma se il discorso è macrostorico, diventa lecito cominciare dalla realtà contemporanea o più recente, perché è quella cui lo studioso è più familiare »⁽¹²⁰⁾.

Si tratta dunque della realtà, della *Res*, della quale lo studioso è parte, è partecipe, con la quale cioè è in contatto in una relazione complessa, « in sostanza » strutturata non solo dal tempo, né solo dal calcolo, bensì anche dal sentire, dall'esperire, dall'intuire quali semplici — « idioti » — strumenti d'un sapere che si sa ipotetico, non assoluto, non sciolto appunto dall'esperienza e dal sentire.

Ed ecco Sacco moltiplicare i riferimenti al suo presente, cioè alla sua esperienza: « L'esperienza ci guida e ci dice... »; « se consulto la mia esperienza... »; « l'esperienza insegna che... »; « questa conclusione corrisponde alla nostra esperienza... »⁽¹²¹⁾.

⁽¹¹⁸⁾ Ivi, p. 141.

⁽¹¹⁹⁾ E I, def. 8, spiegazione.

⁽¹²⁰⁾ SACCO, *Il diritto muto*, p. 121.

⁽¹²¹⁾ Ivi, p. 8, 122, 91, 149.

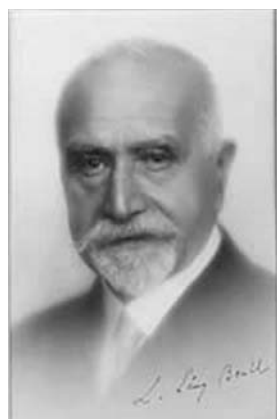
Ma soprattutto:

« Ora dobbiamo volgere lo sguardo verso un diritto che non abbiamo visto con i nostri occhi, il diritto dell'essere umano muto. La lontananza di questa realtà dalla nostra esperienza può far pensare che la ricostruzione del fenomeno sia proibitivamente difficile. E certamente noi, quando parliamo di *homo habilis*, e di *homo ergaster*, e di *homo erectus*, possiamo fare solo ipotesi » ⁽¹²²⁾,

e dunque esprimerci in forma relativa, vale a dire relazionale, tramite una proposizione linguistica che si sostiene soltanto in rapporto ai dati osservativi cui si riferisce, dunque alla realtà di cui si ha intuitivamente, singolarmente, esperienza.

⁽¹²²⁾ Ivi, p. 125.

PARTE SECONDA
DOCUMENTI



TESTI DI LÉVY-BRUHL

Plotin
appunti di lezioni, 1876-1879
p. 349

Lettera a Salomon Reinach
5 giugno [1880-1881?]
p. 375

Cosa credeva Seneca di Dio
1884
p. 381

Questioni sociologiche
1895
p. 431

Prefazione al libro su Jacobi
1894
p. 447

La questione religiosa
1907
p. 477

L'orientamento del pensiero filosofico di David Hume
1909
p. 483

Lo scuotimento del mondo giallo

1920

p. 513

L'ideale repubblicano

1924

p. 537

Prefazione ad un volume di Charles Blondel

1926

p. 557

Lo spirito europeo

1936

p. 561

Si veda *retro*, p. 56, 58-62, per la presentazione dei testi qui elencati.
Tutte le traduzioni sono di Francesco Saverio Nisio.

PLOTIN

appunti di lezioni, 1876-1879

manoscritti inediti depositati presso
IMEC - Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine
Fonds Lucien Lévy-Bruhl
LVB 1.10 / 1.11 / 2.11

titolo generale redazionale

trascrizioni di Francesco Saverio Nisio

Nel complesso, i cinque manoscritti — elencati in un indice redazionale organizzato secondo un possibile ordine espositivo, il quale colloca in fine un piano di lavoro che sarebbe potuto forse servire da scaletta per una dissertazione scritta — contengono appunti delle lezioni seguite da Lévy-Bruhl presso l'ENS negli anni 1876-1879, con tutta probabilità stabiliti in collaborazione con colleghi di corso (Chabot, Dumesnil, Graffard, Antoine, Le Singe), dei quali qualcuno viene qua e là menzionato nelle pagine, e della cui comune attività esiste attestazione anche nei *Cahiers* presenti on-line in archive.org (si veda *infra*, p. 694).

Plotin è il titolo d'archivio dell'intera *chemise* depositata presso l'IMEC, contenente i cinque blocchi di fogli manoscritti, recanti ognuno un titolo proprio.

Anche per motivi di spazio, qui di seguito se ne trascrivono solo tre, senza traduzione, al fine non solo di segnalarne l'esistenza ma anche di offrirne il nudo testo a studiosi eventualmente interessati in generale al tema, in attesa di un più approfondito lavoro sul piano esegetico ed interpretativo.

Tutte le note sono redazionali.

LEGENDA

[a]

I termini presenti nel manoscritto originale in alfabeto greco sono stati qui traslitterati. Nel caso in cui non sia stato possibile decifrare con sicurezza le parole greche di, o in, una citazione, ciò viene segnalato con un punto d'interrogazione.

[b]

Le citazioni in greco del testo di Plotino sono state verificate in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Milano, Rusconi, 1992, 1999⁵.

[c]

abbreviazioni usate da Lévy-Bruhl nei testi manoscritti:

als = alors

Arstt = Aristote

ccpt = conception

cf = cfr.
chang^t = changement
comm^t = comment
continuel^t = continuellement
dedoubl^t = dédoublement
develop^t = développement
ds = dans
entend^t = entendement
hum = humain
immedia^t = immédiatement
mde = monde
mvt = mouvement
obj^t = objet
p = pour
p^{er} = premier
pquoi = pourquoi
prop^t = proprement
pur^t = purement
qqe = quelque
rayonn^{ts} = rayonnements
reel^t = réellement
sem, sémin = séminale
stion = sensation
ssble = sensible
ts, tt, tte, ttes = tous, tout, toute, toutes

[1]
PLOTIN

L'Âme Universelle

(qui non edito)

pagine numerate da 5 a 44, più due retro; studio esegetico molto dettagliato, con costanti riferimenti al testo greco di Plotino riportato per amplissimi escerti; sono a volte presenti schemi ed elenchi.

[2]
L'ÂME UNIVERSELLE ET LE NOUS

L'Âme Universelle et les Âmes

L'Âme Universelle et le Monde

(qui non edito)

Pagine numerate da 1 a 16, più un frontespizio e due retro: studio esegetico dettagliato, con costanti riferimenti al testo greco di Plotino.

[3]
PLAN DE TRAVAIL

[1]

PLOTIN

Numerazione delle pagine da 1 a 14, ma la numerazione arriva fino a 15 a causa di un salto fra la pagina 5 e la 7, possibile svista d'autore.

Fa funzione di frontespizio una busta da lettera distesa per lungo, con timbro postale illeggibile e doppiamente intestata: da un lato, a stampa, « Ministère de l'Instruction Publique et des Cultes »; sul retro, a timbro, « Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts ». Il destinatario: « À Monsieur le Directeur de l'École Normale Supérieure, à Paris ». Sulla busta è stato aggiunto, in seguito e a matita con differente calligrafia da quella di Lévy-Bruhl: « Notes de Lévy » e, a stampatello, « Plotin ». Sul retro della busta si legge, con estrema difficoltà, un indirizzo: Liebigstrasse 58, Leipzig. Si tratta della via, nella città tedesca di Leipzig, che ospita tuttora alcuni istituti della Universität Leipzig: va dunque ricordato che Lévy-Bruhl soggiornò per ricerca in Germania nell'estate del 1888, circa un decennio dopo rispetto all'incerta ipotesi di datazione dei manoscritti qui indicata. L'indirizzo è preceduto da un titolo ed un nome abbreviati, più un cognome (Ber. Fr. Lushi?): tutti faticosamente decifrabili, essi potrebbero far funzione di mittente.

[p.1]

3 régions ou 3 sphères superposées:

1° Le monde ssble des corps

2° L'âme humaine — l'ordre rationnel

3° Ordre transcendant — ordre divin.

Ds l'homme même: 3 sphères analogues

1° hom. [*aestetikos* ?]

— *logikos*

noetos

Donc 3 vies sstion

raison entendt.

intelligence pure

Enfin ds le mde divin — encore triade

1 Âme universelle. Vie

2 Intelligence 1^{er} avec l'être

3 Un le Bien le 1^{er} l'Absolu

o epekeina tou ontos

C'est ds ce que est avant, ou supérieur que Plotin cherche la raison ou le princ. de la forme de la nature propre des choses: et la chose qui reçoit la forme d'un principe supérieur est elle-même principe informant, par rapport à ce qui est au dessous. De là *proodos* et *anodos*

[p.2]

Double mvt entre 2 termes extrêmes: la matière informe indéterminée. Le Bien au dessus de la forme, au dessus de tt.

V, 1, 10 *Osper de en te fusei*

.....

cf. VI, 7, 29 Enfin Plotin entend que cette communication ne diminue pas celui qui donne: ce que participe ne reçoit pas tellement qu'il y ait confusion.

I

Les choses ssbles les corps.

Sont un corps naturel, vivant. Il y a là engagé ds la nature (*enulos*) une force qui contient et développe avec ordre tt les modes de l'existence de ce corps. Cette force une, qui est la raison d'être et la cause du multiple, cause formelle et cause efficiente essence et puissance, qui donne une forme à la matière, des caractères propres et constitutif, qui contient comme en germe et le developpt futur. C'est la nature propre de chaque être: c'est le principe qui explique l'harmonie l'unité vitale. [A.] [(1)] Ds l'être

[p. 3]

inorganique on l'appelle *exis* — ds la plante *fusis* ds l'animal *logos spermatikos* ou *gennerikous*. Cf. Seneq. *Quaest Nat.* III, 29 *Ab initio eius usque ad exitum quidquid facere quidquid pati debeat inclusum est, ut in semine omnis futuri ratio hominis inclusa est. De Providentia* V non, ut putamus, incidunt cuncta sed veniunt. Cf. Leibniz *Monad.* 11, 12, 13.

Plotin II, 9.16. Le corps est un *eidolon* la raison seminale lui donne sa forme.

II, 3.17. C'est une raison qui produit. *O logos* [jusqu'à] *genne-tiken psuke*

B [(2)]. L'âme humaine est d'une autre nature V, 1, 10 *Esti* [jusqu'à] *alles*. Il y a en elle la puissance nutritive ou generatrice — une seconde qui lui est propre *dianoia*. Cette raison qui se développe ds le temps c'est le

[p. 4]

principe supérieure qui dirige l'animal. C'est cela qui est [*nr ?*] *emeis* I, I, 7 / I, I, 9. Elle se sert des sst. ou des images et rend possible liberté. Ds la ϕ . moderne analogie avec entendement de Kant et les 3 vies de Maine de Birain — la seconde — prop^t humaine, rassemble a celle de Plotin. Cette raison a conscience de soi V, 3, 4. I, 19

Nécessité des sst. et des images p. penser. Travail effort mvt. de les opérations intellectuelles — conscience nette de soi-même. Ds la

(1) Si veda la nota seguente [Nota di FSN].

(2) Il punto B non ha un antecedente A nel manoscritto, è stato dunque inserito un possibile punto A nell'ultimo rigo di p. 2 [Nota di FSN].

pratique délibérations et vertus. But que l'on atteint par les moyens comme la vérité par les démonstrations. (Déjà ds. Arstt). *Logismos dianoia* — *o antropos logikos*.

Aux raisons sémin et à la raison hum. il faut un principe; Plotin entre ds l'ordre de choses divines: il trouve la 1^{er} hypostase âme. Source d'une part des raisons animales de l'autre des âmes humaines. Ainsi elle forme *o tes zoes kosmos*.

Les raisons sem. sont comme des âmes inférieures qui expliquent la vie. L'Âme

[p. 5]

univers. est le principe unique qui explique ttes ces formes plastiques *plattousi [tes?] morfousi*.

Au dessus des raison sem. il y a les idées.

Au dessus de la raison discours. il y a l'intelligence.

Au dessus de l'Âme universel. ou raison totale de l'univers II, 3, 13 *logos tou pantos olon*. L'intelligence première.

1° Que sont les idées

Des formes pures de purs intelligibles *paradeigmata, arkerupa*. Essences véritables premières puissances — ne répondent pas à qq objet extérieur dont elles seraient l'empreinte V, 9, 6 *kala agalmata* V, 8, 9. Mais *agalмата theou gegrammena* [jusqu'à] *ousia, sophia*. C'est ds les idées que les raisons sem. ont leur princ. il y a des idées de tt, sauf des accidents, de choses viles ou de la matière. VI, 7, 16

[p. 6] [la page est manquante, à l'apparence]

[p. 7]

Elastou [jusqu'à] *tupos* — V, 7, 1. Il ne suffit pas de l'homme en soi p être le modèle des homs qui diffèrent entre eux. *eidikais diaforous kuriais* Il faut que les différences individuelles proviennent des différences des raisons sem. *Aei ten diaforou* [un mot illisible] *ea diaforon logos* C'est la gde différence entre Plotin et Platon. — VI, 7, 7. Les sstions ici bas sont des pensées obscures et les pensées là haut sont des sstions claires.

V, 9, 10-11. VI, 7, 9-12. Une terre intelligible, mer, air, univers intelligible, ou tt le ssble subsiste en idée: plus beau, avec le même détail. Vivant universel, qui embrasse d'autres animaux enveloppant

d'autres animaux, jusqu'à la forme individuelle. VI, 7, 14 *eidōs atomon* II, 6, 1 notions composant la science.

Quel rapport de ces idées avec les raisons séminales ? Celles-ci leur doivent tt ce qu'elles sont et tt ce qu'elles peuvent faire: ce sont comme des rayonn^{ts} des idées, vraies essences et puissances.

Ds le mde intellig tt est pensée III, 8, 7

[p. 8]

tt né est qqe pensée *pasa zoe noesis tes alla alle alles amu drosera, os pera tes zoe*

2° Comment l'âme humaine est elle en communication avec les idées: y trouve l'explication de la vie humaine — et pressentiment d'une vie supérieure.

V, 3, 2-9. Vie humaine caract. propre raison discursive: mais raisonne en se servant des images comme de moyens p. se représenter les choses intellig. D'un autre coté, elle est en commerce avec le principe supérieur, l'intelligence, qui lui donne des règles: il n'est pas ns, il est en ns. Ces règles sont gravées en ns: ns sommes remplis par l'intelligence: ns les tirons donc de ns d'une certaine manière (cf. Leibniz). I, 2, 4 La sstion est notre messenger, l'intelligence est notre roi, et quand ns pensons conform^t à elle *basileuomen*.

Les idées IV, 3, 9 — sont des intelligences distinctes les unes des autres sans être séparés. Elles conservent leur individualité ds le

[p. 9]

principe unique *menei enairou en eteroteti*. Obscur. Que sont ces idées intelligences ? *oi noes*. En un autre sens pensées d'une seule et unique intelligence première. Ainsi en tt cas.

Rais sém. âmes âme univers

Idées intelligences intellig universel

V, 9, 1-2. Tandis que la sst ne possède pas son objet mais en reçoit qq chose et qu'il reste en dehors d'elle ce qu'elle se trouve réduite à l'opinion (*doxa dagesti*) l'intellig. 1^{er} en contemplant les etres a la possession intime de son objet, ne faut qu'un avec lui, sans etre jamais menacé d'oublier ou de chercher autour d'elle.

V, 9, 9 *ei de par'autou tes exautou noei, autos estin a noei delou ou nous os autos noei ta onta tes ufisesin*.

V, 9, 2. C'est le lieu des idées de la verité: on a besoin ni de foi

ni de démonstration p. croire aux réalités intellig. Elle est elle-même ces réalités. Elle sait que p. connaître sa propre nature, elle ne doit

[p. 10]

se confier à aucun autre témoignage qu'au sien propre. V, 9, 3
mia koinon fusis aute e mia, nous, ta onta panta e aleteia, tes teos aute e fusis

Ce n'est pourtant pas le Dieu Suprême — c'est *deuteros teos* — trône magnifique que le Dieu 1^{er} s'est donné c'est l'aurore qui annonce son approche la divine Sagesse qui contient l'archétype universel V, 8, 9 V, 9. 1-2 VI, 7, 1.

Ainsi les idées sont à la fois essences puissantes, modèles, formes créatrices ne font qu'un avec l'intelligence: *noesis ou siodes*: ce qui pense, ce qui est pensé ne faut qu'un VI, 9.

L'âme humaine est en communication avec Dieu quand éclairée par idée. V, 1, 10-11 *Efaptometa, sunesmen, anertemeda enidrumeta*

I, 1, 9. L'intellig aussi est notre, en ce sens que l'âme est intelligente. L'intelligence est à la fois une partie de ns mêmes et au dessus de ns. de même I, 1, 8

[p. 11]

I, 2, 3. La pensée de D n'est pas identique à la notre: la parole de l'âme n'est que l'image d'un principe supérieure et paraît divine par rapport à lui.

I, 8, 2. L'intelligence humaine ayant besoin d'exps. mais l'intelligence première est ttes choses en restant elle-même.

L'intelligence donnera le moyen de s'élever plus haut, au bien.

La matière première est l'indéterminé: ce qui n'est rien, ce qui peut tt devenir II, 9, 4-9. Elle sera: ce n'est pas le corps, ni même la quantité pure.

Le bien

1° Comment on s'unit au bien V, 9, 17

2° Différence entre émotion du beau et du bien V, 9, 12.

Le bien illumine ttes choses et donne à tt la grâce et l'aimabilité.

VI, 7, 22

L'amour du bien, ivresse de l'amour allant plus loin que la Sagesse *epare*

[p. 12]

VI, 7, 34-38

Ce n'est pas une connaissance scientifique une présence *parousia* VI, 9, 4.

Enfin *extasis*. VI, 9, 11. Très rare de Plotin. On n'entre pas de plain-pied de la nature divine. Profondeurs insondables, mystères. Ce n'est pas une existence mais + et mieux. Nous n'en pouvons parler que par analogie.

[p. 13]

Plan I

1° mde ssb. Les corps. La matière: ce qu'est la matière de Plotin: effort pour l'atteindre. Les corps vivants: l'organisation, la *forme* la vie. Les raisons séminales forces plastiques. Idée directrice de Cl. Bernard. Ensemble des âmes vivantes faisant pressentir l'âme universelle.

Les mêmes âmes part — avec *dianoia-logismo* ensemble.

2° avenues menant au divin: mde des corps — mde des esprits.

2° Âme universelle. Providence. Nature. Elle-même — Origine.

Rapports avec l'Intelligence et le Bien.

Plan II

1° Âme universelle. [*un mot illisible*] raisons séminales en l'âme: supposant idées et les intelligences 2 théories à faire très nettement.

2° La les unes et les autres supposent intelligence première

3° Intellig. première de les rapports avec mde ssb. et âme.

Multiple et âme.

Relation avec un, origine.

[p. 14]

Plan III

1° Âme et Intelligence

2° Au delà autre chose: l'un et le Bien

Ce qui est après lui venant de lui le faut connaître mais lui passe tt: aussi peut on dire plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est, et cependant d'une certaine mesure dire ce qu'il est.

—
Idées importantes.

Immortalité.

Communication, fécondité du supérieur.

Effort p. rattacher fini à infini sans les confondre.

Tendance panthéistique. Consubstantialité. Cf. Bossuet 2^e semaine 9^e semaine commenc^t Elevation sur les mystères

P. la méthode v. V, 2, 1

Insister sur le caract. de la théologie de Plotin negation — mais negation feconde: D est au dessus m. analogie p. montrer ce que D est. Tt cela repris au Moyen Age. St Thomas venu par St. Augustin. Livre des Noms Divins (de Denys

[p. 15]

L'Aréopagite — p.être)

[2]

L'ÂME UNIVERSELLE ET LE NOUS

Pagine numerate da 1 a 14 più due retro
Frontespizio e titolo in bella calligrafia

[p.1] Chabot (1)

Dieu est au delà de l'être.

Seconde essence subst. l'être, seconde hypostase identique à raison ou pensée (raison stoïcien.) *noesis noeseos* Arstt idée Platon.

1° Genèse du *nous*

2° Nature *en pollà* (une synthèse être pensée multiple — contenant idée)

3° Rapport du *nous* avec le mode ssb.

4° Points délicats. Principes directeurs

Nous infer. à l'un: voilà pquoi il est multiple.

V, 3, 19 *Keiron ara touto esti endeesteron ti ouk endeesteron tou enos* Cependant tend vers l'un: on peut l'appeler *en polla*.

Plot. l'appelle souvent Intelligence: le prem. pr. sera donc intelligible. Ds les rapports avec le *nous* il sera intellig. V, 6, 2. En lui-même ni intelligence ni intelligible. Donc seul^t en tant que l'intellig. se tourne vers l'un que l'un est intelligible.

Le *nous* est déterminé par le retour à l'un V, 4, 2 qui sent son émanation *noesis de tou noeson oroba tes pros touto antestrefeisa... aoristos men autè oster opsu, orfozesun de upo tou noetou*

[p.2]

Comparé à la vue, l'un étant la lumière.

2° Le *Nous* se détermine lui-même V, 1, 7 *orpsei auton* et non *autou* comme dit Zeller.

Auparav. c'est *opsis oupo orosa* qui désire l'un d'une façon indéterminée. V, 3, 11 ayant de l'un une sorte d'image *fantasma ti*. Quand il s'est déterminé, c'est *idouosa opsys*. de même V, 2, 6

(1) Si tratta di uno dei colleghi di corso di Lévy-Bruhl all'ENS, collaboratore all'estensione degli appunti contenuti in queste pagine e da Lévy-Bruhl conservati: Charles Chabot (1857-1923), in seguito docteur ès-lettres e agrégé de philosophie al Lycée de Lyon e titolare della cattedra di Scienza dell'educazione, nonché fondatore della Société lyonnaise de philosophie. Autore di una tesi di dottorato su *Nature et mortalité*, Paris, Alcan, 1896 (presente in gallica.bnf.fr) [Nota di FSN].

regardant en lui-même il devient *nous*. De même *sunaistesis tes dunameios*.

Si le *n.* se détermine V, 1, 7 lui-même c'est grâce à la puissance qu'il reçoit de l'un: donc les 2 choses s'allient, l'un détermine le *n.* que se détermine lui-même cependant Centre et rayon: rayon s'arrêtant au point immédiat^t voisin du centre. *Stasis pros eleino*: repos, arrêt vers le centre: da la l'être: da la vue de lui-même l'intelligence.

V, 2, 19 *to on epoiesen, e de pros auto, ton noun*

En tt cas dedoubl^t, multiplicité: un et dyade.

II

Nature:

Catégories — identité, differ. — mvt — stabilité — être.

[p. 3]

Donc être et pensée. A. Catégorie de l'identité. En un sens ils sont un. V, 1, 4. L'être fait penser l'intellig. et l'intellig. constitue l'être. La distinction entre être et pensée est une distinction logique et non une séparation réelle: *diaroumena noesei*. III, 9, 1. *Noeton nous en esuxia kai enoneu*. Le *nous* un acte qui voit le *noeton*. Identité du *noos* et du *noeton*. Sujet pens^t acte de pensée et obj^t pensé.

1° *nous* et *noeton* (ou *on*) sont une seule chose. A: *Nous* indivisible. B: sans cela connaissance serait impossible: c'est une vue, intuition, comment sans l'identité: il ne connaîtrait que ou l'objet ou le sujet. Voit-il les *eupous* empreints des choses. (Non ?) cas on ne connaîtrait pas la vérité: donc *enara outo o noos kai to noeton* V, 3, 9. Cf. V, 4, 2. Les intelligibles ne préexistent pas à l'intelligence: ils sont en elle.

2°: *nous* = *noesis* démonstration rigoureuse *noesis=noeson, energeia gar eis to noeson*. Cette idée d'acte est l'intermédiaire: *noesis noeson* sont ts deux *ousia e prote*. Donc *nous=noesis*. Le *nous*

[p. 4]

étant continuell^t en acte, et la *noesis* l'acte du *nous*. Il y a identité. *Ev ara panta estin, nous noesis, noeson*. Même idée que celle d'Arstt.

B. Catégorie de la différence

D'autre part différence entre pensée et être *ererotes* — VI, 2, 8. ce qui est vu l'être, n'est pas la vue: d'autre part si on les confond ils

disparaissent les uns ds les autres: on n'a plus l'intellig. VI, 7, 42. Plotin ne ramène pas l'obj. au sujet: il ramène au contraire le sujet à l'obj. fidèle à la pensée antique. VI, 6, 6: *ou ton logon tou teorounto to pragma, auto to pragma alla...*

Les catégories (identité differ etc.) sont les genres premiers et ds. pr. *gene, arkas*. principes — parce que d'eux naissent beaucoup de réalités. Plot. les distingue parce que l'intelligence les pense séparément.

C. Catégorie de l'être

Plot. fait une catégorie de l'être.

Voici p. être sa théorie. 2 sens: genre première ou principe. 2° hypostase.

1° C'est un genre que contient certaines espèces et non d'autres (originalité) comme

[p. 5]

idée du blanc etc. VI, 2, 2. — VI, 2, 8. De les autres genres ident. differ. etc. on peut affirmer qu'ils sont: mais l'être n'est pas un genre que les comprend: car l'être comme essence ne peut être considéré comme qq être.

En somme Plot. semble avoir donné un contenu à l'idée d'être: les attributs de tt ce qui est réell^t. Assez délicat.

D. 4e categ.

Le mvt aussi est un genre supérieur n'est pas ds l'être comme ds un sujet, mais peut être sur la même ligne *ouk os en upokeimeno*. D'autre part ils sont (unis ?) *ai duo fusei mia kai gar energeia to on*. [Ici ?] l'idée d'acte intervient p. unir les choses.

E. 5e categ.

La stabilité *stasis* s'oppose Le mvt appart. a l'intellig. qui pense, et la *stasis* à l'intelligence qui pense la même chose Elle convient encore plus que le mvt à la pensée *prokeirotera*. S'oppose à mutabilité. La pensée se meut en elle-même mais n'est pas soumise au chang^t. *skolen agousa apo ton allon energeion*. Avec l'être, princ. de distinction, non de séparation.

[p. 6]

Résumé. En tant que le princ. est pensée il est vue acte et mvt: en tant qu'il existe lui-même, il est *stasis* et immutabilité.

Ces 5 genres ou catégories sont seules reconnues par Plotin. Critique celles d'Arstt et des Stoïciens V. L'unité ne peut être un genre premier. *Metaph.* VI, 2 a identifié être et un: mais l'un est indivisible ne peut être un genre. VI, 2, 10. Il faudrait qu'il admet des différences spécifiques, ce qui est impossible.

Les rapports de l'être et de l'unité sont vagues. L'être n'est pas l'un ds Plotin, il n'est même pas en proportion de l'un: les choses sont unes en raison du degré qui les rapproche de l'un ou du bien. L'unité n'est pas une catégorie: point de vue p. établir la hiérarchie des êtres.

Quantité non plus n'est pas un genre premier.

Etendue: VI, 2, 13-14 de même en qualité aussi postérieure à *ousia*. Elle survient à l'être du dehors. Les genres p^{er} coexistent à l'être, ne sont donc pas des qualités.

Relation temps lien situation etc.

[p. 7]

Sont repoussées par Plot. les catégories succession et action rentrent ds mvt.

Bien n'est pas catégorie. Beau sort rayons — de l'idée. postérieur — elan même, ou action sur ces — mvt. Science mvt — vertu actes, mvt. etc.

Malgré les déterminations, l'Intellig. est une: unité qui contient multiplicité. Comm^t espèces dérivent-elles des genres premiers. Ni absorber genre ds. espèces — ni perdre les existences séparées des espèces. Le genre doit être en lui-même, en étant ds les espèces.

VI, 2, 19 et 20.

Comparaison avec Sc(ience). La Sc. contient tts les parties en acte, et chacune en puissance: chaque partie se contient en acte, et ttes les autres en puissance. S. est une proposition géométrique — On voit le sophisme: elle implique les propos. précédentes comme ses conditions: et elle est impliquée par les suivantes, comme leur condition. Elle contient les unes et les autres, en 2 sens différents. Extension et compréhension. Il en est de

[p. 8]

même de l'Intellig. et des genres qui en dérivent. — L'être le + compréhensif contiendra le tt en acte, puisqu'il est acte, et les parties en puissance: mais les parties alors ne contiennent plus le tt.

Plotin fait appel IV, 9, 5 à la faiblesse de notre intelligence. (*Ekei?*) *de fanera panta tes erastou*.

On peut cependant comprendre à l'aide de la monade de Leibniz qui est en germe ds Plotin V, 8, 4. *exastou pan*. Chacun des genres part. est un raccourci du tt. Leibniz parle des êtres et Plot. parle des genres et des idées: mais p lui ce sont des essences: des êtres (Dieux anges) — donc point de ressemblances avec la monade. Permet de concilier immanence et transcendance.

Comm^t intellig produit-elle genres part.

1° Nombre en contemplant essences qu'elle contient

2° Qualité éclat de son essence et principe

3° Grandeur Continuité de l'acte

4° Qualité Ce que est commun au nombre en gdeur.

5° Figure Combinaison de qualité et quantité

[sur le dos de la p. 8]

X. Cf. Monadologie de Leibniz

Cf. l'étendue intelligible de P. Malebranche

V. (Douillet?) III pp. 379 395 396

Cf. St. Augustin *De Diversis quaestionibus* 46. Les idées sont principales formae ou rationes rerum, quae ipsa formatae non sunt.

Naturae omnes, quoniam sunt

... et quandam secum pacem

Suam habent, profecto bonae sunt.

De Civ. Dei

[p. 9]

6° Egalité — de *tautotes*

7° Inégalité d'*eterotes*

VI.

En somme ces genres paraissent être autre chose que les idées. Les idées ont un fonds commun, la matière intelligible: fonds commun ds multiple. Plot V, 4, 1-3 démontre qu'il peut y avoir une matière intelligible — C'est introduire l'indéfini — Seul Platon l'a fait. Cette matière est éternelle et immuable: contient tt en elle-même, n'est pas *amorphos*. En somme semble l'identifier avec *ousia*: il faut bien qq. chose de commun V, 4, 4 à la multiplicité des choses intelligibles. C'est aussi *ta noeta*. *E ulé*, V, 4, 9.

Entre l'être un et l'être multiple intervient le nombre: souvenir

de Pythag et de Platon p le un le nombre est âpres les objets: p les objets il leur est antérieur. Rien n'échappe au nombre: il précède tt. Si le 2° principe est multiple c'est que le nombre l'a partagé VI, 6, 9. A ce point de vue *nous noesis nouton*. Le *nous* est *arimos en eauto annoumenos*. L'être

[sur le dos de la p. 9]

page de citations extraites de *De Lib Arbitrio*
 tt a des formes parce que tt a des nombres
 l'idée de mesure et de proportion

[p. 10]

est le nombre enveloppé. Les êtres part. sont le nombre développé. Le *nous* est *arimos peri ekon*.

Le nombre qui dérive de la dyade ou de l'un constitue tt idée: car l'intelligence le détermine par les formes qu'elle prend. V, 8, 4. cf. Platon: *Timée* 39. Les idées sont conçues ttes à la fois par l'intelligence et pourtant distinctes. La réunion de ces idées constitue le mde intelligible: les essences sont les actes de l'intelligence qui parcourt le champ de la vérité sans sortir d'elle-même. Cf. *Phèdre* 248. Ce n'est pas séparation, il est une division: il n'y a pas pensée discursive: c'est une intuition actuelle. Ce *nous* ne raisonne pas I, 8, 2 voit tt en même temps et en lui-même *ek ei panta kai esti panta*. De même p. Arstt: *noesis* intuition parfaite — entendmt intuitif de Kant.

Le *nous* échappe au temps VI, 2, 8. *Ouk energousan eis to mallon, all' eis to ede*. Le mde intelligible a une puissance V, 8, 9 une étendue infinie: *ta meru autou eis apeiron gegonenai*. Lumière

[p. 11]

qui éblouit. V, 8, 8 il est beau.

kalon olos... kai panta (tou?) olon. Beauté identifiée a forme: la beauté du mde intelligible V, 8, 10 est la forme qu'il a reçu du bien. Le mde intelligible VI, 6, 18 est la vie même. *Autos o on*. C'est un Dieu qu'il invoque et contient en lui-même ts les autres Dieux.

Rapports avec le mde ssb.

Le *nous* produit tt. *Panta genna*. Transmission de puissance, non d'essence.

Le *nous* est le *demiourgos* [deux mots illisibles] ds *Lois* X, 897

V, 3, 7 il ne sort pas de soi-même pour cela: il regarde en lui-même et reste en lui-même: la production est identifiée avec

intuition: c'est parce qu'il pense qu'il engendre: *ou praxtexos nous. De Caelo* pur^t *teoretikos* (cf. Aristt *De Caelo*).

Les idées sont V, 9, 5 puissances (raison. VI, 7, 2 *to dioe esti to tode ou e ousia*). Modèles aussi V, 3, 10 V, 9, 3 et formes des choses ssbles.

[p. 12]

Ttes les choses du mde ssb ont leur modèle. les indiv. V, 9, 12 VI, 7, 14 (ce qui est part. à Plotin) ont leur idée. Plot insiste sur les différences qui séparent les individus sans doute depuis Arstt. — Idée de ts les êtres — excepte V, 9, 14 des accidents et des choses viles.

Ce mde intelligible qui contient modèle et principe est tte lumière tte beauté il attire comme objet d'amour VI, 7, 18 tt suspendu à lui; lui est antérieur, par rapport à nous, au bien.

Difficultés

1° Catégories pas très importantes p la doctrine, dit Zeller: pas même valeur p. Plotin que p. Arstt et stoïciens.

2° Tantôt nombre produit idées tantôt produit intelligence. En effet textes contradictoires: théorie de Pythagore et de Platon difficile à concilier avec les travaux d'Arstt.

3° La matière intelligible est elle une puissance ou une essence? *Ulé*. Tt multiple doit avoir une matière. Mais c'est un simple nom: c'est un point de vue nécessaire au multiple.

4° La ccpt de l'être n'est pas très consistante qq fois *ousia* anter. à intelligence — qq fois contemporain et ne faisant qu'un avec l'intellig. l'être est alors intellig. l'intellig. alors pensant l'être: qq fois postérieur. Comme *noeson*: le *nous* déterminant le *noeson*.

Cause: le ccpt du temps qui Plot. ne réussit pas assez à écarter. Si on écarte le temps: l'être et l'intelligence ds un éternel présent coexistent en se supposant.

De plus, ne pas oublier le caractère éclectique de la doctrine et les travaux des prédécesseurs.

Ainsi p. catégories. — Ainsi p. universalité attribué à idée suprême au bien, qui enveloppe les autres p. de vue logiques, extension. D'autre part individualité fortement marquée par Arstt; insiste Plotin sur personnalité: ce princ. se retrouve ds la catégorie

de Plotin qu'il appelle la différence. le même mot est stabilité. mot pythagoricien recueilli par Platon — et stabilité venant de Arstt.

La multiplicité des idées se trouvant ds Platon: nombre infini. La P. d'Arstt était une unité immuable. Plot. a essayé de concilier les 2 p de vue. Il est un, mais tt est multiple en même temps. *En panta*. C'est ce que l'a mené de près de la monade de Leibniz. Et la façon la meilleure de concilier sans être un pur éclectique. Au point de vue de la production du multiple pour l'un. Plotin la trouvait ds Platon et surtt ds Arstt: d'autre part la raison, le dieu stoïcien c'est l'immanence. Plotin par sa théorie de l'émanation ou des rayonn^t les a conciliés.

Ajouter idée religieuse de l'époque, les idées hébraïques on verra ds la 2^e hypostase non plus la *noesos noeseios* c'est un Dieu objet d'amour, tte justice, tte bonté, cause efficiente et cause finale.

[3]

PLAN DE TRAVAIL

- I — L'Âme universelle en elle-même et dans son rapport avec le Nous
- II — L'Âme universelle comme Âme du monde et comme nature
- III — L'Âme universelle comme ensemble de toutes les Âmes
- IV — Conclusion Générale

Foglio gran formato, riempito su tre facciate

[première page]

I L'Âme Universelle en elle-même et dans son rapport avec le *Nous*

A I Origine de l'Âme. Procession. Âme image du *Nous*.

II Pas de changt. ds le modèle

III Ce n'est pas un fait de volonté.

B Elle est encore du monde intelligible: mais la dernière.

1° Position intermédiaire — entre *Nous* et chose ssb mais plus près du *Nous*

2° Nombre et idée

3° Cercle de lumière — mais cercle mobile.

4° Lune.

5° Image du *Nous*— comme le langage de la pensée

6° Le *logos*

7° Se distingue du *Nous* en ce qu'elle a l'*orexis*

8° Prend la lumière p. éclairer

9 Est l'intermédiaire nécessaire pour la division.

C. Conclusion de cette partie. Difficulté à passer du monde supérieur au monde réel. Nécessité d'un intermédiaire, qui ne peut être que vaguement défini et peut être même contradictoire. — p. 4

Difficulté de constituer l'âme comme hypostase et pur *Abbild* du *Nous*

[deuxième page]

II L'Âme Universelle comme Âme du monde et comme Nature

A 1° Distinction de 2 âmes une supérieure une inférieure. Les

2 Vénus

2° La première *meinosan ano*

3° La seconde distributive et génératrice

- 4° Partie supérieure contemplative partie inf. product. *eschaton to poioun*
- B 1° La contemplation est production
 2° L'âme supérieure produit l'âme inférieure: *allo teorema*
 3° Rapport de la *phronesis* à la *fusis*
 4° Comparaison de la cire — hiérarchie
- L'Âme Universelle comme Âme du monde ou productrice
- A 1° L'Âme entre dans le corps de l'Univers: pure figure de langage
 2° Le corps était nécessaire à l'âme pour procéder
 3° L'Âme a formé le monde: lui donne non *eidos* mais *morphé* — Sans se donner à lui
 4° L'âme n'est pas venue au corps, mais le corps à l'âme.
 5° Comparaison du filet
- B 1° C'est une pure procession: pas de volonté [c'est] de *bouleusis*
 2° Pas de mémoire
 3° Pas de *logismos*
 4° Pas de réceptivité pour le sensible
 5° Nécessité. Destin. Providence.
 6° Le monde comme animal. L'âme forme et administre d'après les *l. s.*
 7° Elle est *megistos* et *amegistos* à la fois. p. 4 et IV
 8° Elle n'a pas d'*onkos* p. V
 9° Elle n'est pas *sunexès* comme le corps

Conclusion de cette partie. Effort pour garder l'âme universelle. Sympathie de tous les êtres. Sans tomber dans le matérialisme des Stoïciens.

[troisième page]

- III L'Âme Universelle comme Ensemble de toutes les Âmes
- A Toutes les âmes se tiennent étroitement. Analogie de l'expérience Sympathie magique.
- B Comment se fait union rapport de l'âme universelle et les âmes part.

- 1° Elles ont évident une existence propre malgré la liaison. Coexistent.
- 2° Ce sont des parties. Comment entendre le mot partie? Pas de corps.
- 3° Non pas non plus parties, matière
- 4° L'âme universelle n'est pas non + ds les différentes âmes comme l'âme unique du corps ds les membres. Principe d'individualité
- 5° Solution *pletos en* — En condition de *pletos* — Unité générique, non numérique
- 6° Comparaison de la lumière et de la plante, de la cité vivante de la science
- 7° Pourquoi l'âme universelle est telle ? A cause du *to ano*
- 8° Principe que fait descendre les âmes part. la *tolma*
- C Conclusion de cette partie. Esprit philosophique luttant contre mysticisme: inconsequence nécessaire.

IV Conclusion Générale.

<i>Idéalisme</i>	<i>panthéistique</i>	<i>objectif</i>
Tte ce qui est a sa véritable existence ds le <i>kosmos noetos</i>	unité de principe procession consensus	caractère de la phil. anti-que, subsistant même chez les spiritualistes neop. aussi subjectifs que possible en restant objectifs

LETTERA A SALOMON REINACH

5 giugno [1880-1881?]

Archives Salomon Reinach
Fonds Bibliothèque Méjanes
Aix-en-Provence

lettre n° 10108976/9

testo e traduzione inediti

Poitiers, 5 giugno [1880-81?]

Mio caro Reinach,

Oso appena scriverti talmente mi sento in colpa, e non so davvero se tutte le mie scuse potranno farmi perdonare per un ritardo così prolungato. La verità è che ho avuto assai da lavorare, sono andato a Parigi due volte, e poi la vita di provincia è talmente monotona, veramente monotona! I giorni fuggono, ti scappano tra le dita senza che tu abbia il tempo di notare alcunché, se non che ci si annoia. Di certo esiste un rimedio, il lavoro. Lo so, e ne faccio uso — ma non posso farne uso in continuazione. Beati quanti sono spinti da una vocazione ben definita, o da un'ambizione ardente di far parlare de sé: lavorare non gli costa niente, e loro si rimproverano per tutto il tempo che non riempiono col lavoro. Io sono invece pigro. Lavorare mi piace pure, ma secondo il mio ritmo [*à mes heures*], e mi scoraggio velocemente. Tu conosci la mia invincibile ripugnanza nel ridire ciò che è già stato detto — avrei orrore ad annoiare il pubblico con una nuova edizione di vecchi *topos*. Con questa disposizione di spirito è allora molto meglio ritirarsi nel proprio angolo ed osservare filosoficamente quel che accade — prendendo dalla vita ciò che essa può avere di buono: ma ecco il punto delicato, io non so starmene tranquillo. Non posso gustare i piaceri senza provare rimorsi e l'astensione, ben lungi dal sembrarmi amabile, mi pare del tutto impossibile. Bisogna dunque che io mi metta a scrivere, arrabiandomi con me stesso; ed offrendomi così lo spettacolo d'una perpetua contraddizione.

Se fossi minimamente competente, mio caro amico, avrei impiegato tutta questa lettera a parlare del tuo libro ⁽¹⁾ e a farne quell'elogio che esso, senza dubbio, merita — ma tutto questo è ebraico per me. Quel che vedo è che lì dentro c'è una miniera

(1) Potrebbe trattarsi del *Manuel de philologie classique*, Paris, Hachette, 1880.

estremamente ricca di informazioni, un'erudizione infinita, inoltre si tratta di un'opera molto utile per dei giovani che vogliono prepararsi allo studio dell'antichità. Ammiro la tua pazienza e te la invidio. Dubito che, pur impiegando tre volte più di tempo, io possa mai arrivare al fondo di questo manuale.

Mi domandi di parlarti della mia tesi. Ma di quale? Sono ormai alla terza. Ho abbandonato la prima in seguito ad una conversazione con Monsieur Lachelier, nella quale ho compreso che in metafisica sono meno che un bambino. Ho lasciato la seconda perché mi sembrava convenire poco al mio carattere — non sono uomo da consumare i propri giorni sulla teoria degli schemi. La terza mi piace di più. Si tratta della Responsabilità parziale, e dei mezzi per stabilirla. C'è qui uno studio delle passioni e dell'alienazione mentale che m'interessa vivamente. Monsieur Janet mi approva, ed io me ne sto affogato nei libri fino al collo, dato che il terreno non è vergine. Spero di attenermi a questa tesi, e in due anni di aggiungere ai tanti titoli che già possiedo quello di dottore ès lettres! Che bel giorno! Non oso pensarci.

Addio, caro Reinach, non esser arrabbiato con me, te ne prego. Porta i miei saluti a [Hannette?]. Non parlo di Dubois, il migliore degli amici, a cui scriverò domani o in seguito. Darei molto per essere al posto tuo, o per averti qui con me.

Tuo LL.

Poitiers, le 5 juin [1880-81?]

Mon cher Reinach,

J'ose à peine t'écrire, tellement je me sens coupable, et je ne sais vraiment si toutes mes excuses pourront me faire pardonner un si long retard. La vérité est que j'ai eu assez de besogne, que je suis allé à Paris deux fois, et que la vie de province est si monotone, si monotone ! Les jours s'enfuient et vous coulent entre les doigts, sans qu'on ait le temps de remarquer rien, sinon que l'on s'ennuie. Il y a bien un remède, le travail. Je le sais, et j'en use — mais je ne peux pas en user toujours. Ceux-là sont bien heureux qui sont poussés par une vocation bien marquée, ou par une ambition ardente de faire parler de soi: le travail ne leur coûte rien, et ils se reprochent tout le temps qu'il ne remplit pas. Moi, je suis paresseux. J'aime travailler aussi, mais à mes heures, et je me décourage vite. Tu sais ma répugnance invincible à redire ce qui a été dit — j'aurais horreur d'ennuyer le public avec une nouvelle édition de vieux topos. Dans ces dispositions d'esprit, il vaut mieux se retirer dans son coin, et observer philosophiquement ce qui se passe — en prenant de la vie ce qu'elle peut avoir de bon: mais voilà le point délicat, je ne saurais me tenir tranquille. Je ne puis goûter de loisirs sans remords, et l'abstention, loin de me paraître aimable, me semble tout à fait impossible. Il faudra donc que j'écrive, en en rageant; et je me donne ainsi le spectacle d'une perpétuelle contradiction.

Si j'étais compétent le moins du monde, mon cher ami, j'eusse employé toute cette lettre à te parler de ton livre, et à en faire l'éloge qu'il mérite sans doute — mais tout cela est de l'hébreu pour moi. Ce que je vois, c'est qu'il y a la une mine extrêmement riche de renseignements, une érudition infinie, enfin une œuvre fort utile aux jeunes gens qui veulent se préparer à l'étude de l'antiquité. J'admire ta patience, et je l'envie. Je doute qu'en y employant trois fois plus de temps, je ne pusse jamais arriver au bout de ce manuel.

Tu me demandes de te parler de ma thèse. Laquelle ? J'en suis

à la troisième. J'ai abandonné la première, à la suite d'une conversation avec M. Lachelier, où j'ai compris qu'en métaphysique j'étais moins qu'un enfant — j'ai laissé la seconde parce qu'elle ne me paraissait peu convenir à mon caractère — je ne suis pas homme à consumer mes jours sur la théorie des schèmes. La troisième me plaît davantage. Il s'agit de la Responsabilité partielle, et des moyens de la déterminer. Il y a là une étude des passions et de l'aliénation mentale qui m'intéresse vivement. M. Janet m'approuve, et je suis dans les bouquins jusqu'au cou, car le terrain n'est pas vierge. J'espère m'en tenir à celle-ci, et d'ici deux ans, joindre à tant de titres que je possède déjà, celui de docteur ès lettres ! Quel beau jour ! Je n'ose y penser.

Adieu, mon cher Reinach, ne me tiens pas rigueur, je te prie. Mes amitiés à [Hannette?]. Je ne parle pas de Dubois, le meilleur des amis, à qui j'écrirai demain ou après. Je donnerais beaucoup pour être à ta place, ou t'avoir ici avec moi.

A toi, LL.

COSA CREDEVA SENECA DI DIO

Quid de Deo Seneca senserit

tesi latina edita in appendice a

Lucien Lévy-Bruhl
L'idée de responsabilité
Paris, Hachette, 1884

testo originale in libero accesso on-line su archive.org

prima traduzione mondiale in lingua moderna

INTRODUZIONE

A nessuno sfugge come la maggior parte delle dottrine degli antichi filosofi, e principalmente la dottrina epicurea, siano rimaste legate sino alla fine, fedelmente, alle parole del maestro; laddove invece in particolare la dottrina stoica subì un lento e costante mutamento, senza tuttavia diventare del tutto dissimile da se stessa. Nessuna miglior argomentazione può essere addotta in proposito se non il fatto che la disciplina stoica, più di altre, si sia interessata in realtà alla vita e alle abitudini degli esseri umani ed abbia lasciato una vivida impronta di sé negli ingegni: ciò che vive, infatti, muta incessantemente. Una filosofia che amava guarire le menti malate, rafforzare le menti deboli, prendersi cura di guidare l'intera vita; ebbene, una tale filosofia poteva forse insegnare la stessa cosa nel III sec. a. C. e nel II sec. d. C.? ⁽¹⁾ Dopo che quasi tutte le genti erano state sottoposte al dominio di Roma, e soltanto quando il princeps ottenne il potere, l'intera condizione della vita pubblica e privata venne a subire un grande cambiamento. Dunque, molte delle cose che una volta non erano desiderate venivano adesso richieste ad una filosofia che prometteva di dare a tutti la tranquillità dell'animo, in qualsiasi condizione di vita ci si trovasse. Zenone, infatti, trascorse ad Atene una vita tranquilla e, come sembra, dedita soltanto alla filosofia; Seneca, invece, soggetto alla crudeltà e ai favori di Nerone, pensava ogni giorno alla morte. Cleante era solito andar di notte a raccogliere acqua da un pozzo per guadagnarsi da vivere; invece, Marco Antonino venne educato alla filosofia fin da bambino per poter poi governare il mondo. Se tutti costoro seguirono la dottrina stoica, cosa c'è dunque da meravigliarsi se nei loro scritti si ritrovano molte cose comuni a tutti loro, accanto a molte altre che sono

⁽¹⁾ Si veda l'eccellente libro: MARTHA, *Les moralistes sous l'empire romain* (Hachette). Nel volume si discute ottimamente sulla morale di Seneca.

peculiari del pensiero di ciascuno? Se non è allora difficile discernere le differenze fra le singole dottrine, lo è invece scorgere i principi comuni su cui tutte si fondano:

*Non hanno tutti lo stesso aspetto,
tuttavia l'aspetto non è diverso.*

È però innegabile che vi siano alcune differenze.

Per questo motivo l'obiettivo del presente lavoro s'incentra su quale Dio Seneca abbia inteso indagare e non sull'immagine di Dio quale gli Stoici si raffigurarono, immagine già tante volte delineata da studiosi più esperti ⁽²⁾ e che anche noi seguiremo; e ciò al fine di evidenziare cosa Seneca aggiunse a quell'immagine e cosa ne sottrasse. « Incomincio un'opera carica di pericolosi rischi »: infatti Seneca fece ritorno, per così dire, a vocaboli generali, dei quali già gli stoici antichi avevano spesso stravolto il senso proprio; e dal momento che sono andati perduti quasi tutti i loro scritti, i libri di Seneca non potranno più esser accostati ai loro: sarà dunque talvolta più difficile distinguere con certezza quel che cerchiamo. Tuttavia, se non sempre ci è possibile toccare la verità, ci è consentito almeno avvicinarci ad essa; né so se la nostra opera potrà aggiungere qualcosa in più alla storia, soprattutto a quella che si è occupata di ricostruire le dottrine degli antichi filosofi.

Tuttavia, anche se le opere degli stoici antichi fossero giunte fino a noi, nella natura stessa di Seneca e nel suo modo di far filosofia sarebbe rimasto qualcosa su cui noi spesso avremmo avuto dei dubbi. Infatti, così come la maggior parte delle genti latine si occupò poco della metafisica, così anche Seneca fu abbastanza indifferente nei confronti di tutto quel che non riguardava il viver felici. Lui riteneva degna una sola parte della filosofia, e a questa dedicava lavoro e tempo: quella che si chiama filosofia morale. Egli avrebbe potuto nondimeno dedicare il proprio ingegno, vivace e fecondo, alla conoscenza della natura e all'indagine su di essa, se nel tempo in cui lui visse questo tipo di studi fosse stato tenuto in considerazione. Ma da lui non viene affermato molto circa la filosofia che tratta

⁽²⁾ Si citano, fra altri: RAVAISSON, *Mémoire sur le stoïcisme* (*Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXI, 1^{er} partie); ZELLER, *Philosophie der Griechen*, ecc.

dell'essenza delle cose o di Dio. In effetti le questioni metafisiche venivano già da lungo tempo trascurate, e ritengo peraltro di poter affermare che quasi nessun romano comprendesse pienamente la dignità delle cose filosofiche, e neppure come influissero sulle esigenze della vita. Quando Seneca viene sedotto da alcune sottigliezze degli stoici subito se ne pente, come se fosse tempo perso, e torna di nuovo al suo proposito, vale a dire all'utile e alla disputa morale.

Ne consegue che lui non indagò in profondità su nulla che riguardasse la dottrina dell'essenza metafisica di Dio, né peraltro riteneva che in merito vi fosse qualcosa da indagare; sull'argomento recepì ciò che gli stoici avevano tramandato, esprimendolo ⁽³⁾ per quanto possibile con parole adatte ad un buon discepolo, capace e ben dotato di parola. Circa la stessa essenza di Dio, egli non fece indagini più approfondite su ciò che aveva appreso dai suoi maestri, in special modo quando ciò che aveva appreso bastava a confutare Epicuro e la sua dottrina, nonché ad esporre le elevate argomentazioni concernenti la Provvidenza divina. Ragion per cui è possibile affermare che in tutti gli scritti di Seneca non si trovi propriamente nulla, circa l'essenza di Dio, che non sia stato mutuato da qualche stoico anteriore.

Inoltre, tutte le volte che si tratta della natura di Dio, non va in alcun modo dimenticata la differenza che c'è tra noi e i filosofi antichi per quel che concerne il sistema del pensiero [*quod ad cogitandi rationem pertinet*]. Infatti, così come ritengono i filosofi nostri contemporanei, Dio sta più in alto, è esterno alla natura (eccezion fatta per Spinoza e per alcuni altri che lo seguono, i quali non separano la natura da Dio); dunque, la sua incomprensibile natura infinita, così come quella della mente umana, non può essere esplorata se non per via metafisica. Al contrario, i filosofi antichi (facendo eccezione per pochi fra essi, a cominciare da Platone, Aristotele e Plotino) considerano Dio interno alla natura, o comunque ad essa non estraneo, e dunque indagano su di lui per via fisica. Gli stoici, consacrandosi molto più alle opere morali che a quelle di filosofia fisica, e non allontanandosi mai dallo spiegare la dottrina

(3) *De Ben.*, IV, 8, 3. *Quaest. Nat.*, I, prol. 13; *Epist.*, 113, 22; *De Ben.*, IV, 7.

delle cose dell'intera natura al modo quasi teologico che era stato loro trasmesso da Eraclito, avevano conservato alcune parti di quella dottrina fisica fino al tempo in cui visse Seneca.

Comunque, eccettuando la teologia fisica, se si passa — per così dire — alla teologia morale, ci sono molte cose negli scritti di Seneca che lui scopre da solo in modo molto appropriato, esponendole in modo magnifico. Quando parla di ciò che gli dei elargiscono agli uomini e di ciò che gli uomini devono agli dei noi stiamo ascoltando, se non erro, non un discepolo bensì il maestro; qualcuno che non espone solo cose ricevute, ma che insegna anche qualcosa di proprio. Fiera persona, egli appare allora come un ingegno dotato più di splendore che di forza e, come dice il nostro poeta, maggiormente amico della virtù che ad essa devoto; ma nondimeno sincero, e a nessuno inferiore nell'intelligenza delle cose.

CAPITOLO PRIMO
SE IN SENECA DIO E
DEI SIGNIFICHIANO LA STESSA COSA

La prima cosa da chiedersi è se negli scritti di Seneca ci sia una differenza tra « Dio » e « Dei », se dunque egli faccia uso di entrambi in maniera per così dire indiscriminata. Ciò tuttavia non può esser deciso con facilità, soprattutto quando entrambi i modi di dire si incontrano spesso con lo stesso significato. La qual cosa si può dimostrare attraverso parecchi esempi, tratti in particolare dal libro intitolato *de Providentia* ⁽¹⁾. Non va dunque negato che, molto spesso, lo stesso Seneca si curava forse ben poco se dire « Dio » o « Dei », scegliendo l'uno o l'altro modo di dire per nessun'altro motivo se non perché la frase suonasse meglio. Se è vero che nella maggior parte dei casi le cose stanno così, in altri casi tuttavia va notato che ci sono luoghi nei quali Seneca utilizza « Dio », nonché altri nei quali impiega « Dei », perché proprio così intese scrivere.

1. Tutte le volte che Seneca parla secondo il senso comune, vale a dire tutte le volte che rivolge l'attenzione agli Dei quali vengono creduti dal volgo, egli dice « Dei », o anche « Dei immortali ». « I voti non piegano gli dei, ma li ammoniscono » ⁽²⁾. « Coloro che distruggono gli altari fanno ingiuria anche agli dei » ⁽³⁾. « Minacciano gli dei con le proprie mani » ⁽⁴⁾. « Comunicare agli dei i segni dei morti » ⁽⁵⁾. « Voglio scusare gli Dei » ⁽⁶⁾. « I doni vincono anche

⁽¹⁾ *De Prov.*, I, 5, 6; II, 8; IV, 5, 6, 7, 11; V, 6.

⁽²⁾ *De Ben.*, V, 25, 4.

⁽³⁾ *De Vita beata*, 26, 5.

⁽⁴⁾ *De Clementia*, I, 25, 5.

⁽⁵⁾ *Quaest. Nat.*, I, 1, 4.

⁽⁶⁾ *De Ben.*, IV, 31.

gli Dei » (7). Tutto considerato, ciò che abbiamo citato si adatta non poco a degli dei veramente popolari. « Tutta questa ignobile turba di Dei, che da lungo tempo e con duratura superstizione abbiamo accumulato, adoriamola in modo da non dimenticare che quel culto riguarda più i costumi che le cose » (8). Quando li chiama Dei, Seneca non sta facendo altro che conformarsi ai costumi. In seguito, infatti, vedremo come Seneca non seguirà molto l'esempio degli stoici antichi, i quali evitavano la religione popolare, e invece cercherà di conciliare « le sciocchezze dei poeti » con i precetti della filosofia. Ma a lui non sfuggiva quanto sia difficile estirpare qualcosa dalla mente degli esseri umani, se quel qualcosa ha messo radici profonde per via d'una lunga consuetudine, e se degli dei si è parlato spessissimo a quel modo, sicché è meglio toccare quegli animi impregnati dalla superstizione e riportarli alla pura religione. Questo è il motivo per cui, quando disputa con un altro filosofo, egli non fa uso con precisione dei vocaboli che andrebbero impiegati. Egli vuol adattare il sermone all'animo di quanti lo ascoltano e dunque, per esprimere ciò che lui stesso sente, non impiega le sue proprie parole e piuttosto usa le loro. È questo il motivo per cui, in quei luoghi dove viene trattato al contempo di Dio e dell'uomo, e dove viene spiegata la divina società (sulla quale già Cicerone aveva scritto in modo magnifico) che unisce gli uomini con Dio allo stesso modo che i figli col padre; ed anche in quelli, nei quali Seneca ricorda eloquentemente quali e quante cose gli uomini ricevano da Dio ogni giorno, e quanta grazia essi debbano riferire a Dio; ebbene, egli non prova alcun fastidio a dire « Dei » anche se sta pensando « Dio »: infatti in questo modo egli perviene a ciò verso cui tende, vale a dire ad instillare nell'animo la pietà che è dovere coltivare verso Dio.

2. Talvolta Seneca vuol indicare anche la divina natura nella misura in cui differisce dalla condizione umana, vale a dire le cose divine nella misura in cui sono dissimili da quelle umane: anche per questo motivo si cura ben poco se scrivere « Dei » ovvero « Dio ». Si possono riportare non pochi esempi. « Ecco in che cosa potete passare avanti anche a Dio: lui è esente dalla sopportazione dei mali,

(7) *Quaest. Nat.*, IV, 7, 1.

(8) *Frgm.*, 39, ed. Haase. — Ap. *Augustinum de civitate Dei*, VI, 10.

voi [sapiienti] siete superiori alla sopportazione » (9). « Non troppo si differenzia il sapiente dal dio » (10). Ecco invece, di nuovo: « Può gareggiare con gli Dei in tema di felicità colui che ha l'anima sempre pronta » (11), e ancora: « Gareggiamo con Giove stesso sulla felicità » (12). Che dire? Non è forse chiaro che qui Seneca non sta facendo altro che paragonare la natura divina a quella umana, non preoccupandosi se scrivere « Dei » oppure « Dio »? Similmente, veniamo esortati ad esser grati dinanzi agli dei (13) al fine di imitarli, essi che continuano pur malvolentieri ad offrirci benefici. (14) « Ci sono stati carissimi gli dei immortali, e continuano ad esserlo — nessuno che sia sano di mente teme gli dei » (15). Credo che tutto ciò sia sufficiente a provare quel che ci siamo riproposti: cioè che Seneca scriveva indifferentemente « Dei » o « Dio » quando voleva separare il divino — quale esso sia, al di sopra di noi — dalle cose umane.

3. Ci tocca ancora distinguere se Seneca stia riferendo parole o sentenze di altri, ovvero stia parlando in proprio: spesso, infatti, egli immagina che qualcuno stia disputando con lui (nella maggior parte dei casi si tratta di un appartenente alla setta degli Epicurei), di modo che il suo modo di esprimersi appaia maggiormente simile a un dialogo che ad un discorso senza interruzioni. Ogniquale invece riferisce l'opinione di qualcun altro, o ne restituisce le parole così come sono, dice dunque Dei se lui dice Dei, e Dio se lui dice Dio; o almeno tien conto del modo molto energico in cui costui esprime concetti contraddittori, talvolta dicendo Dio, talaltra Dei. Si offriranno molti esempi dai quali tutto ciò emergerà in modo chiaro.

Quindi è solo in questo senso, e in nessun altro che sia lecito ricondurre a questa spiegazione generale, che è possibile affermare che non ci è chiaro perché Seneca scrivesse piuttosto 'Dei' che Dio, o piuttosto Dio che 'Dei', e che lui stesso forse poco se ne curasse.

(9) *De Prov.*, VI, 6.

(10) *Ep.*, 53, 11.

(11) *Quaest. Nat.*, VI, 32, 5.

(12) *Ep.*, 110, 18. Cf. *Ep.*, 25, 4.

(13) *Ep.*, 15, 11.

(14) *De Ben.*, VII, 31, 2.

(15) *De Ben.*, II, 29, 6; IV, 19, 1.

Al contrario, ci sono luoghi nei quali non appare dubbio che Seneca scegliesse di proposito uno dei due.

4. Pare infatti che Seneca abbia conservato l'antica dottrina degli stoici, i quali separavano il Dio migliore e sommo (che chiamavano anche Giove) dagli altri dei per via di una sua natura eccellente e preminente su tutti. Infatti, Plutarco riferisce ⁽¹⁶⁾ che Crisippo abbia detto: « Il Sole e la Luna, e gli altri Dei dello stesso genere, sono nati e periranno: Giove invece è davvero eterno ». Con un simile ragionamento Seneca riconosce un Dio per così dire supremo, il quale è di maggior dignità rispetto agli altri numi. Si trova infatti in Lattanzio ⁽¹⁷⁾ un pensiero molto adatto sul quale ci soffermiamo, tratto dal libro che Seneca scrisse in tema *de Immatura Morte*. « Tu non comprendi l'autorità e la maestà del tuo giudice, guida dell'orbe terracqueo, dei cieli e Dio di tutti gli dei, al quale questi numi, che adoriamo uno ad uno e che tutti rispettiamo, sono sospesi ».

Tre sono le cose che vanno notate in questa proposizione: per prima cosa l'appellativo: « Dio di tutti gli dei », che non credo si possa reperire altrove negli scrittori antichi se non in quelli cristiani; poi, la definizione della natura di quel Dio degli dei come guida e giudice di tutti; infine, il fatto che alcuni di questi dei dipendano così tanto da lui da non sussistere se non grazie alla sua volontà. Quest'ultima cosa può esser comprovata con un'altra sentenza dalle *Esortazioni* di Seneca, conservata dallo stesso Lattanzio e sicuramente altrettanto memorabile:

« Quando (Dio) pose le fondamenta di questo ammirabile universo, quando lavorò a questo capolavoro, benché fosse lui stesso presente a tutte le parti della sua opera, giudicò di proposito di scegliersi dei ministri, e di stabilire dei capi subalterni che avessero ciascuno il proprio dipartimento » ⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁶⁾ *De stoic. Rep.*, 38, 5.

⁽¹⁷⁾ *Inst.*, I, 5, 26. Frgm., 26, ed. Haase.

⁽¹⁸⁾ *Lact. Inst.*, I, 5, 27 (frg. 16).

E di nuovo in Lattanzio ⁽¹⁹⁾: « È vero quel che disse Seneca nelle *Exhortationes*: “Dio ha generato i ministri del suo regno” » ⁽²⁰⁾.

Chi legge queste proposizioni non può dubitare che Seneca ritenesse [*crediderit*] che Dio fosse uno, ben differente dagli altri dei: questi infatti sono generati da lui (sono anche perituri) e a loro è stato assegnato un compito, a ciascuno il suo; lui, invece, è il padre comune degli dei e degli uomini ed ha disposto rettamente tutte le cose che sono, ed è l'unico adatto ad essere chiamato Dio se non si vuol concedere qualcosa alla religione popolare e, come ha detto lo stesso Seneca, anche ai costumi. E sono certamente queste le parole che alcuni secoli dopo i cristiani riterranno divinamente ispirate; dunque esse sono congruenti con le loro stesse espressioni e i loro medesimi pensieri. Allo stesso tempo, essi riterranno [*crediderim*] che quelle parole fossero approvate dagli altri stoici, i cui libri erano scomparsi. Mi torna alla memoria l'eccellente luogo di un libro ciceroniano, nel quale si asserisce: « È alla mente divina, è al Dio molto potente, cui ugualmente devono obbedire gli uomini e gli dei » ⁽²¹⁾. Al contempo, Cicerone chiama quel Dio molto potente col nome di « ordinamento celeste ». Di certo, è possibile che tutto ciò sia stato ricopiato all'interno del suo libro da un'opera di altri stoici, e che quello stesso Dio molto potente venisse chiamato da Seneca « Dio degli dei ». Ma le parole che qui vengono usate ci commuovono molto di più; né c'è da meravigliarsi che Lattanzio le abbia recepite, lodandole non poco nella sua opera.

Adesso vediamo quale fosse il « Dio degli dei » a cui pensava Seneca. Egli invero (la cosa succede spesso) non sempre concorda con se stesso, sicché nei suoi scritti possiamo trovare che alcuni luoghi, se pur non contrari a priori, a volte siano ampiamente discordanti da altri luoghi. In quelli, infatti, non si trovano altro che alcuni motivi presenti già negli stoici antichi: in questi, invece, si tratta del suo proprio parlare. E se a noi fosse lecito utilizzare qui i

⁽¹⁹⁾ *Lact. Inst.*, I, 7, 5 (frg. 16).

⁽²⁰⁾ Tutto questo è da confrontare con alcuni luoghi platonici nel *Timeo*: ὁ γεννήσας πατήρ (37, c); ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία (40, b); λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τότε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε « Θεοὶ θεῶν »... (41, a).

⁽²¹⁾ *De Legibus*, I, 7. Cf. *De Natura Deorum*, II, 2, 4.

vocaboli che era solito accogliere Spinoza nel suo latino, diremmo che Seneca, ogni qualvolta persiste sulle tracce dei maestri, chiama Dio natura *naturata* più che *naturante*; invece, ogni qualvolta è più libero nel pensare e nel parlare, lo chiama natura *naturante* invece che *naturata* (22). Ma è comunque a quel modo di dire, cioè genuinamente stoico, che mi pare vada ascritto l'uno e l'altro di questi luoghi molto noti.

« Essi riconoscono Giove, come noi lo riconosciamo, quale reggitore e conservatore dell'universo. Credono, come noi, che egli ne sia l'anima e lo spirito, che egli ne sia il signore e l'artefice, e che gli convenga ogni sorte di nome. Lo volete chiamare destino? Non sbaglierete. È da lui che tutte le cose dipendono, ed è la causa delle cause. Lo volete chiamare Provvidenza? Parlerete ragionevolmente. È lui che provvede a tutto il mondo, è lui che lo rende fermo e saldo e che gli conferisce la virtù di produrre le azioni. Lo volete chiamare natura? Non vi sbaglierete, perché è da lui che tutte le cose sono nate, e noi non viviamo che attraverso il suo spirito. Lo volete chiamare mondo? Non commetterete un abuso. Perché egli è il tutto che voi vedete; poiché egli è interamente mescolato a ciascuna delle sue parti, e le sostiene con le sue forze » (23).

E all'incirca con le stesse parole nel quarto libro *de Beneficiis*:

« E se costui medesimo tu lo chiamassi destino, non mentiresti. Perché il destino non essendo altro che l'ordine delle cause applicate l'una all'altra, egli è la prima delle cause, dalla quale tutte le altre dipendono. Gli potrai comodamente e propriamente adattare qualunque nome tu vorrai: se solo contenga qualche virtù ed effetto celeste, tanti possono essere i suoi titoli quanti i suoi doni... Così, chiamandolo natura o destino o fortuna, tutti son nomi d'un medesimo Dio, a seconda delle diverse potestà che egli usa nei suoi molteplici uffici » (24).

Questo è Dio quale fu ritenuto dagli Stoici, e che Seneca espresse in modo così felice come nessuno meglio di lui. Nulla di tutto ciò è qualcosa che Zenone o Crisippo avrebbero potuto ripudiare, seppur mai essi si espressero precisamente a quel modo.

(22) Cf. L. CROUSLÉ, *De L. Annaesi Senecae Quaestionibus naturalibus*, p. 69, 70.

(23) *Quaest. Nat.*, II, 45.

(24) *De Ben.*, IV, 7 e 8.

Per questo motivo ci soffermeremo poco su queste espressioni: affrettiamoci, invece, a quelle cose che non sono del tutto proprie a Seneca, ma che da lui son state restituite in modo tale da sembrare di sua propria fattura.

Diciamo subito che, in Seneca, il Dio massimo, Dio degli dei, è causa anche di sé e non solo di alcune delle cose che sono nel mondo. « Dio fece se stesso » (25). Non è chiaro se ciò incontrasse il consenso degli stoici antichi, essi che certamente pensavano che la materia e lo spirito esistevano ugualmente fin da principio, e che invero in nessun luogo affermarono che « Dio fece se stesso ». Ripugna un po' al *panteismo* che Dio sia visto preesistere, in qualche modo, al mondo e a se stesso: queste cose volentieri son da riferire allo stesso Seneca più che ai suoi maestri (26).

Quindi la causa prima e semplice è Dio (27) dalla quale, come già abbiamo visto, le altre dipendono, causa delle cause. D'altra parte, quella causa prima va considerata come serie delle cause e non come cieco destino, dunque come ben fondata in ragione, come ritiene Seneca. Né mi sfugge il fatto che per gli stoici il destino non vada separato dalla ragione divina, e che Seneca acconsentisse a quella dottrina. Dico questo: che volentieri Seneca la chiamava ragione, piuttosto che destino. Mi è lecito citare un luogo eccellente dal libretto *de Providentia*: « Chiunque sia ad ordinarci di vivere così, e così morire, con la stessa necessità lega anche gli dei (« Dei » scrive, e non « Dio »: perché così faccia, è facile da comprendersi sulla base di quanto detto più in alto). Un irrevocabile percorso lega parimenti le cose umane e le cose divine ». Niente è più coerente con la dottrina stoica: tuttavia questo egli aggiunge, sempre da stoico ma con maggior umanità [*humanus*]: « Fu lo stesso fondatore e reggitore a scrivere un certo destino, ma egli stesso vi si conforma. Sottomesso, sempre, a ciò che una volta soltanto è stato comandato ». Ecco invece che troviamo qualcosa di semplicemente *senechiano*. « Perché Dio fu tanto iniquo nella distribuzione del destino da ascrivere ad uomini buoni povertà, ferite e morti precoci? » (28).

(25) Ap. *Lact. Inst.*, I, 7, 13 (ex Exhortationibus) frg. 15.

(26) Cf. *Plotinum, Enn.*, VI, 9.

(27) *Ep.*, 65, 12.

(28) *De Prov.*, V, 9.

Qui, in maniera aperta e chiara, si può comprendere in qual modo vengano declinate in forma più umana le dottrine dei suoi maestri sul Dio supremo. Le cose che erano necessità del destino vennero fatte poco alla volta dal fondatore e guida e distributore del destino. Seneca vuole infatti avere un Dio che possa esser onorato, imitato, amato: cosa invece può essere l'amore della necessità o del destino? Invece, se qualcuno ha fondato la serie delle cause, se qualcuno ha assegnato a ciascuno il proprio destino, costui può essere da noi stimato e riverito. Insomma, nulla va in senso contrario alla dottrina stoica: forse si va solo un po' al di fuori di essa. Sembra infatti che Seneca, in qualche luogo, rifletta sull'ammirevole Dio platonico, la cui natura è tutta nel prendersi cura [*in providendo*], nel fare il bene, nell'istituire ed organizzare il mondo. « Dio è colui che organizza il mondo »⁽²⁹⁾, ripetuto una seconda volta, e in quello stesso luogo chiamato Provvidenza; ugualmente in altro luogo: « Da quel fondatore del mondo, il quale ha stabilito le leggi con le quali dobbiamo vivere »⁽³⁰⁾. Seneca rimane (per usare una parola ciceroniana) uno stoico molto genuino, ma preferisce chiamare Dio, al quale conven-gono tanti nomi, Provvidenza e non destino.

5. Ma sul *de Providentia* diremo alcune cose a breve: ora è da spiegare la natura di quegli dei, che Dio stesso generò affinché fossero ministri del suo regno. Con questo nome in Seneca, nei libri nei quali tratta a fondo il tema, sembra che vengano designati i corpi celesti, vale a dire il Sole, la Luna, i pianeti ed anche le stelle e le comete. La cosa non è discorde dalla vulgata dei filosofi antichi e dalla loro opinione, primi fra tutti gli stoici⁽³¹⁾, come si può dimostrare dalle frasi che sopra abbiamo citato. Ma anche le sette di Pitagora e di Aristotele reputavano che gli astri fossero dei. E così riteneva anche Seneca il quale, per quanto spesso (come ci viene confessato da lui stesso) scriva « dei » senza aggiungere alcuna più stretta indicazione, a volte con questo nome chiama senza dubbio i corpi celesti. Di questo argomento se ne parla ampiamente in un

⁽²⁹⁾ *Quaest. Nat.*, V, 18, 5.

⁽³⁰⁾ *Ep.*, 119, 15.

⁽³¹⁾ Cf. *Cicer. De Nat. Deorum*, II, 15, 42. Da ciò si deduce che nel numero degli dei vanno inclusi anche gli astri (*ibid.*, II, 21, 54 ss.; 31, 80).

luogo del quarto libro *de Beneficiis* laddove Seneca, chiedendosi se gli uomini debbano qualcosa al Sole e alla Luna, risponde senz'altro che è loro dovuta molta gratitudine, sebbene non possano mutare o resistere al corso delle cose. « Per nessuna ragione vuol di meno, chi non può non volere; infatti è la prova più grande di una ferma volontà il fatto che essa non possa essere mutata ». Sole e Luna, inoltre, non sono una massa di materia inanimata, ma posseggono una mente in qualche modo divina; subito infatti Seneca aggiunge: « Aggiungi, ora, che niente costringe gli dei, ma la loro volontà è contenuta in una legge eterna... né mai il dio si pente della sua prima decisione ». Invero, già il seguito toglie di mezzo ogni dubbio. « In quella costituzione prima, quando predisposero l'universo, essi considerarono anche le nostre vicende ed ebbero riguardo all'uomo. Perciò non si può dire che essi si muovano e debbano esser spiegati solamente per causa di se stessi, perché anche noi siamo parte di quest'opera. Dunque noi siamo obbligati, per il bene che ci fanno, al Sole e alla Luna e alle altre cose celesti.... Al che si deve aggiungere che essi ci giovano di proposito e perciò noi siamo loro obbligati, non avendo noi ricevuto benefici da loro per caso; ma tutto quello che da loro abbiamo preso, essi sapevano che dovevamo pigliarlo » ⁽³²⁾.

Dalle quali parole si può concludere: 1° che la natura del Sole, della Luna e di certi astri celesti è divina; 2° che è la mente di quegli dei ad offrire molti benefici agli uomini che la conoscono e ne descrivono l'opera con consapevolezza, come dice Seneca. Sono dunque sommi ministri di Dio coloro che ne amministrano assiduamente il regno e ne curano le cose umane e quelle celesti. Nello stesso luogo, Seneca ricorda « la mente, anteposta al principio delle cose » e che ha disposto tutte le cose; cosicché le sue decisioni e i doni da quelle provenienti non possano esser fra loro confuse. Ancora, nelle *Quaestiones naturales* ⁽³³⁾: « Colui medesimo che amministra tutte le cose, che ha costituito, consolidato e circondato da ogni parte la parte maggiore e migliore della propria opera (e infatti lui generò se stesso); ebbene, egli sfugge ai nostri occhi e dev'essere visto col pensiero ». Invece, gli dei da lui generati non

⁽³²⁾ *De Ben.*, VI, 21-25.

⁽³³⁾ *Quaest. Nat.*, VII, 30, 4.

rimangono nascosti ai nostri occhi e quotidianamente ci fanno dono della loro luce, mostrandosi alternatamente fra giorno e notte; o almeno, se « molte divinità affini al sommo nume, dotate di una potenza di poco inferiore, sono sconosciute » (appunto, gli astri finora ignoti gli uomini); altre, di certo, ce ne sono che non possiamo ignorare, ad esempio il Sole, la Luna e le stelle. Quei numi conservano e si prendono cura incessantemente di ciò che una volta per tutte è stato stabilito da quel Dio molto potente, e lo faranno finché il mondo stesso cadrà, le terre e il cielo si estingueranno, e verrà instaurato un ordine delle cose integralmente nuovo; lui, non di meno,

conosce il suo sole e le sue stelle,

come riferisce l'antichissima dottrina degli stoici.

Si possono menzionare molteplici luoghi ugualmente significativi. « Io devo moltissimo al Sole e alla Luna » ⁽³⁴⁾. « Sono personalmente obbligato al succedersi delle stagioni e a Dio che le regola, sebbene non siano stati fissati affatto in mio onore » ⁽³⁵⁾. Questo luogo soprattutto, del quale nessuno è più chiaro: « Gli Dei, eccellenti creatori di tutte le cose, persistono nel conservare anche gli ingrati... Questo Sole, cui noi molto dobbiamo... viene chiamato da qualcuno pietra, globo infuocato frutto del caso o chissà cos'altro, tutto, ma non Dio ». Qui sembra che Seneca stia rimproverando Epicuro, che nega la divinità del sole. Similmente si trova in Marco Antonino: *O Helios... kai oi loipoi théoi* ⁽³⁶⁾, « il Sole... e gli altri dei », per quanto lui stesso spesso dicesse, *oti kosmos eis kai theos* ⁽³⁷⁾ *eis*, « perché il cosmo è anche dio ». Né qui egli si contraddice più di quanto faccia Seneca: qui infatti Dio è uno, Dio degli dei, causa di tutto e di se stesso: dall'altra parte, invece, ci sono gli dei generati e che da lui dipendono.

⁽³⁴⁾ *Ep.*, 73, 6. Cfr. *Cicer. De Natura Deorum*, II, 16; II, 31, 78. [Circa « Conosce il suo sole e le sue stelle », cfr. Virgilio, *Elisio*, sesto libro dell'*Eneide*, www.treccani.it/enciclopedia/elisio/ — *Nota di FSN*]

⁽³⁵⁾ *De Ben.*, VII, 31.

⁽³⁶⁾ *Marc. Ant.*, VIII, 19.

⁽³⁷⁾ *Marc. Ant.*, VII, 9; XII, 11.

Che cosa invece ha inteso Seneca circa la natura di quei ministri del sommo Dio? Molto poco. Infatti, per quel che attiene alla loro natura fisica non troviamo quasi nulla, se non che essi sono numi affini al sommo nume e, quando avverrà la conflagrazione universale che porterà alla rovina il mondo intero, nondimeno quell'ordine sarà conservato. Seneca scrisse invece molto più circa la natura morale degli dei: quando incombe su di noi un pericolo imminente, non attribuiamo agli dei celesti ciò che generalmente si crede [*senserit*] essere inerente alla condizione divina. Solo questo può affermarsi con certezza: quegli dei sono stati generati affinché tutto il loro agire fosse spiegabile come opera di bene. « Che cosa spinge gli dei a fare il bene? La loro natura. È un errore credere che non vogliano fare del male: non possono farlo. Non possono né subire né arrecare offesa. Offendere ed essere offesi sono cose strettamente unite. La loro natura superiore, più bella di ogni altra, li ha sottratti ai pericoli e li ha resi anche non pericolosi per gli altri » (38). Ricordando che quasi tutti gli antichi filosofi credettero alla natura incorrotta dei corpi celesti, pare ragionevole ritenere che queste parole siano congruenti in modo mirabile con quelle prima citate a proposito del Sole e della Luna.

Ma in questa frase: « Esser buoni fa parte della natura degli dei immortali, non avendo essi bisogno di imparare le virtù perché le possiedono tutte innate... » (39), Seneca non osa affermare che si tratti degli dei celesti: del resto, con la parola *editi*, « innati », sembra che vada intesa la stessa cosa che altrove viene espressa con « gli dei nati dalla mente somma ». E similmente, nel secondo libro del *de Ira*: « Ci sono alcune cose che non possono nuocere, né hanno forza alcuna se non benefica; come gli dei immortali, i quali né vogliono né possono nuocere: perché la natura loro è mite e piacevole » (40). Il luogo è dubbio, e non si discerne facilmente se Seneca stia utilizzando un modo di dire popolare o filosofico. Niente di più possiamo concludere dagli scritti di Seneca circa gli dei generati da Dio, la loro natura, i loro doni.

(38) *Ep.*, 95, 49.

(39) *Ep.*, 95, 36. Cfr. *Cicer. De Nat. Deorum*, II, 13, 34. Gli dei sono generati buoni e sapienti dalla natura, e in loro è sorta fin da principio una ragione retta e costante.

(40) *De Ira*, II, 27, 1.

6. In ultimo, si può affermare come Seneca chiami Dio l'animo umano, anche in ciò seguendo l'esempio dei suoi stoici. « Questo animo è retto, buono, grande. Come chiamare in altro modo tutto ciò, se non Dio abitante nel corpo umano? »⁽⁴¹⁾. « Dio è presso di te, è con te, è dentro di te. È così come ti dico, Lucilio: in noi c'è uno spirito divino che osserva e controlla il male ed il bene delle nostre azioni; egli ci tratta così come è stato trattato da noi...

Chi sia questo dio è incerto, ma c'è.

In verità, un uomo buono non è nessuno senza Dio »⁽⁴²⁾.

Anche in Marco Antonino si legge: *o en soi daimon*, « il demone dentro di sé ». Anche lui chiama l'animo umano *apospasma theou*, « particella di dio ». Gli stoici credevano infatti che a ciascun uomo fosse vicino il suo dio, un genio che chiamavano « particella dell'atmosfera divina ». Ma Seneca non approvava in pieno tutto ciò, lui che scriveva: « Metti da parte per ora quel che credono alcuni: che ciascuno di noi abbia un dio come guida, non uno dei maggiori; una divinità di grado inferiore, tra quelle che Ovidio definisce "divinità plebee" »⁽⁴³⁾. Anche qui Seneca va in una direzione un poco differente da quella degli stoici. Certamente non nega che l'animo umano sia parte dello spirito divino, e che esso tornerà da dove è venuto. Ed in effetti egli utilizza quest'opinione per consolare Marcia. Tuttavia, è vero che egli reputa il dio ospitato all'interno del nostro corpo non esser altro che la coscienza, custode dei nostri beni e dei nostri mali. La stessa epistola comincia così: « Ti mando un saluto dalla mia villa di Nomento e ti esorto a mantenere un'anima onesta, ossia ad avere propizi tutti gli dèi: essi sono benigni con chi è in pace con se stesso, e lo favoriscono ». Qui, meglio che in ogni altro luogo, si mostra come spesso Seneca, qualunque cosa gli Stoici antichi avessero espresso di metafisico o di concernente la fisica della natura, lo interpretava nel senso che maggiormente si riferiva ai costumi.

⁽⁴¹⁾ *Ep.*, 31, 11.

⁽⁴²⁾ *Ep.*, 41, 1. Cfr. *Cicer. De Nat. Deorum*, II, 66, 166. Nessuno poté dunque essere un grande uomo senza aver posseduto una certa ispirazione divina.

⁽⁴³⁾ *Ep.*, 110, 1.

CAPITOLO SECONDO
SULL'ESISTENZA DEGLI DEI E SULLA PROVVIDENZA

Due sono le argomentazioni con le quali Seneca dimostra che gli Dei esistono: 1. il consenso universale degli uomini; 2. i molti benefici accumulati per la natura degli uomini.

1. « Le persone sono disposte a concedere molto alle cose che tutti gli uomini danno per sicure; presso di noi, il fatto che tutti gli uomini concordino su qualche cosa è una prova della sua verità. Per esempio, noi deduciamo che gli dei esistono per la seguente ragione, tra le altre: che esiste, impiantata in ognuno, un'idea che concerne la divinità, e quindi non c'è persona, per quanto si estenda la portata delle leggi e dei costumi, che non creda in almeno qualche sorta di dei » (1). Questa è un'argomentazione propria agli stoici, e a ragion veduta Seneca scrive « presso di noi ». Ugualmente in Cicerone si può leggere, preso senza alcun dubbio da qualche libro stoico: « Fra le tante specie, non c'è alcun animale, eccetto l'uomo, che abbia qualche conoscenza di Dio; e tra gli uomini stessi non c'è nazione, dalla più feroce alla più civilizzata che, seppur possa ignorare quale dio si debba avere, non sappia quanto meno che bisogna averne uno » (2).

2. L'altra argomentazione, più valida, è di maggior portata in Seneca. Infatti in alcuni scritti, particolarmente nel quarto libro *de Beneficiis*, egli celebra incessantemente l'opera degli dei, il grande beneficio che essi procurano a tutti gli uomini, siano essi cattivi o ingrati o sacrileghi, i grandi doni di una vita felice o molto infelice. Ma egli ha maggior cura nello spiegare che nel dimostrare. Non ha mai esposto in maniera sufficiente quali siano questi dei: essi ci sono,

(1) *Ep.*, 117, 6.

(2) *De Legibus*, I, 8. *De Natura Deorum*, II, 2, 4.

e non ritiene che sia il caso di provarlo troppo. Cosa che si comprende più facilmente se si considera la dottrina stoica. Infatti, per la dottrina stoica non è possibile separare Dio dalla natura delle cose: va forse dimostrata con argomentazioni la natura delle cose? Questa è manifesta di per sé a tutti gli uomini. Insomma, uno solo sarà l'ufficio del filosofo: mostrare l'intelligenza insita della natura delle cose, cioè la ragione benevola verso il genere umano, la quale ha disposto in terra quasi tutto a nostro vantaggio. Più tardi vedremo come Marco Antonino credeva [*sensisse*] altrimenti, lui cui gli dei non erano così manifesti come lo erano a Seneca. Questi, invero, non è turbato da alcun dubbio circa la loro esistenza. Solo questo egli prende in considerazione, se la natura si mostri cieca o provvida, attenta o indifferente nei confronti degli uomini: contro Epicuro, egli afferma spesso che Dio non distoglie la propria attenzione da niente: ed anche su questo aspetto è utile il consenso universale degli uomini. « Chi dice questo (Epicuro) non ode le voci di coloro i quali, pregando, si raccomandano (a Dio), né i voti che essi fanno per tutto, tanto pubblicamente quanto in privato, con le mani alzate al cielo, il che per certo non farebbero, né sarebbero tutti gli uomini del mondo concorsi in questa pazzia, se pregassero inutilmente degli dei che non odono e non fanno nulla... » (3).

Sembra che Seneca non s'interrogasse su null'altro circa l'esistenza degli Dei. Anche a lui non erano gradite quelle che Cicerone definiva le sottigliezze degli stoici. « Con queste sottigliezze, caro Lucillio, noi diamo modo di far credere che esercitiamo il nostro spirito su cose vane, e che consumiamo i nostri piaceri in dispute che restano senza frutto ». Con queste sue parole inizia l'epistola omonima, la quale tuttavia viene dedicata quasi per intero a dispute sottilissime; ecco invece, verso la fine: « Trattiamo piuttosto di qualche questione salutare, cerchiamo come si perviene alle virtù e quale strada vi conduca » (4). Non diversamente par di udire in risposta, se qualcuno invitava Seneca a meditare più a fondo sull'esistenza e sull'essenza degli dei. « Perché indaghi ancor di più sul modo in cui rendere omaggio ed amare gli dei? Queste cose le conosce a sufficienza chi venera bene ».

(3) *De Ben*, IV, 4, 2.

(4) *Ep.*, 113, 26.

In Seneca troviamo molte più cose, e per dir così anche più ricche, quando passa a considerare cosa ci sia da credere circa l'animo e la mente degli dei [*quid de animo et mente deorum senserit inspicientes*]. Non che Seneca abbia aggiunto molte novità alla dottrina degli stoici: le parole sono quasi le stesse, ma quel che v'è in più sta dentro di esse. Dio vi è infatti descritto alla stessa maniera, nondimeno viene reso in certo modo più vicino agli uomini, a loro prossimo dal profondo. Seneca non ragionava troppo sugli dei, bensì li sentiva come presenti [*sed eos quasi presentes sensit*], esprimendoli con parole vivide così come gli si manifestavano.

1. Gli dei sono buoni, tutti gli uomini sono esperti della loro bontà e la sperimentano ogni giorno. « Chi è colui il quale sia tanto infelice, tanto abbandonato, nato sotto un duro destino e nella pena, da non aver sentito [*senserit*] la gran liberalità degli dei? Considera coloro che si rammaricano, dolendosi della propria sorte: troverai che dei benefici del cielo essi non sono del tutto privi, né c'è nessuno cui non sia giunto qualcosa da quella fonte grandemente benigna » (5). Quel che vediamo, ciò che respiriamo, quel che ritorna nel tempo degli anni in un ordine certo, ciò che in modo alterno il Sole e la Luna ci concedono della luce, ciò di cui beneficiamo tramite tanti vantaggi della vita: certamente, tutto questo è dono divino. Sono dunque davvero ingrati gli uomini se dimenticano tanti benefici, o anche se negano che vengano loro dati dagli dei. « La natura ci avrebbe dunque dato poche cose dando se stessa? — Ma non poteva non darsi! — Certo, non poteva non esser buona; tuttavia sono utili gli dei sapienti a coloro che sanno ». « Alla maniera dei migliori genitori, che sorridono alle maldicenze dei propri bambini, anche gli dei non cessano di offrire benefici a coloro che dubitano circa l'autore dei benefici » (6). Non c'è nessun luogo in cui meglio si possa comprendere la novità che Seneca apportò alla dottrina degli stoici su Dio. Certamente, Dio può esser chiamato legge dell'universo o fato o *eimarmene* (destino) o fuoco razionale: Seneca preferisce chiamarlo padre, un padre che ama molto i propri figli, e che a propria volta i figli possono amare, rispettare, contemplare,

(5) *De Ben.*, IV, 4, 3.

(6) *De Ben.*, VII, 31, 4. Cfr. il nostro poeta: *Le dieu, poursuivant sa carrière, / Versait des torrents de lumière / Sur des obscurs blasphémateurs.*

quantomeno col pensiero se proprio sfugge agli occhi. Cose simili ritroveremo in Epitteto e in Marco Antonino, insieme a molti altri riferimenti dello stesso genere ad un'immagine di Dio, per così dire, più umana: non credo invece di averle potute trovare in Zenone o Cleante. « L'alto dominatore della volta celeste » scende per soccorrere i miseri, per liberare gli afflitti, per consolare tutti. Presso i Romani fu massima questa lode della disciplina stoica (7), che apportava il Dio a chi lo invocava. Nessuno tuttavia espresse meglio di Seneca il clamore delle suppliche e la natura soccorrente di Dio. A chi legge *Consolatio ad Marciam* è subito chiaro come Seneca non ignorasse nulla di quel che può muovere l'animo di una madre. Una dottrina difficile viene resa più mite: Seneca mostra non tanto il sapiente che si alza verso il cielo, quanto gli Dei proni verso la terra. Sono dei coloro che nessuna persona sana teme. « È stoltezza aver paura delle cose salutari, nessuno ama coloro che teme » (8).

2. Seneca asserisce che la Provvidenza esiste: ma non è facile spiegare cosa intendesse, poiché alcuni luoghi si contraddicono fra di loro. A volte egli afferma che essa conduce tutte le cose secondo un percorso irrevocabile, e lo stesso Giove, sommo Dio e genitore degli dei, obbedisce sempre a ciò che una volta ha comandato (9); a volte, invece, sembra che Seneca ritenga possibile mutare qualcosa nell'ordine del destino: se non da parte dell'uomo, almeno da parte di Dio. Quando Seneca si ripropone di indagare su questo tema, mettendo alla prova la forza di entrambe le opinioni, egli stesso è tuttavia più incline verso quest'ultima opinione che non verso la prima. « Noi stessi riteniamo che i voti siano utili, senza nulla togliere alla forza e alla potestà del destino. Allo stesso modo in cui alcune cose vengano lasciate in sospeso dagli dei immortali..., anche il far voti non va contro il destino ». Dunque, forse Seneca riteneva che vi fossero alcune cose ambigue e di natura ancipite, le quali potessero aver questo o quell'esito, rimanendone uguali le cause; e questo lasciava un certo spazio alla libertà, non diversamente dal *clinamen* degli Epicurei. Ma Seneca lascia per così dire immediata-

(7) MARTHA, *op. cit.*, *passim*.

(8) *De Ben.*, IV, 19, 1.

(9) *De Prov.*, V, 8.

mente il lettore dietro sé, e fa ritorno alla questione di fisica che stava trattando ⁽¹⁰⁾.

Eccettuata questa difficoltà, Seneca ammette che la Provvidenza ci sia e che il mondo sia retto da essa: o perché le cose sono state disposte in certo modo una volta per tutte, ovvero tramite la cura perpetua e quotidiana (non so se entrambi i modi di reggenza fossero graditi a Seneca, forse i primi erano più adeguati a Dio, gli altri invece agli dei). Ma come mai succede che accadano tanti e tanto vari mali, ovunque si volga lo sguardo? Qual è mai la giustizia degli dei, quale la loro cura? Gli stoici non ignoravano che bisognava rispondere a queste obiezioni, ancor più perché loro erano soliti dissertare con enfasi circa la provvidenza degli dei; né Seneca ha dimenticato di difendere una causa tanto difficile, e tuttavia anche necessaria.

I generi di mali sono molteplici, ma Seneca non si propose di spiegarli tutti. Come sia possibile che l'uomo pecchi; per quale ragione Dio permetta ai suoi figli di andare verso il peggio, lasciando che si offuschi il lume naturale da lui posto dentro di loro; o ancora, come possa estinguersi la stessa abitudine al vizio: pare che su tutto questo Seneca non si sia interrogato. Perché uno diventa sapiente e l'altro stolto? Dio non doveva fare in modo che gli uomini, con lui partecipi della ragione, si unissero in una comunità di persone oneste? Del resto, a Seneca non sfugge il plurimo peccare degli uomini, contro cui aveva scritto: «Nessuno di noi è senza colpa» ⁽¹¹⁾. Perché dunque Dio non volle, se poteva? Penso che Seneca non abbia trattato una cosa di tale importanza perché riteneva che la facoltà di non peccare fosse per natura nelle mani di ognuno di noi. Da ciò dipende se si diventa sapienti o stolti e, così come non c'è bisogno dell'ausilio divino per ottenere la virtù, così gli dei non possono trasformare le colpe derivanti dal vizio. L'unica causa dei nostri errori risiede dentro di noi. Che si onori la virtù e non ci si esponga al male. Ma Seneca non dice in che modo, incombando il destino, l'arbitrio dell'uomo possa esser libero, né noi ce lo domandiamo. Non è questo il luogo dove riprendere l'antica questione.

⁽¹⁰⁾ *Quaest. Nat.*, II, 35-39.

⁽¹¹⁾ *De Ira*, II, 28.

Perché invece le calamità colpiscono così spesso i buoni, risparmiando i cattivi? Perché le cose prospere di questi ultimi sovrastano in maniera insolente l'infelicità di quegli altri, e si vedono proteste contro gli dei che non si curano delle cose umane? Tutto ciò non sfuggì a Seneca, che volle rispondere alle obiezioni in un libretto dal titolo *Quare incommoda aliqua bonis viris accidant, [cum] Providentia sit* ⁽¹²⁾. Per prima cosa egli dimostra che la Provvidenza, come già ho detto sopra, consiste negli amplissimi benefici degli dei verso gli uomini; in seguito, egli riferisce le note finezze della dottrina stoica: quelli che vengono considerati mali, e che il volgo chiama disgrazie avverse da sopportare, non solo non sono mali ma, « per gli stessi ai quali accadono, accadono perché sono disposti ad accettarli ». Non è il caso di riportare tutto quello che Seneca aveva piacere a scrivere per provare queste cose; né gli sfuggiva che nessuno sarebbe stato convinto facilmente da ciò che lui indicava. Passiamo ad altre cose, che sembrano meno splendide in eloquenza, ma che invece sono altrettanto degne della nostra attenzione.

Due cose sono da spiegare: 1° perché i malvagi ricevono cose buone; 2° perché ai buoni può accadere di soffrire molti mali.

1° Per quanto riguarda i malvagi, Seneca ha ripetuto più volte che gli dei elargivano i propri doni a tutti, perfino ai malvagi. « Essi li avevano preparati per i buoni; se raggiungono anche i cattivi, questo avviene perché quei doni non possono essere assegnati in modo differenziato. È meglio giovare ai cattivi per amore dei buoni, che invece venir meno ai buoni a motivo dei cattivi » ⁽¹³⁾. Cosa c'è di più bello di quest'ultima affermazione, cosa c'è di più degno di un ingegno generoso che precorre al meglio la cristiana pietà di Dio? Tutto ciò è ben lungi dalle trite dispute degli stoici: pare invece esser qualcosa che appartiene propriamente a Seneca, il quale riflette su Dio come padre nostro, il quale ci esorta ad amarci vicendevol-

⁽¹²⁾ *Perché alle persone buone accadono cose dannose, benché vi sia la Provvidenza* — L. Crouslé (*De L. Annaei Senecae naturalibus Quaestionibus*, p. 35) ritiene che questo libretto, su richiesta di Lucilio, fosse stato scritto prima di quando Seneca stesso avesse programmato, dal momento che egli aveva in animo di affidare alla scrittura dell'opera *de Quaestionibus naturalibus* l'onore di affrontare l'argomento *de Providentia*.

⁽¹³⁾ *De Ben.*, IV, 28, 1.

mente. « Furono immaginate per tutti, e non fu possibile escluderne i singoli »⁽¹⁴⁾.

Dunque, non è stato possibile privare i malvagi del bene comune: « È molto diverso dire che non si esclude nessuno, invece che dire che qualcuno è scelto quale beneficiario ». Ma perché si vede che spesso sono i malvagi ad esser preferiti? Perché quanti ci disprezzano e ci odiano continuano a godere dei favori e della grazia? Seneca non osa ammettere di non saperlo. Quindi afferma che i beni, in questi uomini, si accumulano in un modo tale che sia chiaro che quelli non sono i veri beni. « In nessun altro modo Dio può ridicolizzare le cose intensamente desiderate che dandole ad uomini disonesti e allontanandole dai buoni »⁽¹⁵⁾. Aggiunge un'altra scusante per gli dei, abbondantemente conforme all'idea della filosofia antica, ma che senza dubbio ci sorprende. Asserisce infatti che gli dei, i cui benefici furono riversati in maniera eccessiva su uomini pessimi, non stessero facendo grazia proprio a quell'uomo, bensì ai suoi avi o ai suoi nipoti. « Per qual motivo la Provvidenza fece Cesare signore del mondo, lui che era così ingordo di sangue umano da farselo scorrere dinanzi non diversamente che se se lo fosse voluto bere? Tu ritieni dunque che ciò sia stato un dono fatto a lui? No, fu fatto a suo padre Germanico, al suo avo o al suo bisavolo, ad altri che vennero prima di questi e che non furono meno uomini di chiara fama, pur avendo vissuto da privati e in modo uguale a tutti ». Seneca, di conseguenza, non ritiene che si possa accogliere la fortuna solamente per se stessi. Ciascuno soffre per i propri avi e per i propri nipoti; e « le cose che reputiamo accadere in maniera inaspettata, sono state invece a lungo predisposte dagli dei »⁽¹⁶⁾. Cose simili si trovano in Erodoto⁽¹⁷⁾, in Sofocle e in Platone; i singoli non vivono solo per sé ma per la propria stirpe, essa incombe sulla loro vita già prima che essi nascano e a loro sopravvivrà. « Sembra verosimile », dice Seneca, « che gli dei siano indulgenti verso alcuni a motivo degli antenati e progenitori loro, e verso altri per rispetto dei posterì e dei discendenti che dopo lunghi secoli nasceranno ». Se si concede tutto

⁽¹⁴⁾ *De Ben.*, *ibid.*

⁽¹⁵⁾ *De Prov.*, V, 2.

⁽¹⁶⁾ *De Ben.*, IV, 32, 2.

⁽¹⁷⁾ *Herodoti*, I, 91.

questo, sarebbe certamente difficile provare quanto gli dei siano stati severi, nel troppo o nel poco.

2. Tutto il resto consiste nel ricondurre a ragione il fatto che spesso ai buoni accadano disgrazie e difficoltà. Omettiamo le cose comuni a tutti gli stoici e veniamo subito a quelle che appaiono proprie in particolare a Seneca.

Per prima cosa, gli dei non trattano male i buoni ma, al contrario, vogliono dimostrarne tramite la virtù la degna sostanza. « Dio tiene in esercizio coloro che prova, quanti ama ». Così, quanti muoiono giovani, e coloro che sono vessati da cause diverse, vanno reputati come cari agli dei in modo esclusivo. « Ecco qualcuno degno di esser simile a Dio, un uomo buono che ha saputo far fronte alla fortuna avversa » (18). Molti luoghi sono sufficientemente noti: Seneca non scrisse nulla di più splendido; prego soltanto che si faccia molta attenzione al fatto che anche qui Dio viene da lui mostrato come padre. « Il Dio dei Padri ha dinanzi a sé l'animo degli uomini buoni e lo ama con maggior intensità ». Il padre non fa nulla nei confronti dei propri figli che non sia per la loro utilità. Agendo da uomini buoni, dunque, diventa chiaro che essi non devono lamentarsi, bensì esser grati verso il padre. Tutto ciò non è certamente molto diverso dalla dottrina cristiana, né c'è da meravigliarsi quanto quella dottrina venisse alla mente di Seneca, quale che sia stato il modo in cui ne venne reso partecipe.

In seguito, va detto che non tutte le pene vengono decise arbitrariamente da Dio: « L'artefice non può mutare la materia » (19). Può darsi che Dio non volle che gli uomini buoni andassero soggetti alle miserie, alla povertà e alle ferite: non permise tutto questo, ma ciò è accaduto. Probabilmente in Seneca tutto questo venne mutuato non dagli stoici, bensì da Platone. Ecco infatti un luogo chiaramente platonico: « Dio fa tutto ciò che vuole, oppure in molte circostanze le cose che deve realizzare lo deludono e dalle mani del grande artefice escono opere difettose? E ciò non perché l'arte venga meno, bensì perché la materia su cui quell'arte si esercita oppone resistenza » (20).

(18) *De Prov.*, II ss.

(19) *De Prov.*, V, 9.

(20) *Quaest. Nat. prol.*, I, 16-17.

Cose all'incirca simili si trovano in Plutarco e in Seneca. Certamente, in tempi nei quali accadono troppe cose che affliggono i buoni in privato e in pubblico, la filosofia non può non chiedersi in che modo sia possibile far salva la bontà e la giustizia degli dei. È ovvio quel che essa risponderà: il principio e la fonte di tutti i mali è una causa che la potenza di Dio non può sottomettere, né che la bontà è in grado di allontanare: dunque le disgrazie incombono su tutti gli uomini buoni, anche loro vi sono esposti. « Poiché non mi fu possibile sottrarvi (è Dio a parlare in Seneca), ho armato i vostri animi contro tutto » (21). Dio, se avesse potuto, avrebbe forse impedito agli uomini buoni le miserie inerenti alla condizione umana, né avrebbe fatto alcun esperimento concernente la loro virtù: ma invero tutto questo era al di fuori del suo potere, dunque nessuno lo accusi di ingiustizia.

Bisogna allora ricordare come sia necessario che le cose vengano fatte « per tutti, rispetto ai quali la cura degli dei è maggiore che verso i singoli » (22). Questo lo dissero quasi tutti coloro che vollero proteggere la giustizia divina dalle accuse di quanti sono soliti rimproverarla per tutte le calamità che colpiscono i buoni. Ma questa argomentazione non è veramente adatta alla causa per cui è stata escogitata, cioè difendere la giustizia degli dei. Non c'è alcuna Repubblica nella quale non sia chiaro a tutti come nulla sia più ingiusto che forzare un cittadino innocente a patire un male, nel mentre altri ne sfuggono incolumi: perché le cose devono andare diversamente in quella grande Repubblica chiamata mondo? In esso dev'essere minore lo spazio dell'ingiuria, perché è Dio ad essere padre e re.

Seneca va quindi lodato, senza alcun dubbio, perché nessuno meglio di lui, tra gli Antichi, ha compreso il modo in cui la Provvidenza si rivela nel mondo. La maggior parte degli stoici, infatti, soleva dimostrare che la natura delle cose fosse fatta a motivo degli uomini e che nell'orbe terracqueo tutto fosse disposto per il loro uso. Seneca invece, molto più sapientemente: « In quella costituzione prima, quando (gli dei) ordinarono l'universo, essi conside-

(21) *De Prov.*, VI, 6.

(22) *De Prov.*, III, 1. Cfr. CICERO, *De Natura Deorum*, II, 66, 167. Gli dei curano le cose grandi e trascurano le piccole.

rarono anche le nostre vicende, ed ebbero riguardo all'uomo [...] sebbene (gli dei) hanno maggiori motivi, e migliori, per i quali nascono e tramontano, tuttavia, mentre vanno a più degne cose, giovano ancora a noi [...] È certo che gli dei abbiano maggior proponimento e maggior frutto dell'operar loro che il mantenere le cose mortali; nondimeno, fin dal principio del mondo, essi pensarono ancora alle nostre utilità, e diedero un ordine tale all'universo per cui si vede che la cura per noi non fu, per loro, tra le ultime preoccupazioni » (23). In queste cose conviene a noi la modestia: chi è infatti così ridicolo da reputare che l'immensa macchina del mondo sia stata fabbricata a causa nostra? « Dio non ha fatto tutte le cose per l'uomo » (24). Perciò, per quanto Seneca non fosse all'oscuro della superbia degli stoici (che scrissero che il sapiente può esser fatto pari a Dio, ed essergli anche superiore), a lui tuttavia non mancò, in maniera più delicata, il senso della maestà divina e dell'umana fragilità, e comprese anche al meglio che noi dobbiamo confidare maggiormente nella Provvidenza, senza rimproverarla.

Da ultimo, Seneca non manca in nessuna occasione di contraddire Epicuro, quando Epicuro dichiara che Dio non si cura di nulla: né di ciò che gli appartiene, né di ciò che è di altri. « Epicuro, tu dunque disarmi Dio. [...] Tu dunque, essendo egli da sì grande ed ineffabile muro chiuso e diviso, in modo che i mortali non possono toccarlo né vederlo, non hai ragione alcuna di doverlo riverire » (25). Certamente, Dio potrebbe non esserci, lui che è senza valore per gli uomini, lui che non può essere né accusato né venerato, e che soprattutto non ama gli uomini né li accudisce, non li ha cari come figli né li difende come suo presidio. Seneca è preso dall'ira verso il Dio epicureo, e ciò non tanto perché offenda la ragione, bensì perché offende la coscienza.

Qui diventa chiaro quel che abbiamo ritenuto di poter provare: Dio è reso maggiormente umano da Seneca rispetto agli stoici antichi. Spesso, infatti, egli fa uso di nuove e più memorabili espressioni, specialmente descrivendo l'animo paterno degli dei, i quali amano anche gli uomini che a loro si contrappongono; ed

(23) *De Ben.*, VI, 23. Contra CICERO, *De Natura Deorum*, II, 62 ss.

(24) *Quaest. Nat.*, VII, 30, 3.

(25) *De Ben.*, IV, 19, 1-4. Cfr. VII, 31, 3.

anche quando fa uso di espressioni che appartengono agli antichi, qualcosa in esse fa mostra di maggior mitezza, più degna al contempo della bontà e della maestà divina. «Eccellenza unita a mansuetudine»⁽²⁶⁾.

⁽²⁶⁾ *De Vita beata*, 3, 4.

CAPITOLO TERZO
SUL CULTO DEGLI DEI E SULLA SUPERSTIZIONE

Non so se qualcun altro, presso gli Antichi, abbia superato Seneca nell'insegnare in qual maniera si debbano onorare gli dei, quale debba essere l'animo degli uomini verso di loro, quale la religione.

1. Se qualcuno vuol vederci chiaro, non si rifaccia principalmente alle cose che Seneca scrisse a proposito del sapiente: queste cose, infatti, non sono state tratte da dentro il suo proprio animo, ma vennero da lui restituite, come meglio gli fu possibile, solo quale esempio della tradizione dei maestri. Il sapiente stoico,

*di poco inferiore a Giove,
bello, onorato, libero e infine re dei re,*

ci commuove poco, né lo ammiriamo mentre se ne sta in piedi davanti agli dei, così orgoglioso da farci provar fastidio ⁽¹⁾. Il sapiente, seguendo ed imitando Dio e stando di fianco all'autore da cui tutto proviene, senza mormorare per il malcontento; sopportandone senza pigrizia e con alacrità tutti i comandi ⁽²⁾, in ciò simile a un buon soldato; e neppur abbandonando lo splendido corso di quest'opera che è la vita e per la quale tutti soffriamo; ebbene, quel sapiente mantiene intrecciate l'ottima via dell'esercizio della virtù e il culto degli dei. La superbia nuoce alla pietà, in un sapiente che si dichiara pari a Dio ed anche a lui superiore. « In che cosa Giove è superiore ad un uomo buono? Egli è buono più a lungo, ma il sapiente non si ritiene menomato perché la sua virtù è circoscritta in

⁽¹⁾ Cfr. CARO, *Quid de beata vita senserit Seneca*, p. 43 ss.

⁽²⁾ *Ep.*, 107, 10.

un arco di tempo più breve. Per il sapiente la vita si estende quanto per Dio l'eternità » (3). « Il sapiente è simile a Dio, ad eccezione per la mortalità » (4). Queste ed altre cose simili è possibile leggere in Seneca a proposito del sapiente (e non sono neanche poche), ma vanno però riferite più a Sesto o a Demetrio che al suo proprio animo. È manifesto, infatti, come a lui non sfuggisse quanto i mortali siano deboli e ricoperti di colpe.

2. Mettiamo dunque da parte questo sapiente, quasi sospeso tra divinità ed umanità al punto tale che nessuno può imitarlo né fortemente desiderare di seguirlo: vedremo che, cionondimeno, la maestà divina fu conosciuta da Seneca nel modo migliore. Egli infatti afferma: « Tutto il mondo è tempio immortale degli dei, degno solamente della loro ampiezza e magnificenza » (5). Seneca scrisse con efficacia, in alcuni luoghi contenuti nei libri di filosofia morale che non ci sono pervenuti ma che Lattanzio ha conservato: « Volete pensare a un dio grande e placido, degno di rispetto per la sua mite maestà; vostro amico, sempre vicino; non da onorare con sangue ed immolazioni — che piacere vi è nel trucidare gli innocenti? — ma con mente pura e con buono ed onesto proposito? Non occorre costruirgli dei templi su alte rocce: che ciascuno gli faccia un santuario nel proprio cuore » (6). Questo è il modo di sentire proprio di Seneca, le sue precise parole. Quanto ne è distante un sapiente severo e senza cuore! Cosa di meglio poté esser detto della natura di Dio, cosa di più degno del culto della divina maestà?

3. Qual era il parere di Seneca circa le preghiere, lui che pensava che il destino fosse qualcosa di naturale, né che fosse possibile mutarlo da parte di colui medesimo che lo aveva stabilito? « Noi preghiamo gli Dei, i quali sanno ogni cosa e fanno sì che i nostri voti non vengano esauditi ma ci ammoniscano » (7). A cosa serve, dunque, venir ammoniti da coloro che né ignorano ciò che noi

(3) *Ep.*, 73, 13. Cfr. 53, 11.

(4) *De Const.*, 8, 2. Cfr. CICERO, *De Natura Deorum*, II, 61, 153.

(5) *De Ben.*, VII, 7, 3.

(6) *Frgm.*, 123, *ap. Lact. Inst.*, VII, 25, 3. Cfr. CICERONE, *De Nat. Deorum*, II, 28, 71.

(7) *De Ben.*, V, 25, 4.

desideriamo, né possono prestarci soccorso contro l'avversa necessità delle cose anche se lo volessero? Seneca obietta a se stesso tutto questo. « La cosa deve essere o non essere: se deve essere sarà, anche se non avrai fatto voti; se non deve essere non sarà, anche se avrai fatto dei voti ». Ma abilmente risponde che questa domanda è falsa, poiché trascura la possibilità intermedia fra le due: « La cosa sarà, ma se saranno stati fatti dei voti ». « In tal modo, infatti, le preghiere rivolte agli dei non sono in contrasto col destino, bensì rientrano esse stesse nella legge del destino ». Seneca aggiunge, non senza spirito: « Così, mentre la guarigione è dovuta al destino, essa è dovuta anche al medico, perché il beneficio del destino giunge a noi per mezzo delle sue mani » (8). Leggendo queste cose non viene forse alla mente quel che Leibniz scriveva, alla sua maniera, in apertura del libro intitolato *Théodicée*? In modo simile, infatti, egli confuta il *logon argon*, il « discorso ozioso », e dimostra quanto sia assurdo il fato maomettano. Dunque, se prestiamo fede a Seneca, è ben necessario innalzare questi voti, utili o inutili che siano, buoni o cattivi, e chiunque sia ad innalzarli: « Così l'ordine del destino vien fatto ruotare dalla concatenazione eterna delle cose, la cui prima legge è quella di conformarsi a ciò che è stabilito » (9). Fatta salva la forza e la potestà del destino, non rimane quasi nulla all'arbitrio degli uomini, neppure i voti: fatto salvo l'arbitrio, il corso delle cose non è più irrevocabile. Seneca dunque dissimulò la difficoltà e non la risolse: e lo stesso Leibniz avrebbe tentato inutilmente di risolverla.

4. Ma per poter essere sopportati, questi voti devono anche poter esser sopportabili: quali mai saranno dunque questi voti? « Chiedi l'integrità della mente, la salute dell'anima e poi quella del corpo. Perché non dovresti formulare spesso questi voti? Prega dio con coraggio: non è tua intenzione chiedergli nulla che appartenga ad altri... Come son privi di senno gli uomini! Rivolgono sottovoce a dio le preghiere più turpi; se qualcuno li ascolta, tacciono, e quello che non vogliono che gli uomini sappiano, lo raccontano a dio » (10)

(8) *Quaest. Nat.*, II, 37-38.

(9) *Quaest. Nat.*, II, 35, 2.

(10) *Ep.*, 10, 4, 5.

(in queste frasi Seneca ha scritto al modo popolare, alternando « agli dei » e « a dio »). Ci si ricorda di aver letto cose simili anche in Giovenale:

Invoca con animo forte [...] bisogna pregare affinché la mente sia sana in un corpo sano;

ed in Persio:

Tu (o Dio), come preghiere non chiedi cose venali, che a te non è lecito implorare che dai sedotti. Né per loro è opera facile allontanare il borbottare e il bisbigliare fuori dai templi, e render noti a ciascuno i sensi del cuore.

Seneca, nuovamente: « Finalmente, esaminati ciascuno la propria coscienza, ritiratosi nel segreto del petto suo, e guardi ciò che in silenzio egli abbia desiderato. Quanti sono i desideri che ci si vergogna di confessare anche a se stessi! Quanto pochi quelli che noi faremmo in presenza di testimoni! » Senza dubbio, Seneca riteneva che i voti malvagi provocano danno a Dio e a colui stesso che li fa: a Dio perché viene ignorata la sua maestà, a chi li fa perché così si abbassa il proprio animo a cose vili. « È cosa turpe stancare gli dei » (11). Per questo motivo Seneca vuole che le preghiere siano rivolte agli dei in modo tale che gli uomini non domandino niente per se stessi. « Gli dei esaudiscano per noi le nostre parole disinteressate » (12). E difatti egli ritiene soprattutto che siano voti empì ed ingiusti quelli per i quali preferiamo noi stessi agli altri, escludendoli o ferendoli: sono invece particolarmente pii ed onesti i voti con i quali chiediamo di poter noi stessi giovare ad altri. « Vive colui che è di utilità a molti » (13).

Il sapiente, compagno di Dio e conscio della ragione dell'universo, non chiede nulla e, come chi non desidera né brama alcunché, acconsente all'ordine delle cose. Noi invece,

che siamo moltitudine, e che siamo nati per dissipare la virtù,

poiché non possiamo non chiedere nulla, almeno domandiamo

(11) *Ep.*, 37, 5.

(12) *Ep.*, 60, 4.

(13) *Ep.*, 60, 1.

agli dei quelle cose che siano di giovamento anche ad altri, e delle quali non proveremo vergogna nel domandare.

5. Seneca non solo proibisce che siano chieste agli dei cose turpi, ma è indignato anche dal fatto che gli uomini possano temere gli dei. « Nessuno che sia sano di mente teme gli dei. Infatti non si può mescolare l'amore col timore ». Invece gli dei devono esser amati prima di tutte le cose, essi che fanno tante cose benevole verso gli uomini, che accumulano senza fine cose a loro benefiche che non possono nuocergli né lo vogliono, ministri della ragione immuni da malvagità. Qual è dunque il motivo per cui la maggior parte degli uomini ha paura di loro, ritenendoli esseri terribili e non degli amici? Invero, « non è facile non vaneggiare in mezzo a grandi mali » (14). Qualcosa di eccezionale ed inatteso si manifesta all'improvviso nella vita degli uomini, incutendo un funesto e sacro terrore nell'animo. « Laddove cadono le città, laddove i popoli sono oppressi e la terra è sconvolta: perché meravigliarsi che l'animo erri deluso fra dolori e paure? » Vedendosi percossi ed afflitti, gli uomini non possono non ritenere che ci sia qualcosa che li colpisca e li prostri di proposito, vale a dire Dio, nelle cui mani solamente c'è tanta potenza: rimane solo un'incertezza circa la ragione di tutto questo, se cioè accada per esigere un risarcimento da parte degli uomini empì, ovvero per un esercizio di rigore verso gli innocenti.

Seneca non approva l'alternativa e si sforza di curare tali errori di valutazione. « Gioverà anche convincersi intimamente di questo: che gli dei non provocano nessun cataclisma del genere, e che né il cielo né la terra sono sconvolti dalla collera divina. Questi fenomeni hanno le loro cause, non infuriano a comando (degli dei) » (15). In che modo infatti gli dei, che sono per natura molto buoni, che hanno la massima benevolenza verso gli uomini, che non possono nuocere a nessuno né lo vogliono, farebbero di proposito tanta strage di innocenti e causerebbero così spesso terremoti, tanti dolori, molti lutti? « Chi è così stolto da credere che Giove mandi i fulmini dalle nuvole per cercar di colpire le colonne, gli alberi o una qualsiasi

(14) *Quaest. Nat.*, VI, 29, 2.

(15) *Quaest. Nat.*, VI, 3, 1. Cfr. L. CROUSLÉ, *De Senecae naturalibus Quaestionibus*, p. 10, 147.

delle sue statue, e che inoltre mandi impuniti i sacrileghi, percuota le greggi, incendi gli altari, uccida innocenti animali? » (16).

6. Qui risulta molto chiaramente come Seneca fosse esperto di tutte le superstizioni alle quali desiderava che non prestassero fede molti degli ingegni più valenti del suo tempo. Non è facile dire se Tacito ritenesse verosimile che fossero di ispirazione divina tutte le cose prodigiose e mostruose che lui non omise mai di riferire; pare che anche Plinio il giovane non mancasse di quella credenza nei suoi scritti. Invero, la mente di Seneca non sembra turbata neppure da certi moti di grandi dimensioni, come quelli che devastarono con grandi stragi la Campania, « mai al sicuro da quei mali »; e comprese chiaramente che alcune difese contro tutte le calamità di quel genere ci potevano essere: vale a dire, la conoscenza delle leggi che regolano immutabilmente la natura delle cose. Seneca capì in modo mirabile come sia possibile individuare le cause e, una volta trovate le cause, deviarne i mali o almeno prevederli. Lui stesso, in gioventù, aveva scritto un libretto sui moti della terra, che purtroppo non ci è rimasto. Tutto questo spiega come non sia possibile paragonarlo ad altri che a Bacone di Verulamio, fornito com'era anche lui di un vivido ingegno il quale, se pur incapace di ricercare lui stesso le cause delle cose, suppose [*sensit*] quali fossero le cause da cercare, in tal modo offrendo una nuova strada alla teoria della fisica. È lecito a noi citare l'eccellente luogo in cui Seneca spiega in che modo, conosciute le cause delle cose, sia possibile venir liberati dai timori, mettendo la natura nel potere degli uomini.

« Per noi, che ignoriamo la verità, tutti i fatti assumono un aspetto più terribile, soprattutto quelli la cui rarità accresce la paura. I fenomeni che ci sono familiari ci paiono meno impressionanti; quelli insoliti ci fanno più paura. Ma perché qualcosa è insolito per noi? Perché noi conosciamo la natura con gli occhi e non con l'intelletto, e non pensiamo a ciò che essa possa fare ma soltanto a quel che ha fatto. Perciò, è per questa nostra negligenza che veniamo puniti con la paura suscitata da fenomeni che ci sembrano nuovi, mentre non sono nuovi ma solamente insoliti. E allora? Forse che la superstizione non si insinua nelle menti, ed in intere popolazioni,

(16) *Quaest. Nat.*, II, 42, 1.

quando si verifica un'eclissi di sole, o quando la luna, che si oscura più frequentemente, nasconde una parte o l'intera sua faccia? »

« Tutti questi fenomeni provocano in noi ammirazione e timore. E poiché la causa del nostro timore è l'ignoranza, non val la pena di conoscere, al fine di non aver più paura? Quanto è meglio ricercare le cause e dedicarsi completamente a ciò con tutto se stessi! Non si potrebbe trovar argomentazione alcuna che sia più degna del fatto che non solo ci si occupi di tale ricerca, ma che ad essa ci si consacri » (17).

Bisogna pur riconoscere che spesso Seneca ci muove al riso quando discute di cose attinenti alla fisica; ebbene, cosa conta ciò, se invece egli comprese meglio di altri suoi contemporanei la natura e le cause delle cose della fisica? Qualcosa gli ha fatto scorgere la vera via, per quanto non vi abbia avuto accesso. Sappiamo tutti come procedette il nostro Descartes in fisiologia, incorrendo imperterrito nei maggiori errori. Nondimeno oggi molti dotti in quella scienza lo riveriscono come loro guida, poiché egli per primo studiò molto bene quel che accade nei corpi animali. Del pari non neghiamo onore a Seneca, la cui dignità appare con sufficienza dal luogo citato. A quel tempo non furono forse ben pochi coloro che mantennero pura la mente in mezzo a tante superstizioni, affermando che nulla dipendesse dal comando degli dei circa la natura delle cose, neanche le cose insolite e terribili?

E inoltre nessuno in modo più deciso di Seneca procedette nel mostrare tutte quelle cose ridicole, turpi e crudeli che gli uomini sono soliti commettere in nome della religione, specialmente nell'età nella quale lui stesso visse; nessuno mostrò meglio di lui che distanza vi fosse tra la religione pura e la superstizione. « La religione venera gli dei; la superstizione li profana » (18). « La superstizione teme le divinità che dovrebbe amare, e profana quelle che venera. Che differenza c'è, infatti, tra il negare gli dei e il disonorarli? » (19). Seneca scrisse un dialogo che non ci è pervenuto, il *de Superstitione*. È accaduto invece che parecchi di quei frammenti ci siano stati conservati dai Padri cristiani, che innalzano lodi alla sua equità e si

(17) *Quaest. Nat.*, VI, 3.

(18) *De Clem.*, II, 5, 1.

(19) *Ep.*, 123, 16.

rallegrano non tanto per le argomentazioni del filosofo riverito, quanto per i rimproveri contro i falsi dei, da lui forniti in abbondanza. Agostino ⁽²⁰⁾ ammira prima di tutto l'audacia e la veemenza di Seneca e lo antepone di gran lunga a Varrone, che era solito solo confutare le favole davvero assurde a proposito degli dei.

Seneca si mostra maldisposto ad applicare agli idoli, e spesso a quelli più turpi, il nome di dei. « Essi raffigurano gli esseri augusti, immortali, inviolabili, per mezzo di una materia senza valore, immobile; danno loro figura di uomini, di bestie, di pesci, alcuni li rappresentano perfino ermafroditi nella diversa struttura fisica. Li chiamano numi, eppure se essi, vivificandosi, si muovessero all'improvviso, verrebbero presi per mostri » ⁽²¹⁾. Si vede qui che Seneca sta considerando principalmente alcuni culti sacri stranieri: deride quei riti che erano stati portati a Roma con Iside e Osiride, con Cibele, con Attis, né lui stesso sa se di essi si debba ammirare maggiormente la stoltezza o detestare la crudeltà. « Uno si evira, l'altro si incide le braccia. In che senso temono gli dei coloro che se li propiziano in questa maniera? Se gli dei esigono questa forma di culto, non vanno affatto onorati. È così grande la frenesia della coscienza, sconvolta e fuori di sé, da far propiziare gli dei con atti coi quali non inferiscono neppure gli individui più disumani... Si dilaniano da sé nei templi, supplicano con le proprie ferite sanguinanti. Se qualcuno ha tempo di andare a vedere quel che fanno e ciò che patiscono, osserverà azioni veramente disgustose per le persone oneste, indegne di persone libere, sconvenienti a persone assennate, tali da non far dubitare a nessuno che sono dei pazzi furiosi, se lo fossero in pochi. Ma oggi, garanzia di assennatezza è la folla dei dissennati » ⁽²²⁾.

Qui può vedersi come il popolo romano fosse infetto dal flagello delle superstizioni provenienti da Oriente, o per meglio dire fosse infetto da quella moltitudine di credenze raccolte da tutte le terre di cui Roma si era impossessata e che l'avevano resa una sorta di luogo di confluenza per tutte loro. Aumentando il male, la superstizione aveva invaso anche la religione della patria, e con la stessa follia

⁽²⁰⁾ *De Civit. Dei*, VI, 10.

⁽²¹⁾ *Frgm.*, 31, ed. Haase.

⁽²²⁾ *Frgm.*, 34.

veniva adesso reso culto tanto a Giove e a Giunone, quanto ad Attis ed Osiride. Si fa fatica a credere a ciò che Seneca dichiara di aver visto: « Uno suggerisce al dio i nomi, un altro annunzia a Giove le ore, [...] alcune donne accomodano la pettinatura di Giunone e di Minerva (ritte in piedi, pur trovandosi lontane dal santuario e non solo dalla statua, muovono le dita come vere acconciatrici), [...] altri presentano (agli dei) un memoriale scritto, con cui li informano del processo in cui sono coinvolti, [...] alcune donne siedono in Campidoglio perché convinte di essere amate da Giove: non si spaventano neppure al pensiero di Giunone la quale, se si deve credere ai poeti, è la dea più iraconda » (23). Queste cose accadevano a Roma quotidianamente nel primo secolo dopo Cristo. Di tutto ciò ce ne rendiamo conto davvero poco, se consideriamo attentamente solo l'uno o l'altro degli uomini eccellenti di quel tempo: ma le superstizioni corrupevano in modo straordinario quasi tutti gli animi. Questo dunque contesta Seneca, senza risparmiare gli dei della patria più di quelli stranieri, e attaccandoli con rimproveri di una forza tale che non si trovano facilmente neppure nel nostro Voltaire. « Perché Giove, che viene dipinto dai poeti come il più lussurioso, ha smesso di far nascere bambini? Forse perché è ormai un sessagenario e la *Lex Papia* gli ha posto delle restrizioni? Oppure ha ottenuto il diritto di tre bambini? O infine gli è venuto in mente:

devi aspettarti da un altro ciò che tu hai fatto ad un altro,

ed egli teme che qualcuno possa fare a lui ciò che lui stesso fece a Saturno? » (24).

Si tratta di cose tutte ampiamente spiegabili, per prima cosa a motivo della singolare forza dell'eloquenza di Seneca, che accresce il rimpianto per l'opera perduta; poi affinché sia manifesto come egli stia inveendo di pieno animo contro riti « crudelmente turpi », come dice Agostino, tenendosi lontano da quel furore generale.

7. Se gli dei non domandano di essere temuti dagli uomini né di esser da loro riveriti, cos'altro rimane se non amarli ed imitarli, nella

(23) *Frgm.*, 36-37

(24) *Frgm.*, 119.

misura in cui se ne sia capaci? Ma ci piace qui ascoltare ancora lo stesso Seneca. È ben poca cosa quel che avviene all'interno dei templi. « L'onore reso agli dei non consiste affatto nelle vittime, ma nella volontà onesta e religiosa di chi li venera » (25). Tutto il culto deve essere nell'animo; Dio non può essere adorato con decenza in un petto malvagio. « Primo atto di venerazione verso gli dei è credere in loro; poi riconoscerne la maestà e la bontà, senza la quale non c'è maestà; per sapere che sono loro a governare il mondo, [...] ad esercitare la tutela sull'umanità, trascurando a volte i singoli individui. Gli dei non fanno il male, né lo subiscono [...] Vuoi propiziarti gli dei? Sii buono. Imitarli è un atto di venerazione sufficiente » (26). È anche chiaro come a Seneca urgesse tener gli dei lontani dal male, e che la loro maestà non potesse essere separata dal bene. Cosa si poté mai dire di più adeguato circa la pura religione? Chi può meravigliarsi del fatto che molti ritennero che Seneca fosse stato fatto partecipe, tramite Paolo, della dottrina cristiana? Per quanto ciò non corrisponda al vero, tuttavia spesso dovette sembrare verosimile (27).

(25) *De Ben.*, I, 6, 3.

(26) *Ep.*, 95, 50.

(27) Cfr. GASTON BOISSIER, *Le Christianisme de Sénèque*, in *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} mars 1871.

CAPITOLO QUARTO

DOVE SI METTE A CONFRONTO QUEL CHE EPITTETO E M. ANTONINO CREDEVANO DI DIO

1. Per comprendere quali sentimenti provasse Seneca per Dio (*qualem habuerit Deum Seneca*), e quale immagine di Dio egli si formasse, non basta accostare ad essa quella che si raffiguravano gli stoici più antichi: bisogna invece interrogarsi anche su come Dio apparisse presso alcuni stoici non lontani dal suo tempo o di poco posteriori, e cioè Epitteto e M. Antonino.

1. Ciò di cui Seneca poco si preoccupava, e cioè di dimostrare l'esistenza di Dio, fu del tutto passato sotto silenzio da Epitteto. Dio riluce maggiormente attraverso l'amore, e si viene saziati da un'immagine più forte della sua grandezza invece che da ragionamenti, quali che siano, che ne affermano l'esistenza o l'inesistenza, ragionamenti che per Epitteto molto si equivalgono, non ritenendo esser il caso di accoglierne alcuni o rifiutarne altri. Chi infatti prova l'esistenza degli dei se non colui che ritenga di doverla provare? La cosa di cui Epitteto è più certo è che tutte le cose sono ricolme di Dio, e lo stesso essere umano è ritenuto esser tanto superiore agli altri animali poiché, partecipe della ragione, comprende Dio e lo ha dentro di sé.

E se Seneca ha scritto poco circa l'essenza di Dio, Epitteto non ne ha scritto pressoché nulla. Egli si mostra indifferente verso ogni forma di sapienza che non si riproponga di render l'essere umano migliore. Al fine di una vita buona cos'importa davvero d'interrogarsi sull'essenza di Dio, aggiungendo solo qualcosa in più rispetto ai nostri predecessori? Inoltre, come già ho detto sopra, per gli Stoici seguire Dio e conoscere Dio sono la stessa cosa. Infatti, Dio non può esser separato dal succedersi dei destini: se ciascuno li accoglie senza opporsi, acquisisce quasi la piena consapevolezza del disegno divino.

2. Invero, da quella che è la natura di Dio Epitteto non deduce che la natura vada indagata per conoscer Dio con maggior diligenza e meglio, bensì deduce che alla natura si debba obbedire al fine di piacere a Dio. La natura umana non ha bisogno di consumare tempo e lavoro nel risolvere problemi e nel discutere difficoltà scientifiche, nessuna delle quali per lo più apporta qualcosa di utile per una vita buona; al contrario, noi siamo fatti per servire Dio, per seguire e lodare Dio. « Cosa far di meglio che rendere lode a Dio, anche se malati e carichi negli anni? Se fossimo usignolo o cigno, faremmo le cose dell'usignolo o del cigno; ma essendo noi invece un animale razionale, è necessario che io lodi Dio. Questo è il mio compito, questo è il lavoro, né vi rinuncio per tutto il tempo che le forze non mi verranno meno; e vi esorto a cantare con me ». Anche nei discorsi di Epitteto si può rilevare qualcosa di non dissimile, se non sbaglio, da quel che spesso si può trovare nel nostro *Nicole* e in altri, il cui nome è ispirato a quello di Giansenio. Ciò che loro osteggeranno nella *libido sciendi*, nel « desiderio di conoscere », sembra esser invisibile anche ad Epitteto, anche se egli non lo chiama con lo stesso nome. La loro severità sarà maggiore, ma invero anche lui la pensava in questo modo. Allo stesso modo, infatti, in cui per i *giansenisti* non ci si doveva dare alla conoscenza delle cose inutili, bensì solamente all'opera della salvezza; così anche Epitteto era solito dire che, per prima cosa, bisognava piacere a Dio.

3. Seneca credette [*sentit*] e disse cose di gran lunga diverse circa la dignità delle scienze. Non si abbandonò al Dio da adorare fino al punto da trascurare di indagare in molteplici modi sulle cause delle cose, in più indicando le altre che ancora andavano indagate. Ne sia prova il luogo eccellente nel quale Seneca, dopo aver parlato di Dio, passa a quelle cose che sempre più inaugurano il tempo nuovo. È da ammirare il modo in cui egli presentisse quanto grande in futuro sarebbe stata la potenza delle scienze, quali e quante cose meravigliose, generate dalla scoperta delle leggi cui obbedisce la natura delle cose, potessero un giorno essere realizzate dall'uomo. Ciò è proprio di Seneca e di nessun'altro stoico, neppure di Epitteto: egli è certo che sia di gran valore non solo l'animo, ma anche l'intelletto degli esseri umani; e afferma che se noi possiamo ottenere

molte cose ricevendole dagli dei, molte altre le otteniamo anche del lavoro della nostra mente.

Lui stesso non ebbe quella tranquillità d'animo che pure lodava, e che negava potesse andar separata dalla virtù. Inconsapevolmente sentiva [*sentiebat*] che qualcosa mancava alla propria filosofia, la quale non si saziava solo nel possedere un ingegno vivo ed avido di conoscere molte cose: ma nondimeno lo sentiva [*sentiebat*]. Scelse di seguire la disciplina stoica perché riteneva che fosse ottima (e non a torto): invece lui non era modellato secondo la natura dello stoico. Si confrontino la sua vita e i suoi costumi con la vita e i costumi di Epitteto. Nulla turba la pace di quest'ultimo, che rimane uguale a se stesso, costante in ogni situazione della vita, né cerca altro al di là della virtù e della sapienza. L'altro, invece, vive fin da ragazzo a corte, non riesce a sopportare l'esilio; C. Cesare, Claudio, Agrippina, Nerone: fa prova di tanti imperatori, di tante imperatrici e, quasi prefetto dello stato, arrivò non una sola volta sul punto di commettere le azioni più riprovevoli per paura di azioni anche peggiori; nel momento della morte, se è lecito a dirsi, fu certamente più stoico che in vita. Da lui tuttavia non veniva espressa ira verso chi peccava, data la sua esperienza circa la debolezza dell'animo umano, per il quale non è sufficiente preferire il bene per fuggire il male. Sicché, per una vita adeguata alla filosofia maggiormente poté in Epitteto la propria natura che in Seneca la propria volontà (ed era cosa equa: la natura infatti si conserva in se stessa in modo straordinario; la volontà invece, se non è molto forte, viene mossa qua e là dalle cose esterne); dal canto suo, Epitteto aveva ricevuto in sorte un ingegno semplice e maggiormente adeguato a fare una sola cosa; Seneca, invece, era capace di fare più cose, era curioso di tutte e particolarmente imperturbabile e calmo in ciò verso cui tendeva.

4. L'uno e l'altro vollero dimostrare che è la Provvidenza a reggere il mondo e a prendersene cura. Già si è visto a quali argomentazioni è aduso Seneca. Epitteto non adduce argomentazioni nuove né migliori. Afferma che il mondo è un'opera ammirabile che non può esser formata e conservata senza un qualche artefice; quindi tutte le cose sulla terra, a cominciare dagli animali, sono prodotte da Dio ad uso degli esseri umani: alcuni animali per offrirsi a noi quale nutrimento, altri per la lana, altri ancora per

trasportare noi e i pesi. Aggiunge anche cose puerili: che la barba fu data agli uomini affinché essi, da lontano, possano venir meglio distinti dalle donne; e dice che come l'uomo è superiore al leone, altrettanto lo è la barba alla criniera. Al contrario, Seneca osservò che « non tutte le cose furono fatte a motivo dell'essere umano », e nel costituire l'universo non si tenne conto solo degli esseri umani bensì anche di loro.

5. Epitteto non indugia a lungo nel provare come non ci si debba opporre alla bontà e alla giustizia degli dei, quale che sia il male che accada nel mondo. Infatti le malattie, le morti immature e tutte le enormi calamità che devono sopportare gli umani non si rivelano esser soltanto cose malvagie. E dunque arriva a questa conclusione: « Qualunque cosa sia, essa non accade senza Dio, cioè senza il suo ottimo consiglio. Anche quelli che vengono chiamati mali, pericoli, disastri non sono mali, poiché così Dio ha voluto ». « Nessuno è mai orfano »: perché Giove è il padre comune di tutti gli esseri umani. « Il cibo non manca ai ciechi né agli zoppi ». Forse che Epitteto non sapeva quanti uomini, seppur sani alle gambe e agli occhi, fossero vessati dalla fame e da essa ammazzati? Lui non lo era di certo, ma negava che la fame fosse un male: « Non ti è rimasto nulla da mangiare? Dio ti sta dicendo che oramai è il momento di allontanarsi (dalla vita). Va', senza lacrime e con animo sereno, come si addice a colui che si allontana, ormai sazio, da un banchetto ».

Seneca va molto più a fondo di lui nel riflettere su quelle medesime difficoltà. E per questo motivo scrisse un libretto, *Quare aliqua incommoda bonis viris accidant, [cum] Providentia sit* ⁽¹⁾, nel quale per quanto egli spesso si comporti da retore più che da filosofo, talora lo si vede supporre che quel carico sia veramente molto pesante per esser preso su di sé. Epitteto riteneva, più semplicemente, che nulla mai accadesse di malvagio essendo tutte le cose divine. A Seneca, invece, non sfuggiva che alla bontà degli dei potevano obiettarsi molte cose, e che il loro esser giusti andasse preservato dall'accusa di compiere crimini non lievi: su questi temi non gli era del tutto chiaro come, nel mondo, tutto fosse fatto nel modo migliore. Perciò la fede nella Provvidenza è maggiormente

(1) Perché alle persone buone accadono cose dannose, benché vi sia la Provvidenza.

determinata in Epitteto, laddove Seneca offre maggiori argomentazioni.

6. Il nostro Pascal ha detto molto bene: « Epitteto sapeva in modo straordinario come gli esseri umani dovessero comportarsi con Dio ed in qual modo la divinità dovesse essere onorata, tanto da esser loro stessi degni di essere onorati ». Egli è per così dire saziato dalla pietà inesauribile verso Dio, e spesso ferve di un ardore tale da sprofondare in preghiere delle quali non è dato trovarne di più belle o maggiormente degne di Dio. Gli si rivolge come se stesse sempre in sua presenza, e brama di morire rendendogli lode. « O Dio, qualunque cosa ho preso da te, lieto la restituisco a chi se la riprende. Sono stato povero perché tu volesti che fossi povero, ma lo fui volentieri. Caddi malato, poiché così tu volevi; con animo equo sopportai la cattiva salute. Vuoi già farmi uscire dalla vita? Mi presento solerte e ti rendo grazia per avermi concesso di fruire di questo spettacolo magnifico, nonché di comprendere come tu reggi il mondo in modo sapiente » (2).

In ciò è possibile anche comprendere quanto fossero fra loro differenti gli ingegni di Epitteto e Seneca. Infatti, tutto quel che di così bello e divino disse Epitteto sull'adorazione e sul culto degli Dei sgorgava dal suo animo quasi come da una fonte. Per così dire, Dio sedeva nell'intimo del suo petto devoto. Anche Seneca credette [*sentit*] molte cose ammirevoli su Dio, adorandolo e onorandolo, tuttavia non allo stesso modo di Epitteto. Egli non sperimentò come lui la maniera in cui si addica di far abitare Dio dentro di sé, ma nondimeno lo comprese. Dunque, egli riflette e parla sulla natura degli Dei, sulla loro giustizia nei confronti degli esseri umani, sui loro benefici, sull'amore; la sua mente s'infiamma e viene portato dall'impeto del suo ingegno fino all'eccelsa pietà, che è invece innata alla natura di Epitteto: ciò era in Seneca talmente vigoroso che lui, quanto a conoscenza e onore verso Dio, eguagliava talvolta gli stessi i cristiani.

II. Passiamo adesso a ciò che l'imperatore M. Antonino scrisse

(2) EPITTETO, *Diatribai*, III. — 5, IV, 10.

su Dio nel libretto *Eis auton*, « A se stesso », mettendolo a confronto con le opinioni di Seneca.

1. Per prima cosa, essi differiscono molto nel genere di espressione. In generale Seneca insegna, e va in cerca delle parole che al meglio possano commuovere l'animo dei lettori, trovandole quasi sempre. M. Antonino parla solo a se stesso. Quello agisce da maestro; questi non dispiega altro che la sua propria coscienza davanti a se stesso, non ammonendo nessun altro oltre a sé per non aver tenuto fede ai propri doveri. Non sente il bisogno di alcuna arte e nessuna ne applica al suo dire: fa uso di parole molto semplici, e davvero poche. A Seneca piace indugiare se qualche volta si presenta un'argomentazione più brillante, e riproduce quella frase anche più di una volta, con parole sempre più chiare. Mai gli succede che ciò che dice sia tutto quel che vuole dire, in modo da potersi dimenticare di doverla ridire. Al contrario, M. Antonino scrive solo a se stesso. In ciò egli non è del tutto simile neppure ad Epitteto. Questi infatti redarguisce energicamente gli stolti, esorta gli inerti alla virtù, eccita gli ignavi alla lotta, quasi come un *miles pietatis*, un « soldato della pietà » (per usare la parola di Kant). Non so invece cosa di più mite possa ispirare M. Antonino. È stoico ma senza alcuna arroganza, né è indulgente verso di sé più di quanto lo sia verso gli altri. Così, in modo inconsapevole, egli fa mostra di una natura dolce ed amabile, la quale non può muoverci né al sospetto né all'invidia né al riso, cosa l'una o l'altra che invece accade alla maggior parte di quanti scrivono su se stessi e hanno l'ardire di trasmettere ai posteri i propri scritti. Ti aspettavi di trovare un imperatore o un retore o un filosofo: trovi invece un uomo buono.

2. Maggiore fu in Seneca, rispetto a M. Antonino, il desiderio di conoscere. Costui infatti fissa l'attenzione, per così dire, su un unico pensiero, aspirando solo a plasmare se stesso secondo l'immagine del sapiente quale egli ha modellato per sé; Seneca invece, che si dedica alla filosofia morale, viene anche stimolato di passaggio da molte altre cose, come chi ama — se non indagare a fondo — almeno saggiare le cause delle cose. Ma troviamo una cosa sulla quale M. Antonino indagò maggiormente che Seneca. In verità, questi non sembra mai aver dei dubbi circa l'esistenza degli dei e, credente lui stesso, mostra ai credenti che essi esistono. Invece M. Antonino

medita su tutto questo per se stesso e con maggior frequenza e arriva a dubitare, non ignorando come la condizione degli umani sarebbe diversa se gli dei ci fossero o non ci fossero. Fa meraviglia il modo in cui egli credette [*sentit*] come ciò fosse di grande importanza per la filosofia morale, e come da ciò dipendesse quel che bisognasse giudicare della vita dopo di questa, forse una vita futura. E allora? Disperando che questo dubbio potesse esser mai risolto, egli immagina che ci sia una sola via per rafforzare l'animo: abbandonarsi alla virtù anche se gli dei non esistessero. È qui lecito restituire in discorso latino questo eccellente luogo. « Uscire dalla vita, se ci sono gli dei, non è cosa triste: niente di malvagio, infatti, ti minaccia. Ma se loro non esistono, ovvero se non si interessano delle cose umane, cosa mi giova vivere in un mondo vuoto di dei e provvidenza? Ma invero loro esistono, e si preoccupano delle cose umane. » ⁽³⁾ « Come può esser che gli dei, dopo aver organizzato tutte le cose belle e averle ben disposte verso gli uomini, abbiano dimenticato solo questo: che alcuni uomini, e molto buoni, [...] una volta morti, non dovessero più esistere nuovamente bensì dissolversi del tutto? Ma se così fosse puoi star sicuro che, se avrebbe dovuto esser altrimenti, gli dei lo avrebbero fatto altrimenti. Poiché se così fosse stato giusto, lo si sarebbe anche potuto fare; e se fosse stato secondo natura, la natura lo avrebbe fatto. Ma poiché non è così (e così non è), sii convinto che non avrebbe potuto esser che così. Tu vedi perfino di te stesso che, in questa ricerca, stai disputando con gli dei; e noi non disputeremmo così con gli dei, se essi non fossero i più eccellenti e i più giusti » ⁽⁴⁾. Affermo che tutto questo è più proprio alla religione che non, come già si disse, alla filosofia: in realtà, entrambe vanno per lo più insieme in M. Antonino. Egli comprende di poter dubitare dell'esistenza degli dei; ma non dubita, perché non vuole esser empio.

3. La Provvidenza governa il mondo, e in ciò Seneca e M. Antonino concordano: nondimeno, anche qui appaiono fra loro molte differenze. Seneca descrive i benefici meravigliosi coi quali gli dei ricolmano individui anche ingrati: già abbiamo visto con quale

⁽³⁾ M. Anton., II, 11. — Cfr. VI, 44.

⁽⁴⁾ M. Anton., XII, 5.

forza ed eloquenza egli parli della loro benevolenza verso tutti, e come difenda la causa della giustizia divina contro quanti li accusano.

Più pacato è il discorso di M. Antonino: « Tutto ciò che proviene dagli dei è ripieno di Provvidenza. [...] Tutto fluisce da lì. [...] Ciò che è a vantaggio dell'intero universo è anche buono per ogni parte della natura. [...] Che questi principi ti siano sufficienti, [...] non andare in cerca d'altro nei libri! » (5). M. Antonino ammoniva ripetutamente di star in guardia dal rinfacciare qualcosa agli dei. *Memphesthai theois*, « Accusare gli dei », è da uomini malvagi, da empi, da stolti. Infatti, le cose che accadono per volontà di Dio (tutte, evidentemente) sono organizzate nel migliore dei modi ed anche *philanthròpos*, « a beneficio dell'essere umano »; quale persona sana, dunque, si comporterebbe bene verso se stessa insistendo nelle contumelie? E voglio prima di tutto osservare che mai in M. Antonino la causa degli umani viene separata da quella degli dei. *Oudéni memptéon*, « Non bisogna biasimare nessuno » (6). Chi si adira con gli dei, odia anche gli umani: chi è giusto nei confronti degli umani, è devoto anche verso gli dei. *Aidou theoùs, soze anthròpous*, « Abbi rispetto per gli dei, aiuta gli uomini » (7). Ritengo che ciò sia proprio di M. Antonino; questo forse lo separa da certi filosofi antichi, il fatto che lui — non so in qual modo — trasformi tutta la loro pietà verso gli dei in carità per gli umani. « Chi agisce ingiustamente agisce da empio. Poiché, dato che la natura universale (cioè Dio) ha fatto degli animali razionali affinché si aiutino fra loro, e non perché si danneggino gli uni gli altri, chi trasgredisce la sua volontà è chiaramente colpevole di empietà verso il sommo Dio venerabile » (8). Lui stesso non dimentica mai che la sua vita è intrecciata alla vita di tutti gli esseri umani e degli dei, né dimentica di esser nato avendo molte cose in comune con loro (*koinonikòn*, « in comune »). Di nessun altro verbo egli fa un uso più frequente. E ricordava a se stesso, dal profondo dell'animo, di star vicino non

(5) M. Anton., II, 3.

(6) M. Anton., XII, 12. — VIII, 7.

(7) M. Anton., VI, 30.

(8) M. Anton., IX, 1.

solo al padre, cioè a Dio, ma anche ai fratelli, cioè agli esseri umani, sempre cercando di esser loro di aiuto.

Consequentemente, M. Antonino rifuggiva da quella severità ed asprezza che ci offendevano non poco nella dottrina stoica, dottrina che pur ammiriamo. Di certo, gli altri stoici appaiono talvolta più severi verso quanti definiscono stolti; ma nel numero degli stolti chi non può non trovar posto se non proprio il sapiente? Del quale non saprei dire se sia simile a dio, ma di certo oso dire che non è simile ad un essere umano. Come ritiene M. Antonino, è da uomo buono e devoto non innalzare se stesso fino agli dei, comportandosi invece in modo benevolo con i propri simili. Onora gli dei, e nel modo migliore, chi ha molto cari gli esseri umani.

Che Seneca mancasse di questa devota carità verso gli umani lo riconosce chiunque legga le sue memorabili parole sugli schiavi e sui giochi gladiatorii. D'altra parte, la sua indole era di gran lunga differente da quella di M. Antonino. Questi era tenero e docile, pronto alla virtù e tenace, nonché così delicato da preferir di ignorare, se possibile, le malvagità invece che punirle; l'altro, invece, era meno pronò al perdono, più intollerante verso le malvagità e gli stolti, pungente, arguto, rapido, capace di far molte cose e davvero esperto nel porre le cose in ridicolo; dopo tutto — uno e lo stesso — egli fu in grado di scrivere sia *Consolatio ad Marciam*, sia lo scherzo sulla morte di Claudio.

CONCLUSIONE

Conviene adesso raccogliere in breve quanto è stato esposto sopra in maniera estesa.

Seneca non sempre si esprime facendo la differenza tra « dei » e « Dio »: vi sono luoghi dove scrive di proposito solo « Dio »; altri nei quali dice « dei ». Dio è *causa sui*, causa delle cause, fondatore e reggente del mondo, attribuisce il destino, è nostro giudice, è Dio degli dei. Invece gli dei sono generati dal Dio supremo, sono i suoi ministri, periscono col mondo, e il male né lo hanno né lo danno: nel loro numero vanno ricompresi il Sole, la Luna e gli altri astri celesti. L'animo dell'uomo è parte di Dio, è lo stesso Dio, *apospasma theou*, « particella di dio ».

Seneca dice poco circa l'esistenza e l'essenza degli dei, molto invece sulla loro bontà e sull'amore verso gli esseri umani. In ciò egli si allontana ben poco dalla dottrina degli stoici antichi. Certamente li segue per quel che riguarda la natura metafisica di Dio; invece, in ciò che attiene alla morale, molto spesso parla in modo brillante e personale. Quindi, se nei suoi scritti l'*idea* di Dio non appare certamente nuova, nondimeno subisce alcuni mutamenti. Potendosi attribuire a lui molti nomi e molte funzioni, egli preferisce chiamarlo padre invece che destino. Seneca rende Dio più umano, un amico, sempre vicino. Egli comprese [*sentit*] molto bene cosa sia la Provvidenza, nonché il modo in cui essa si faccia presente nella natura delle cose, anche se ha dimostrato male tutto questo: non tuttavia fino al punto di abusare delle cause finali nello spiegare i benefici degli dei verso gli uomini, al modo in cui fu invece fatto da quasi tutti gli stoici.

Seneca inveisce con veemenza contro i riti « crudelmente turpi » che erano in onore a Roma all'epoca sua: evidentemente, mediante la superstizione gli dei non vengono onorati, bensì oltraggiati. Per lui nulla è più certo del fatto che Dio sia buono, e che non possa né

voglia nuocere. Dunque, noi dobbiamo amarlo e non dobbiamo temerlo; ognuno deve consacrarlo nel proprio petto e non placarlo col sangue delle bestie. Terremoti e calamità simili non accadono per decisione degli Dei; hanno le loro cause; e noi ne abbiamo paura perché non conosciamo quelle cause, comprendendo quel che accade solo tramite la natura degli occhi e non con la ragione. Seneca presentò in modo mirabile quel che presso i posteri sarà il perfezionarsi della scienza delle cose fisiche: inoltre, egli concorda con Lucrezio sul fatto che nulla di triste incomba sugli uomini a motivo di minacce da parte degli dei: e ciò non a motivo del fatto che gli dei non si curino degli uomini, bensì perché gli dei sono buoni e fin da principio hanno stabilito ottime leggi.

Pare dunque che Seneca non sia stato inferiore a nessuno, presso gli Antichi, nel concepire ed onorare Dio: né ad Epitteto né a M. Antonino. Quello fu, per così dire, un grande stoico, molto ammirevole per una continua vita ed una dottrina di grande tenore; questi fu forse più limpido nel pensare e nell'esprimersi; nessuno dei due, però, comprese meglio, né espresse più felicemente, la natura del Dio degli dei e la sua clemente maestà, nonché la sua bontà, senza la quale quella maestà è niente.

QUESTIONI SOCIOLOGICHE

Questions sociologiques

in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*
25-22 juin 1895

traduzione inedita

La sociologia è una scienza giovane. Com'è noto, essa data da Auguste Comte, che l'ha fondata e le ha dato il nome che essa porta. Peraltro, è anche rimasta a lungo al punto in cui lui l'aveva lasciata. Ma dopo i *Principles of Sociology* di Spencer, e soprattutto in questi ultimi anni, essa è divenuta oggetto di numerosi ed importanti lavori. Oggi, in Francia come all'estero, la sociologia s'impone all'attenzione del pubblico, che per essa trascura un po' la filosofia. Mentre non compaiono più opere di metafisica, e ancor meno di logica — e mentre la psicologia si rinchiude in un campo specialistico, sempre più inaccessibile ai profani —, la scienza sociale, vasta e diversa essa stessa, è vero, attira gli spiriti più differenti, dai positivisti e materialisti fino ai credenti e agli illuminati. Essa ringiovanisce antiche questioni; sembra anche porne di nuove. Politica, morale, dottrina del diritto, criminologia, economia politica, storia: tutte queste scienze si modificano più o meno al contatto con la sociologia, che ne controlla i principi e ne interpreta i risultati. La moda interviene, e non passa quasi settimana senza che appaia qualche nuovo libro di sociologia. Nel gran numero se ne trovano di buoni, di mediocri, di pessimi. Noi non possiamo neppure pensare, in questa rapida rassegna, di menzionare tutti quelli che meriterebbero uno studio critico. Cercheremo semplicemente di estrarne alcuni dalla direzione principale della corrente sociologica, e di caratterizzare quelle opere che, tramite i loro difetti e le loro qualità, sono « rappresentative » d'una folla di altre opere.

I

Sembra fuor di dubbio che il rapido sviluppo della sociologia sia legato all'urgenza delle questioni sociali, di giorno in giorno sempre più imperiose. La vita intellettuale di un periodo riflette, nel conflitto delle idee, le difficoltà essenziali alle quali la società di quel periodo è obbligata a far fronte. Essa ne segue da lontano, ma con fedeltà, l'evoluzione. Nel XVII secolo, per esempio, in Francia le istituzioni

politiche parevano così solidamente stabilite, erano così unanimemente rispettate, che non si pensava neppure che potessero subire delle scosse. Dunque, esse non erano affatto oggetto di studi né di discussioni, eccetto da parte dei controversisti protestanti che ebbero a lamentarsene. La riflessione filosofica di quel tempo porta soprattutto su problemi teologici e metafisici, sul destino umano e sul rapporto dell'essere umano con la causa suprema del mondo. Si cerca al contempo una metafisica ed una morale. Il filosofo si propone il più delle volte per fine ultimo, come Spinoza, la scoperta della « vita felice ». Ma oggi, dopo le rivoluzioni che hanno avuto luogo ed in presenza di quelle che si annunciano, la questione della « salvezza sociale » s'impone su tutte le altre alla riflessione dei pensatori. Il centro di gravità della morale si sposta. Esso non è più, come credeva Kant, nella coscienza individuale dell'essere libero e ragionevole, ma nell'idea dei doveri e dei diritti reciproci, nell'idea di solidarietà e di giustizia sociale. Dappertutto, oggi, si manifesta questa preoccupazione dominante: nel teatro contemporaneo, che da Alexander Dumas figlio fino a Ibsen si compiace alle « tesi » sociali; nel romanzo, che s'ispira volentieri a George Eliot o a Tolstoj, quando non è più semplicemente socialista; nell'arte plastica, che non vuole più esser soltanto gioia ma anche lezione di vita; nella critica letteraria infine, che alle opere chiede conto per prima cosa delle loro tendenze, e ammira in Bossuet il pensatore non meno che l'oratore, e ricerca in Alfred de Vigny il poeta politico (1).

La scienza sociale non ha solamente l'attrazione della novità e dell'« attualità ». Essa presenta anche il vantaggio — se pur si tratta di vantaggio — di non scoraggiare nessuna buona volontà, per quanto novizia ed inesperta essa sia. Siccome è ai suoi debutti, essa non può affatto escludere in anticipo nulla fra ciò che è sufficientemente plausibile o ben immaginato. Periodo pericoloso di abbondanza fittizia, che prolungandosi potrebbe diventar mortale! Le scienze costituite da lungo tempo, quelle che hanno dietro di sé un passato di acquisizioni solidamente stabilite, non si espongono più a questo danno. Nessuno è ammesso a collaborarvi se non giustifica la propria competenza. Non c'è che una maniera, oggi, per esser

(1) Si veda L. DORYSON, *Un symbole sociale. Alfred de Vigny et la poésie politique*, Paris, Perrin, 1894.

originali in astronomia o in fisiologia: bisogna « dar séguito ». Solamente a partire dal giorno in cui si sa tutto ciò che è conosciuto su un certo ordine di questioni ci si può proporre di andare più lontano, se se ne ha il talento. Ma la scienza sociale non è ancora giunta a questo stadio. Le manca il nucleo solido di verità universalmente ammesse; le manca un metodo accettato e praticato da tutti. Il solo punto sul quale i sociologi sono d'accordo è la necessità di una sociologia. Ammesso questo, essi si separano. Molto gelosi della propria indipendenza, essi si credono ciascuno altrettanto in diritto nel costituire la scienza nuova e nel prescrivere il metodo. Più d'uno peraltro, così facendo, obbedisce a propria insaputa a convinzioni che gli sono care ma che non hanno, per questo solo motivo, maggior valore scientifico. La straordinaria complessità dei fenomeni sociali favorisce la loro illusione. Quale che sia l'idea preconcepita che un essere umano si fa di questi fenomeni e dei loro rapporti, egli troverà pressoché sempre dei fatti in gran numero per corroborarli e dimostrarla. Crederà dunque, con molta buona fede, di aver aperto alla scienza la vera strada. Gli sarà necessario un interessamento ed una forza critica molto rare per percepire che altri fatti, in numero uguale ed anche più grande, ben lungi dall'esplicarsi tramite la sua teoria, la contraddicono. E siccome il controllo dell'esperienza fa necessariamente difetto, ogni teorico potrà persistere nella propria opinione. La sociologia resta così la più fluttuante delle scienze, la più seducente, per quegli spiriti che si accontentano facilmente delle proprie convinzioni, ma la più difficile per chiunque sia esigente in materia di prova.

Questi perpetui nuovi inizi sono, per la sociologia, un'evidente causa di debolezza. Durkheim si è proposto di rimediarevi: questo è l'oggetto della sua opera sostanziale su *Les règles de la méthode sociologique*. Egli vi formula i precetti da lui stesso seguiti nel suo bel libro su *La division du travail social*. Far comprendere che si può lavorare alla sociologia in una sola maniera, che questa maniera non è arbitraria e non dipende affatto dalle preferenze del sociologo, ma che gli è imposta, come al fisico e al chimico, dall'oggetto stesso della propria scienza: se Durkheim vi sarà riuscito, questo sarà un gran punto guadagnato. La sociologia potrebbe promettersi dei progressi, se non rapidi quantomeno sicuri, i quali soprattutto non rischierebbero più di essere rimessi in questione. Essa ha dunque un interesse

capitale a fissare prima di tutto il proprio metodo e a definire esattamente il proprio oggetto. Questo metodo sarà, nel suo spirito e, per quanto possibile, nei suoi procedimenti, analogo a quello che ha procurato così bei successi alle scienze della natura. Sarà il metodo di Bacone e di Galileo: serrare da vicino i fatti tramite l'osservazione, classificarli, analizzarli, sorprendere il segreto delle loro leggi e mai pretendere di dettargliele.

Ma il metodo generale delle scienze fisiche e naturali non può essere trasferito alla sociologia che ad una condizione. Bisogna che l'oggetto dell'una presenti un'analogia sufficiente con l'oggetto dell'altra. Quest'analogia esiste? I fenomeni fisici si compiono, e ciò è fin troppo chiaro, indipendentemente dalla volontà e dalla coscienza dell'essere umano; le leggi che li reggono derivano tutte, come dice Montesquieu, dalla natura delle cose. Ma i fatti sociologici, consuetudini, costumi, credenze, moralità, diritto ecc., non hanno al contrario la propria realtà dentro e tramite la coscienza degli esseri umani? E la scienza sociale non dovrà darsi come prima regola quella di cercar l'origine di questi fatti dentro questa coscienza e di seguirne lo sviluppo psicologico? No, risponde Durkheim, insistendo su questo punto, uno dei più originali del suo metodo. La sociologia, se vuol essere scienza, si deve abituare a considerare i fenomeni sociologici come realtà oggettive, come « cose ». In ogni momento la coscienza di ciascuno di noi si vede forzata a conformarsi ai costumi, alle leggi, alle regole morali della società nella quale vive. Noi vi sentiamo una forza anteriore ed esterna a noi, che ci resiste e che ci costringe: non è un sentimento di questo genere che ci fa credere all'esistenza oggettiva dei corpi che ci circondano? Queste « cose », che sono le realtà sociologiche, obbediscono come gli esseri della natura a delle leggi che non potrebbero esser indovinate, ma che solo l'osservazione paziente e metodica può far scoprire. Fedele in ciò al pensiero del fondatore della sociologia, Durkheim, come Auguste Comte, vuole che lo scienziato si liberi del pregiudizio *antropocentrico*. Dal fatto che la coscienza dell'uomo sia il luogo nel quale i fenomeni sociologici si realizzano è illegittimo concludere che le condizioni di esistenza e le leggi di questi fenomeni dipendano unicamente da questa coscienza. Passando dalla biologia alla sociologia, lo scienziato si trova senza dubbio in presenza di una realtà nuova, che gli s'impone con la stessa oggettività

e che dev'essere studiata dallo stesso punto di vista del resto della natura.

Il sociologo dovrà dunque — come il fisico, come il fisiologo — disfarsi di ogni idea filosofica preconcepita: non sarà né idealista né materialista, né partigiano di una qualsiasi metafisica. Si guarderà anche dal credere che il risultato delle proprie ricerche comporti un'applicazione immediata: ogni preoccupazione utilitaria di tal genere rischia di paralizzare e sterilizzare la scienza. Infine, non si accontenterà mai, per un fatto sociologico, di un'interpretazione psicologica: cercherà sempre di spiegarla con altri fatti sociologici antecedenti. Mediante l'osservazione rigorosa di questi precetti, nonché delle regole di dettaglio che Durkheim ne deduce, la sociologia uscirà dalla fase preparatoria nella quale si attarda e nella quale rischia di perdere il proprio nome di scienza. O piuttosto, se non si potrà impedire a questi spiriti meno preparati e più avventurosi di azzardarsi in quest'ordine di ricerche, si potrà quantomeno distinguere due tipi di sociologia ben distinte. Da un lato quella dei liberi ricercatori, che affidano al pubblico le proprie riflessioni più o meno nuove ed ingegnose sulle questioni sociologiche. E dall'altro quella degli scienziati, che procedono metodicamente allo studio dei fatti e alla ricerca delle leggi. Ben lungi dal combattersi gli uni gli altri, e di costruire ciascuno il proprio sistema, costoro si offrono all'opera comune della scienza, e un giorno saranno loro a fornire un punto d'appoggio solido agli sforzi verso il bene sociale. Durkheim, in una parola, insiste energicamente sulla forma della scienza sociologica. Questa forma avrà altrettanto valore quanto ne avrà la sociologia stessa. Esigere che questa forma sia rigorosa, fissare esattamente le regole da osservare e le procedure da mettere in opera, significa separare la sociologia da tutto ciò che essa non è, significa metter da parte allo stesso tempo i chiacchieroni, i confusionari e gli spacconi, che la scienza nuova attira e che non tarderebbero a screditarla.

II

Gabriel Tarde, che non ha bisogno di essere presentato ai lettori della *Revue*, e di cui Faguet ha qui commentato la *Logique sociale* con la propria abituale maestria, non vede la sociologia sotto lo stesso angolo di Durkheim. Non crede, come lui, che la cosa più

urgente da fare sia formulare delle regole di metodo. Senza riconoscere i vantaggi di questa ricerca, egli pensa che lo sforzo di una scienza agli inizi non debba portare sulla definizione rigorosa del proprio oggetto. Essa ha da far di meglio che riflettere su se stessa e sul proprio metodo. Che essa lasci da parte, almeno provvisoriamente, le questioni di pura forma, e che esibisca il proprio valore tramite i risultati, allo stesso modo in cui il movimento si prova camminando. La storia delle scienze non ci mostra da nessuna parte la successione di queste due tappe: prima la determinazione del metodo, regolata fin nei dettagli, poi le scoperte, ottenute mediante quel metodo. Le scoperte e il metodo appaiono insieme. Se bisogna stabilire un ordine di anteriorità, il metodo più spesso emerge [*se dégage*] e viene formulato soltanto dopo che le scoperte hanno provato, in anticipo, che esso è giusto e fecondo. Perché non lasciare le cose seguire il corso naturale? A che fine esigere una determinazione così rigorosa del metodo sociologico, allorché la scienza stessa comincia appena a costituirsi?

Tarde, inoltre, non concepisce questo metodo come Durkheim. Per quest'ultimo, erede originale di Auguste Comte, la sociologia, pur avendo i propri caratteri distintivi, non differisce essenzialmente dalle scienze oggettive della natura. Essa deve, come abbiamo visto, considerare i fatti sociologici come « cose », delle quali soltanto l'osservazione oggettiva e l'induzione possono farci conoscere le leggi. Le affinità di questa scienza sono dunque dal lato della fisica e della biologia. Ma, dice Tarde, le « cose sociologiche » hanno una spiacevole somiglianza con le entità scolastiche. Secondo lui, la sociologia resta prima di tutto una scienza morale, strettamente legata alla psicologia, alla logica e alla storia. Essa è anche, a vero dire, una psicologia ed una logica sociale; poiché la storia non è che l'illustrazione di questa psicologia e di questa logica. Tutto il libro su *Les lois de l'imitation* ⁽²⁾, così pieno e ricco, è riconducibile in ultima analisi ad una teoria psicologica dell'imitazione e dell'invenzione, accompagnata da un numero sorprendente di prove che Tarde ricava dall'osservazione dei fenomeni sociali più vari. Le raccoglie, molto da vicino o da lontano rispetto a noi, in tutti i periodi della

(2) G. TARDE, *Les lois de l'imitation*, étude sociologique, Paris, Alcan, 1896.

vita di tutti i popoli, e per interpretarli dispiega un'ingegnosità molto raffinata, a volte paradossale, sempre interessante.

In base a tutto ciò, Tarde non userà affatto il ragionamento deduttivo, quello che fa discendere le conseguenze dai principi posti, se non per costruire delle ipotesi. Egli fa invece ricorso soprattutto all'induzione; peraltro, non si tratta dell'induzione precisamente in uso nelle scienze fisiche e naturali. Quest'ultima passa dai fatti alle leggi che li reggono solo dopo essersi assicurata della legittimità di quest'operazione. Ma la natura dei fatti sociologici non permette l'impiego delle procedure rigorose della verifica sperimentale. L'induzione di Tarde si fonda su esempi, il cui gran numero e la varietà gli servono per far emergere la legge che cerca, o piuttosto per provare la legge che ha già scoperto psicologicamente. Tutto ciò non consiste affatto, come in Spencer, in un'enumerazione prolissa e fastidiosa di fatti molto simili fra di loro, destinati a produrre un effetto di accumulo. Quando Spencer mostra che una certa consuetudine esiste in venti popoli selvaggi, ci si domanda perché ne citi venti piuttosto che dieci o cinquanta. L'uniformità dei fatti citati rischia di generare non la convinzione, bensì la noia. In Tarde invece, l'abbondanza degli esempi non dà affatto fastidio al lettore, al contrario lo attira e lo trattiene. Poiché questi esempi, ben lungi dall'essere tutti simili fra loro, differiscono gli uni gli altri, ed è interpretandoli che Tarde ne fa altrettante prove in favore d'una stessa legge. In una parola, secondo la propria ammissione, la procedura essenziale del proprio metodo è l'analogia. Egli eccelle nello scoprire e mettere in luce le somiglianze nascoste sotto differenze molto apparenti. Egli ha l'arte di trarre, dalla varietà pressoché infinita dei fatti sociali, l'elemento generale, il tratto caratteristico tramite il quale è possibile classificarli tutti sotto qualche grande etichetta: imitazione-moda, imitazione-consuetudine, ecc.

Come procedimento di scoperta, l'analogia può esser molto feconda; come procedimento di dimostrazione rischia invece, molto spesso, di esser insufficiente. A seconda che si fondi su rapporti stretti, verificabili, o che riposi al contrario su lontane e fuggitive rassomiglianze, essa equivale a un'induzione che maggiormente si avvicina alla certezza, o si riduce ad un'ipotesi audacemente avventurosa. È un ragionamento per analogia a persuaderci, checché ne dica Descartes, che gli animali non sono affatto delle macchine e che

invece sentono come noi; ed è anche un ragionamento per analogia a far scrivere a de Goncourt, nel suo *Journal*: « X... ama il pesce, come tutte le persone che hanno dello spirito ». Ora — e questo è un « vizio » di Tarde —, le analogie solide non gli bastano. Altre, solo più o meno giuste, lo seducono quando sono nuove, impreviste, inedite. Lui accoglie le prime perché sono vere; ma non rifiuta le altre, dato che la sua immaginazione se ne delizia. E poiché quest'immaginazione è estremamente ricca, poiché Tarde sembra esser un grande lettore di libri di scienze, di storia e di memorie, e poiché niente rimane inerte e sterile nel suo spirito ma tutto vi nasce e vi fruttifica, le analogie si presentano sempre in massa al suo pensiero. Quando vuole stabilire una proposizione generale, per lui l'imbarazzo non è di trovare le prove ma di scegliere tra quelle che gli si offrono. Per uscire da questo imbarazzo gli accade, così pare, di accettarle pressoché tutte, e quelle dubbiose fanno torto a quelle buone. Se fosse più rigoroso, Tarde darebbe più forza, o quantomeno più autorità, alle proprie dimostrazioni. Un accostamento ingegnoso ma forzato, ovvero un'analogia inattesa ma troppo temeraria, ingenerano diffidenza nel lettore. Il sospetto, una volta risvegliato, rischia di estendersi al resto delle prove. Non bisogna che il lettore sia turbato nel sentimento della propria sicurezza.

Accade sempre che le analogie abbondino negli sviluppi di Tarde, che esse si richiamino l'un l'altra pressoché senza fine, e che lui a volte sia in difficoltà nel trovare un ordine metodico nell'espone. Nella *Logique sociale* ⁽³⁾, la sua opera più recente, si è procurato un espediente che alleggerisce in effetti l'andatura del discorso, ma che non è senza inconvenienti. Egli confina nelle note, in fondo alla pagina, quelle idee e comparazioni le quali, senz'esser indispensabili alla propria dimostrazione, gli sembrano nondimeno ricollegarsi all'argomento. E di fatto queste note sono piene di prospettive « sottili, impegnative e ardite ». Ma il lettore, a propria volta, non sa più quale partito prendere. Se si ferma alle note, ha bisogno ogni volta di uno sforzo per riprendere la lettura del testo nel punto in cui si è interrotto; se le lascia da parte, anche provvisoriamente, ha il rimpianto di trascurare una parte, e non la meno

⁽³⁾ G. TARDE, *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1894.

preziosa, del pensiero dell'autore. Tarde ha troppa ricchezza: gli è difficile amministrarla bene.

Così sono state composte delle opere di rara originalità, voluminose senza essere lunghe, divertenti senza sacrificare niente al desiderio di piacere, e sovente convincenti anche senza molto metodo. Se pur manca l'impressione che l'autore esprima tutta la verità, gli si accorda quantomeno il fatto che una buona parte della verità dev'esserci in quel che dice. In fondo, la natura del suo spirito e la sua maniera di pensare e di scrivere sono piuttosto quelle di un filosofo che di uno scienziato. Se analizza la realtà sociale, lo fa da psicologo e da moralista. Lo spettacolo della storia gli suggerisce tante idee perché mette in movimento un'immaginazione fervente e mobile. Questo sociologo è un poeta. Egli s'incanta alle proprie costruzioni e, come l'artista che non può comporre quando l'ispirazione gli manca, non insiste mai sul lavoro che ha smesso di interessarlo.

Tutto ciò non diminuisce affatto, al contrario, l'alto valore dell'opera sociologica di Tarde. Oltre al fatto che in generale egli è ben informato sulle questioni che tratta, sa anche essere rigoroso all'occasione. La critica che ha fornito dell'« antropologia criminale » ne *La criminalité comparée* ⁽⁴⁾, una delle sue prime e migliori opere, ha portato a questa pretesa scienza un colpo dalla quale essa non si è più riavuta. E noi non vediamo forse che le scienze morali, quali che siano gli sforzi legittimi che esse facciano per diventare « oggettive » ed offrirci un metodo rigoroso, lasceranno pur sempre un posto per dei lavori quali quelli di Tarde? La psicologia nuova, che è una scienza nel senso proprio della parola, e che lavora oggi nei laboratori, ha giustamente rivendicato la propria indipendenza, e nessuno gliela contesta più. Ciò nonpertanto, se apparisse uno psicologo dotato di un senso straordinario per l'appercezione della vita interiore e di un talento assai elastico nell'esprimere tutto quello che la sua analisi fosse in grado di discernere, si crede forse che la sua opera, per il fatto di non essere scientifica, verrebbe messa da parte come vana e senza interesse? La stessa cosa vale per la sociologia. Ammettiamo, con Durkheim, che la sociologia debba

(4) G. TARDE, *La criminalité comparée*, 2 ed., Paris, Alcan, 1890.

essere una scienza esatta, la quale esige l'osservanza rigorosa di un metodo oggettivo. C'è posto ancora per dei pensatori come Tarde, i quali, condotti dall'inclinazione naturale del proprio spirito all'investigazione psicologica dei fatti sociali, hanno una maniera propria di vederli, di comprenderli, di classificarli. Per quanto personale sia il suo metodo, l'opera di Tarde resta uno dei premi più alti per la filosofia sociale.

III

La dottrina sociologica di Tarde non tende, più di quella di Durkheim, ad un'applicazione immediata: senza dubbio essa indica, qua e là e di passaggio, una riforma che gli sembra utile. Nella sua *Philosophie pénale* (5) in particolare, dove l'esperienza del magistrato si unisce all'originalità dello scienziato, egli propone importanti modificazioni alla procedura criminale e soprattutto al regime penitenziario. Ma in generale, egli è più preoccupato della teoria che della pratica. Altri sociologi, in gran numero, vengono al contrario condotti alle proprie teorie da considerazioni sociali di fatto. La loro riflessione si orienta secondo l'idea di alcuni progressi politici, e di certi miglioramenti economici, che essi considerano realizzabili in un tempo assai breve.

Di questa scienza così vasta essi studiano allora le parti che hanno per loro interesse pratico. Così Novicow (6), nei suoi libri rimarchevoli *Les luttes entre les sociétés humaines* e *Les gaspillages des sociétés modernes*, si attacca principalmente ai fattori essenziali della vita nazionale ed internazionale dei popoli moderni: sistemi amministrativi, regime economico, principi di politica estera, ecc. Persuaso che i popoli civilizzati producano molto meno di quel che potrebbero produrre, e che dispensino assurdamente una buona parte di quel poco che producono, Novicow cerca un rimedio a questo male che causa tante sofferenze e miserie. Egli si attende molto da una sociologia ben fatta che possa dissipare gli errori, i pregiudizi, l'ignoranza di cui soffriamo, e che riuscirebbe a gettar

(5) G. TARDE, *La philosophie pénale*, Lyon, Storck; Paris, Masson, 1890.

(6) J. NOVICOW, *Les luttes entre les sociétés humaines*, Paris, Alcan, 1893; *Les gaspillages des sociétés modernes*, Paris, Alcan, 1894.

discredito sullo spirito di conquista, mettendo infine a giorno quelli che lui definisce sofismi protezionisti.

Altri, come il dr. Pioger, conquistato dalla dottrina socialista, domandano alla sociologia di confermare le proprie convinzioni. Per loro l'interesse scientifico non si separa dall'interesse pratico: sanno come devono arrivare a concludere, sanno dove devono arrivare. Così il dr. Pioger considera la sociologia piuttosto una scienza già fatta che una scienza in via di costruzione. L'esposizione che ne dà è tutta dogmatica e per nulla critica. Ammette, con ragione, che la sociologia, la più complessa delle scienze, debba esser studiata per ultima. Sull'esempio di Spencer, egli ha fatto precedere la propria teoria sociologica da due « saggi di concezione sperimentale » che trattano, l'uno de *Le monde physique*, l'altro de *La vie et la pensée* (7). Il metodo è puramente scientifico, l'autore non vuole poggiarsi che su « fatti ». Egli ritiene indispensabile, prima di tutto, sbarazzarsi delle idee mistiche e dei pregiudizi metafisici dai quali siamo prevenuti, i quali c'impediscono di vedere la realtà così com'è. Il principio è eccellente: ma Pioger non supera anche lui, a propria volta, ciò che la scienza positiva permette di affermare, quando decide la questione dell'origine della vita per esempio, o della natura della coscienza? Non è allora un metafisico senza saperlo, altrettanto intrepido, e forse più, nelle proprie affermazioni? La dottrina che egli espone rischia dunque, malgrado i suoi sforzi e il suo talento, di convincere solo quanti già la pensano come lui: segno infallibile di una speculazione che è uscita dai limiti della scienza. La teoria sociologica di Pioger, che non è la parte meno interessante della sua opera, non è più rigorosamente scientifica del resto dell'opera. Piacevole ai socialisti, essa sembrerà loro certamente vera; ma non c'è da temere che essa appaia avventurosa, arbitraria e falsa ai loro avversari? Durkheim non avrebbe ragione di ricordare qui il primo precetto del proprio metodo sociologico: bisogna concepire la scienza nuova come indipendente da ogni ipotesi metafisica e non proporsi altro che la scoperta della verità, senza alcun pensiero di applicazione immediata?

(7) Dr. J. PIOGER, *Le monde physique*, Paris, Alcan, 1892; *La vie et la pensée*, Paris, Alcan, 1893; *La vie sociale, la morale et le progrès*, Paris, Alcan, 1894.

Tra tante varietà di sociologia più o meno « scientifiche » o « tendenziose », che noi non possiamo elencare qui neppure in maniera incompleta, ce n'è una che trova favore presso buona parte del pubblico. Consiste nel dire, con il rimpianto Secrétan ⁽⁸⁾ e con il professore Ziegler: « La questione sociale è una questione morale ». Questo è vero; questo è pressoché troppo vero, benché non sia tutta la verità. È chiaro che se gli uomini si riformassero da soli, se diventassero meno egoisti, meno atti al guadagno, meno gelosi, meno indifferenti alla sofferenza altrui, più amanti e, per dirla tutta con una parola, migliori, la società non avrebbe più un così pressante bisogno di riforma. Le leggi e le istituzioni, che finiscono sempre col regolarsi sui costumi, diverrebbero più eque, e si comincerebbe ad intravedere il regno della giustizia. Tuttavia, questa visione seducente ed ottimista solleva grosse difficoltà. Non trascura forse, per prima cosa, alcuni elementi essenziali della questione? La buona volontà, che può molto, è forse sufficiente a procurar la migliore soluzione ai problemi economici implicati nella questione sociale? È sufficiente per regolare i rapporti del capitale e del lavoro, della grande e della piccola industria, per decidere tra libero scambio e protezione, ecc.; problemi dei quali una falsa soluzione, per quanto benintenzionata, può ridurre alla disperazione migliaia, ed anche milioni, di sfortunati? Per guarire gli infermi e i malati, il sacrificio della sorella della carità non rende inutile la scienza del medico, e rischia al contrario di operare in pura perdita se non viene diretto da quella scienza. Similmente, per curare le piaghe della società attuale, lo zelo degli uomini di buona volontà non è sufficiente ed anzi, mal illuminato, potrebbe anche andar contro il suo disegno. La questione morale e la questione sociale si toccano, ma non si confondono.

In più, senza per nulla contestare il valore e l'efficacia della predicazione morale, senza misconoscere il beneficio sociale che fu per l'Inghilterra, per esempio, il movimento metodista, non si potrebbe capovolgere la formula e dire, forse con non meno giustizia: « La questione morale è una questione sociale? ». E se è vero

⁽⁸⁾ Ch. SECRÉTAN, *La civilisation et la croyance Les droits de l'humanité*, Paris, Alcan, 1889; *Mon utopie*, Paris, Alcan; Lausanne, Fayot, 1894; ZIEGLER, *La question sociale est une question morale*, Paris, Alcan [s.d.].

che più giustizia e più amore nelle anime condurrebbero naturalmente a uno stato sociale più accettabile, non lo è ugualmente il fatto che un'organizzazione sociale più giusta avrebbe per risultato un progresso della moralità? Per non citare che un fatto, i costumi della parte più povera della popolazione, nelle grandi città industriali, le sono imposti dalle condizioni stesse in cui essa vive. Leggete la descrizione dei quartieri operai di Londra e di Berlino: là il costo delle abitazioni forza sovente il padre, la madre e i bambini ad abitare tutti in una stessa stanza, prendendo anche della gente a pensione: si vedono le conseguenze inevitabili di questa promiscuità. Naturalmente, la donna che lavora in una manifattura non può occuparsi della propria casa né dei propri bambini, e la famiglia tende così a disorganizzarsi. Predicare a questa povera gente il gusto dell'ambiente domestico e l'amore della *home* non sarebbe forse ipocrisia o derisione? Ciò che s'impone è di studiare la questione degli alloggi a buon mercato, la limitazione delle ore di lavoro, la regolamentazione del lavoro delle donne e dei bambini, l'igiene degli atelier e delle abitazioni operaie. Poco alla volta si è arrivati a questo, il progresso non si ottiene che a prezzo di un esame disinteressato e metodico di ogni questione. L'ideale sarebbe di ricondurle tutte ai loro principi, e di ottenere la soluzione dalla scienza sociale. « Sapere, per prevedere, al fine di potere »: questa formula collega la sociologia di oggi, passando al di sopra Auguste Comte, a Bacone e a Descartes, e spiega allo stesso tempo le speranze, senza dubbio premature, che tante anime affamate di giustizia ripongono nella scienza sociale.

PREFAZIONE
AL LIBRO SU JACOBI

Préface

in Lucien Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*
Paris, Alcan, 1894

testo originale dell'intero volume
in libero accesso on-line su archive.org

traduzione inedita

La filosofia del sentimento o della credenza, che vari sintomi ci mostrano oggi in rinascita, aveva già goduto di grandi favori nel secolo scorso. [In questo volume] ci proponiamo di studiarla nella forma che le ha dato Jacobi, che pare esser una fra le più precise e perfette che una tale dottrina possa assumere. Jacobi si è sforzato di legittimare il principio stesso della filosofia del sentimento. Ha preteso di ottenere dalla ragione la confessione della propria impotenza metafisica, di afferrare la verità assoluta nei dati immediati del cuore, in tal modo sostituendo ad una pretesa scienza astratta e sofisticata la certezza d'una credenza vivente ed irrefutabile. Vi è forse riuscito, o non è al contrario riuscito che a far meglio risaltare il vizio irrimediabile di ogni filosofia che si nega, per così dire, da se stessa, togliendo alla ragione la funzione suprema di giudicare del vero e del falso? Sarà il lettore a decidere. Dottrine analoghe sono ricomparse più d'una volta dopo Jacobi. Non tutte sono come la sua apertamente indifferenti all'interesse logico dello spirito; ma tutte, attente come sono a garantir certezze cui si è affezionati, in caso di conflitto si preoccupano di difendere per prima cosa l'interesse morale della coscienza. Esse fanno dunque appello contro l'intelligenza — come Pascal, come Jacobi —, e si richiamano ad una facoltà superiore, una facoltà intuitiva e rivelatrice della verità assoluta che sfugge alle prese della nostra scienza. « Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce ».

Un gran numero di cause ha contribuito ad impegnare su questa strada la filosofia del nostro secolo. Queste cause sono di ogni ordine, le une propriamente filosofiche, le altre scientifiche, religiose e sociali. Tra le prime, ed al primo posto, bisogna porre lo sviluppo sempre crescente delle teorie della conoscenza. Dopo le *Méditations* di Descartes e fino alla *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, l'occupazione costante della filosofia, e si potrebbe anche dire la principale, è stata la riflessione dello spirito sulle proprie funzioni e sulla propria natura. Da qui è senza dubbio derivato il progresso dell'idealismo, che assumeva nello studio delle leggi del pensiero una

coscienza di sé sempre più netta. Ma da qui anche, in altri e molto più numerosi filosofi, l'idea che la conoscenza umana fosse relativa. Ci sono molte maniere per intendere la relatività della conoscenza. Ciò che essa implica in tutti i casi è un'opposizione fra la nostra conoscenza umana, che è relativa, ed un'altra conoscenza, che noi supponiamo ma che non concepiamo, e che sarebbe la conoscenza assoluta. Poco alla volta doveva dunque stabilirsi la distinzione tra un ambito nel quale lo spirito umano si rende perfettamente maestro del proprio oggetto (ambito del relativo), ed un altro ambito nel quale la natura stessa delle cose gli interdice di sperarne la scienza (ambito dell'assoluto). Essa si stabilì tanto meglio poiché le scienze della natura, rompendo con la tradizione scolastica, venivano ad adottare definitivamente il metodo sperimentale. Esse facevano allora progressi rapidi e decisivi. Le loro scoperte sempre più numerose, e le loro applicazioni sempre più variate, testimoniavano che si era sulla buona strada. Rinchiudendosi nella regione del relativo, esse avevano trovato il terreno solido che manca alla speculazione sull'assoluto.

Com'è proseguita, negli ultimi due secoli, questa marcia divergente della scienza e della metafisica? Il punto di partenza si trova già in Descartes, che fu nondimeno un grande dogmatico. Nessuno mai ebbe più intrepida fiducia nella propria ragione. Egli non esita a far tavola rasa di tutto ciò che è stato scritto e pensato prima di lui. Non presterà fede a nessuna delle opinioni che ha ricevuto, senza prima averla adattata al livello della propria ragione. Non ammette una verità frammentaria e fluttuante: l'accetta solamente quand'è giustificata e messa al proprio posto dal metodo, che è la scienza stessa. La sua fisica costruisce l'universo apriori, geometricamente, ed afferma l'identità di questo universo ideale con il mondo reale. Egli si attende dalla scienza i più meravigliosi risultati. Non dubita che un giorno l'uomo potrà lottare contro la morte stessa. Infine, i principi di questa scienza derivano da una metafisica che non è meno certa. Descartes non ha dimostrato l'esistenza di Dio e la natura spirituale dell'anima con più evidenza, se possibile, delle proposizioni della geometria? Tuttavia, accanto a questo entusiasmo scientifico e a questa superba fede nella ragione, noi troviamo, già in lui, alcune riserve significative. Egli confessa di aver bisogno della veracità divina per garantire la certezza della deduzione. E parla

anche, a diverse riprese, della « debolezza » del proprio spirito. Distingue fra gli oggetti che può raggiungere e quelli che gli scappano; dice anche espressamente che bisogna, una volta nella vita, essersi posti questa domanda: « Qual è la portata del nostro spirito? » Nella sua teoria dell'errore Descartes, descrivendo i caratteri dell'intelletto e della volontà, trova quest'ultima tanto ampia quanto è possibile concepirla. Il proprio intelletto, al contrario, gli pare imperfetto, limitato e debole. Se dunque Descartes pone questo principio: « È vero tutto ciò che io concepisco chiaramente e distintamente », non sostiene il reciproco: « Non è vero niente se non ciò che io concepisco chiaramente e distintamente ». Ci sono senza dubbio delle verità alle quali io non arriverò mai. Ciò non ha a che fare, è vero, con la struttura del mio spirito, ma con la sua debole portata. Senza sperare d'esser mai compiuta, la scienza può promettere a se stessa un progresso indefinito. Non è ancora la relatività della conoscenza: ne è il presentimento in un dogmatico.

Tra Descartes e Kant l'idea ha fatto il suo cammino. Cercare quale sia la portata delle nostre facoltà: la *Kritik der reinen Vernunft* non ha altro oggetto, e la distinzione del conoscibile e dell'inconoscibile occupa il centro stesso dell'opera. Ora, l'inchiesta istituita da Kant si chiude su questa conclusione: l'oggetto della nostra scienza, vale a dire l'universo conoscibile per noi, è relativo al nostro spirito e dipende dalla sua struttura. Ma non ne è pertanto il puro prodotto. Esso ha il proprio fondamento in una realtà assoluta, nella « cosa in sé ». Ma questa « cosa in sé », in base alla natura stessa della nostra facoltà di conoscere, è a noi per sempre inaccessibile. Così la nostra scienza non è più soltanto limitata, come in Descartes: essa è al contempo limitata e relativa. Uno spirito infinitamente più potente del nostro, ma della stessa struttura, non uscirebbe più di noi dalla sfera dei fenomeni. Ne conoscerebbe meglio le leggi, certamente, ma ne ignorerebbe non meno l'essenza. La cosa in sé non è un oggetto troppo arduo, troppo difficile da raggiungere per il nostro spirito: essa non è per nulla un oggetto. Kant dice che è un'incognita, una *x* per definizione assolutamente inaccessibile. Semmai fosse possibile conoscerla, vorrebbe dire che essa sarebbe caduta sotto le forme della nostra sensibilità e del nostro intelletto. Farebbe parte dell'universo pensabile per noi. Sarebbe diventato fenomeno, non sarebbe più « cosa in sé ». In noi, come fuori di noi, l'assoluto ci scappa.

Ora, che Kant stesso abbia creduto alla possibilità di una metafisica dopo la *Kritik*, il titolo stesso dei *Prolegomena* lo fa pensare. Nelle sue ultime opere Kant ha cercato in effetti di costruirne una. Ma queste opere della vecchiaia non contano. Non hanno avuto effetto né sui contemporanei né sui successori di Kant. La direzione generale del kantismo, quando viene considerata come conviene e non secondo la sola *Kritik der reinen Vernunft*, ma secondo l'insieme delle tre critiche, va evidentemente verso un compromesso tra la scienza e la morale. E non è certo la morale che vi faccia i più grandi sacrifici. Senza dubbio, Kant garantisce alla scienza il determinismo inflessibile dei fenomeni (ciò che è forse più di quel che essa esige). Lui le assicura, se si può dire così, il godimento esclusivo del proprio ambito. Ma allo stesso tempo egli la rinchiude in quell'ambito. Attraverso la ragion teorica noi proveremo invano ad elevarci alla conoscenza dell'assoluto: lo sforzo stesso sarebbe in contraddizione con la nostra natura intellettuale. Tramite la ragion pratica, al contrario, un varco è aperto nel mondo delle realtà essenziali. Il dovere ci rivela la nostra dignità di soggetti della legge morale, di volontà autonome, di fini in sé superiori a tutto quello che contiene la natura. La conoscenza non ha altro valore che relativo; la sola cosa al mondo che abbia un valore assoluto è una buona volontà. In una parola, i principi dell'azione dominano i principi del sapere.

È vero che dalla critica kantiana sono nati subito grandi sistemi dogmatici. Di nuovo, i problemi metafisici vi sono stati abordati con una fiducia, ed anche un'audacia, che non era mai stata — non oso dire uguagliata — ma quantomeno superata. Certamente; ma Kant, che ha conosciuto la metafisica di Fichte, l'ha espressamente sconfessata. Lui ha rifiutato di riconoscervi un seguito legittimo dei propri principi. Egli avrebbe respinto ancor più sicuramente i sistemi di Schelling e di Hegel. Bisogna anche ricordare che queste dottrine ambiziose non s'ispirano solamente a Kant. Vi si distinguono degli elementi che vengono dalla filosofia antica, altri da Bruno e da Spinoza, altri infine dalla teologia cristiana e dai mistici del medioevo, senza contare l'influenza degli scrittori romantici. Tutto ciò si allontana molto da Kant; egli vi avrebbe visto un ritorno indietro. Infine, questa fioritura metafisica è stata tanto breve quanto brillante. Presto in Germania ci si è richiamati dai successori di Kant

a Kant medesimo. Gli scienziati, in particolare, erano scandalizzati di vedere con quale disinvoltura Schelling, Hegel e i loro allievi deducevano i fatti nei loro sistemi, li inglobavano, li sopprimevano, o al bisogno li supponevano. Ed essi apprezzavano tanto meglio gli sforzi di Kant per assicurare alla scienza positiva una base solida ed indipendente dalla metafisica. La delimitazione proposta piaceva loro non poco. Da un lato l'ambito della scienza propriamente detta e le leggi invariabili della natura; dall'altro, una regione sovrasensibile nella quale la scienza non doveva avventurarsi. La ragione non vi si potrebbe neppure orientare, se noi non avessimo la coscienza per guida, e per stella polare il dovere.

Con Auguste Comte viene fatto un passo in più nella distinzione tra il conoscibile e l'inconoscibile. Kant separava la metafisica dal sapere al fine di conservarla: Auguste Comte la separa al fine di rigettarla.

Invisibile e presente, la « cosa in sé » sta dappertutto in Kant, e la sua teoria delle idee, malgrado la divergenza delle dottrine, è ancora un ricordo di Platone. Auguste Comte, al contrario, ha rotto definitivamente con questa speculazione del passato, che ha avuto la propria ragion d'essere in altri tempi e che oggi non l'ha più. Lo spirito umano è entrato nel periodo positivo, ed esso rinuncia alle ricerche di cui ha riconosciuto la vanità. I fatti e le loro leggi, l'ambito della scienza propriamente detta, ecco l'ambito, indefinito peraltro, in cui l'attività intellettuale dell'uomo si deve ormai esercitare. Nella misura in cui egli saprà di più, di conseguenza avrà più potenza. Si renderà sempre più maestro del proprio pianeta, ridurrà al minimo la somma di dolore inseparabile dalla sua condizione. Aldilà c'è l'inaccessibile. Le questioni di essenza, di origine e di fine, non avendo soluzione possibile per noi, è come se non ci fossero. Il positivismo non nega l'esistenza dei problemi metafisici: esso nega solamente la possibilità di abborderli. Cosa significa ciò, se non che la nostra conoscenza è per sempre limitata ed irrimediabilmente relativa? L'ambizione di sapere quel che sono le cose nella loro essenza era troppo alta. Accontentiamoci dunque, senza retropensieri, della conoscenza che è alla nostra portata. Non ritorniamo, come Kant, con una scorciatoia, alla metafisica giustamente abbandonata.

Infine, in Spencer (sul quale l'influenza di Kant, e soprattutto quella dei positivisti, è assai evidente) l'idea dell'inconoscibile è il fulcro del sistema. Essa è il pensiero dominante che anima i *First Principles*. È tramite essa che si opera la conciliazione definitiva della scienza e della religione. Spencer, è vero, afferma la presenza dell'assoluto nel pensiero dell'uomo. Come sapremmo noi senza di esso, dice, quel che è il relativo? Ma questo assoluto non lo chiama, come Kant, la cosa in sé o il « noumeno ». Non ne fa, come Auguste Comte, l'oggetto illusorio della metafisica. Lo nomina espressamente come l'inconoscibile. Esso è al contempo ciò che c'è di più reale e di più inaccessibile, di più intimo in noi e di più misterioso. La scienza ha buon gioco a svilupparsi all'infinito e farci conoscere delle relazioni sempre più complesse, che si riconducono a leggi sempre più semplici. A misura che la sfera della scienza ingrandisce, anche la sfera d'ignoranza che la circonda assume una superficie più vasta. Il tempo, lo spazio, la causalità e infine tutte le leggi della rappresentazione non hanno senso che nella loro applicazione al relativo. Più noi acquisiamo chiara coscienza del nostro potere di conoscere, meglio noi ne percepiamo i limiti, e meglio noi sentiamo l'impossibilità di superarli.

In breve, da Descartes a Kant, da Kant ad Auguste Comte, da Comte a Spencer, la distinzione tra ciò che lo spirito umano può raggiungere e ciò che necessariamente gli scappa non ha cessato di guadagnare in estensione ed importanza. Essa è, secondo le diverse dottrine, ben differente quanto ad ispirazione e a tendenze. Qui appare favorevole, lì ostile alla religione: a volte pessimista, a volte al contrario ottimista ed accompagnata dalla fede nel progresso, a volte infine indifferente e puramente naturalista. Ma dappertutto essa conduce ad una sorta di *luogo*, dove convergono le teorie della relatività della conoscenza. Questo luogo è quel che si chiama « agnosticismo ». Certo, l'agnosticismo dei neo-kantiani non si confonde con quello dei positivisti, né quello dei positivisti con quello di Spencer, né infine quello di Spencer con quello dei liberi pensatori che vi trovano, in America, gli elementi di una religione. Pertanto si riconosce un tratto comune in queste dottrine, che permette di riunirle sotto uno stesso nome. Tutte proclamano che il sapere umano ha dei limiti che non può assolutamente superare: tutte assicurano che l'aldilà è a noi per sempre inconoscibile. Questa

è una di quelle idee così diffuse nell'atmosfera intellettuale, che le persone di una stessa epoca la respirano senza farvi per così dire attenzione. Lo storico le ritrova dappertutto, anche presso uomini che si oppongono gli uni agli altri in ogni altra cosa. Esse basterebbero a marcare una data. È così che, dalla maniera di celebrare « la natura » e la « virtù », si riconosce subito un contemporaneo di Rousseau e di Diderot. Similmente, nel nostro secolo filosofi, romanzieri e poeti hanno ceduto spesso, senza percepirlo, senza accorgersene, alla seduzione della formula agnostica. Essa ha impedito il progresso del materialismo, quando al contrario non si è conciliata con lui al disprezzo della logica. « La ragione umana ha il proprio ambito dal quale non può uscire; la nostra conoscenza è irrimediabilmente relativa; l'assoluto non può entrare nei nostri pensieri »: questo è diventato, per molte persone, una sorta di assioma che non ha bisogno di dimostrazione. Le conquiste stesse della scienza hanno fatto risaltare il mistero nel quale dimora avviluppato ciò che la scienza non raggiunge. Così si rivela, come dicono i pessimisti, il « contrasto tragico » del nostro tempo, l'impotenza fondamentale della ragione che emerge nel suo trionfo stesso. Mai l'uomo ha saputo di più. Mai ha meglio sentito l'inanità del proprio sapere. La scienza, foss'anche tanto perfetta quanto è possibile sperare, ancor oggi non gli direbbe nulla circa ciò che lo sorpassa. I « sette enigmi del mondo » non avranno mai soluzione scientifica. Non è forse in nome della scienza stessa che du Bois-Reymond ha pronunciato la sentenza: *Ignorabimus!*

Ora l'agnosticismo, eccezion fatta per qualche caso molto raro, non può essere per lo spirito una posizione definitiva. Di fatto, la storia della filosofia mostra che non lo rimane mai. Così, l'agnosticismo era una delle interpretazioni possibili del sistema di Kant; era anche, sembra, una di quelle che dovevano presentarsi per prima. Noi vediamo tuttavia che nessuno dei successori immediati di Kant vi si è fermato. Tutti hanno preferito obbedire alle suggestioni metafisiche che provenivano dalle critiche. Schopenauer fa buon gioco ad accettare la teoria kantiana della conoscenza, non di meno propone, anche lui, una dottrina dell'assoluto. E per essere precisi, Kant stesso non aveva più d'una volta socchiuso la porta ad una metafisica nuova? Nella *Kritik der Urteilskraft*, per esempio, egli spiega cosa sarebbe una conoscenza delle cose in sé, una « intuizione

intellettuale ». Poco importa che la dichiara impossibile per l'uomo: è sufficiente che l'abbia indicata, e Schelling si sforzerà di raggiungerla. Auguste Comte a propria volta, con la sua seconda filosofia, offre una smentita formale della prima. Il suo positivismo si compie, ironicamente, in una religione, e sembra rimontare aldilà della metafisica, fino al periodo teologico. Infine Spencer, dopo aver insistito sull'essenza misteriosa dell'inconoscibile, l'ha utilizzata in tanti modi e gli ha assegnato così tante funzioni da finire per costruire, anche lui, una metafisica, intermedia tra quelle di Empedocle e di Hegel. Lui chiama « forza » questa sostanza primitivamente indeterminata, la cui evoluzione costituisce l'universo: concezione che Renouvier ha comparato, non senza ragione, alle prime dottrine dei filosofi della scuola ionica. D'altra parte, essa è valsa a Spencer i violenti attacchi dal lato dei positivisti. Harrisson, per esempio, vi ha denunciato tutti gli elementi di una metafisica. Ma i positivisti stessi sono dei migliori agnostici? Gli uni si alleano poco a poco al materialismo, una delle metafisiche più antiche e dogmatiche che ci siano. La maggior parte degli altri si credono invece, con le formule positivistiche, in possesso di tutta la verità. Ma negare gli oggetti della metafisica non significa astenersi dalla metafisica stessa. Qui, ancora, la dottrina cade insensibilmente dal lato verso il quale inclina.

Così, in nessuna delle sue forme l'agnosticismo filosofico riesce a conservarsi. Questo significa che contiene un vizio logico, il quale non gli permette di svilupparsi senza distruggersi. Inoltre, esso fa violenza a dei sentimenti fondamentali per la natura umana: prima o poi questi hanno la propria rivincita. E in effetti, l'idea stessa di un inconoscibile, concepito come esistente, è logicamente insostenibile. Niente è inconoscibile se non ciò che, a rigore, è perfettamente sconosciuto, ciò di cui l'esistenza (benché reale) non ci è in alcuna maniera rivelata, ciò che, infine, per noi non esiste assolutamente. Ma allora questa non è più neanche una « idea negativa ». È una parola vuota di senso, un puro niente. Se, al contrario, pur dichiarando una realtà inconoscibile, noi la affermiamo, noi la stiamo pensando. Dal momento in cui la pensiamo, noi la compariamo (non foss'altro che al conoscibile, per opposizione); tutto accade, infine, come se noi ne avessimo qualche idea. Questo, dunque, non è più veramente l'inconoscibile, e la contraddizione appare. Mai inco-

scibile è stato più scrupolosamente rigettato al di là delle frontiere dello spirito che la « cosa in sé » di Kant: si tratta di una *x* impensabile, la cui esistenza è problematica. Pertanto Kant non si è spesso arrischiato, qua e là, a dare qualche determinazione della cosa in sé? Dal momento in cui l'inconoscibile viene nominato, esso ha già cominciato ad esser conosciuto.

L'idea di una realtà per sempre inaccessibile al pensiero è dunque equivoca. Per lo spirito è un mezzo per crearsi da se stesso delle illusioni. È una maniera di accontentare un bisogno metafisico, dandosi l'aria di rinunciarvi. L'agnosticismo, se fosse definitivo, equivarrebbe a un rifiuto opposto alle nostre curiosità sull'aldilà. Ma la metafisica « come tendenza naturale », diceva Kant, è indistruttibile. Non dipende dall'uomo il porre o non porre queste domande: esse si impongono a lui. Come il linguaggio, la religione, l'arte, esse sono una delle manifestazioni universali, immediate, ed io direi volentieri irrimediabili, della ragione umana. Ed ecco perché l'agnosticismo sarà sempre un'illusione o un inganno. Quando una teoria della conoscenza avrà dichiarato l'assoluto inaccessibile, messo le cose in sé fuori dalla nostra portata, proscritto la metafisica come chimerica, ebbene: l'istinto si lascerà forse frustrare per così poco? Esso troverà il modo di soddisfarsi nel rifiuto stesso che gli si oppone. S'impadronirà di questo inconoscibile di cui gli si concede l'esistenza e vi troverà tutto ciò di cui ha bisogno. Non si vedono delle persone che fanno dell'agnosticismo una religione, e dell'inconoscibile l'oggetto d'un culto?

L'inconoscibile diviene così un simbolo malleabile, flessibile, comodo, di profondità variabile secondo le intelligenze. Esso si sostituisce agli oggetti metafisici di un'altra epoca, definiti e dimostrabili. Solo la forma cambia, il contenuto sussiste. Ciò non significa dire, in altri termini, che si domanda oggi al sentimento ed alla credenza quel che non dà più la conoscenza? Non significa che la metafisica, cessando di essere scienza, si piega a seguire le convinzioni individuali e che l'uomo, in una parola, crede di trovare nel proprio cuore la risposta alle questioni che la propria ragione si confessa impotente a risolvere? L'agnosticismo, dunque, è meno una soluzione in se stessa che il segno di un transfert. L'anima umana non ha mai perduto la propria curiosità, non ha rinunciato a soddisfarla. Ma, istruita dalle cose della ragione ed illuminata dalla

teoria della conoscenza, ha spostato il punto d'appoggio delle proprie ipotesi sull'assoluto. Prima credeva di sapere. Oggi sa che crede.

Questo è dunque il significato principale delle dottrine del sentimento e della credenza che si sono viste apparire, svilupparsi e diffondere nell'ultimo secolo. Sono delle dottrine di *compensazione*. Esse sono avanzate parallelamente all'agnosticismo: esse ne sono, se così si può dire, complementari. A misura che la ragion teorica riconosceva più chiaramente che, al di là di certi limiti, essa è impotente; altrettanto si fortificava anche l'opinione che la ragion pratica possedesse principi propri ed indipendenti. Il cuore diventava una fonte originale, se non di conoscenze, almeno di convinzioni. Nello stesso tempo in cui si percepiva l'insufficienza delle nostre facoltà intellettuali per la soluzione dei problemi trascendenti, ci si rendeva conto anche che esse non erano le sole competenti. Si cercava una definizione più profonda e più comprensiva della certezza, che facesse posto alla credenza e alla suggestione immediata del cuore. In una parola, nel momento stesso in cui pareva giungere all'agnosticismo, lo spirito faceva uno sforzo per sottrarsene.

Tocchiamo qui uno dei punti nei quali il pensiero moderno si è maggiormente allontanato dal pensiero antico. Nell'antichità classica (intendo l'antichità del periodo puramente ellenico, prima che il genio greco si flettesse sotto il peso delle influenze orientali), non c'è dottrina che possa corrispondere alle filosofie moderne del sentimento e della credenza. Come mai? Perché non c'era ragione alcuna che il bisogno di compensazione di cui abbiamo parlato si facesse sentire. Il carattere proprio della filosofia dei Greci, come della loro arte, fu la serenità libera e tranquilla, in una felice armonia dello spirito e della natura. Nessuna antinomia definitivamente insolubile per la ragione, nessuna opposizione che non arrivasse infine ad un accordo nell'ordine dell'universo. Senza dubbio i sofisti sono stati, in certo senso, i precursori di Hume e di Kant: essi hanno presentito la relatività della conoscenza. Ma si faccia attenzione ad introdurre nelle loro formule un contenuto moderno, che era invece molto lontano dal loro pensiero. La relatività della conoscenza, nella celebre massima di Protagora, non implica affatto una limitazione proveniente dalla struttura dello spirito umano, come in Kant, vale

a dire un'impotenza irrimediabile ad afferrare le cose tali quali sono in sé, dato che noi possiamo conoscere solo sotto certe condizioni. Al contrario la relatività della conoscenza, secondo Protagora, ha a che fare al contempo con la natura dello spirito e con quella della realtà (soprattutto con quella della realtà, che essa non è stabile un solo istante). Questa realtà non è oggetto di scienza, poiché la scienza esigerebbe un oggetto fisso ed identico a se stesso. Ma ciò non equivale a dire che la realtà sia inconoscibile, inaccessibile allo spirito umano. Bisogna pure che essa sia accessibile, dato che Protagora la caratterizza descrivendone l'incessante mobilità.

Se il valore della conoscenza è messo in dubbio, vale a dire se l'oggetto non è conosciuto per come esso è in sé, la sola conclusione alla quale la filosofia antica può giungere è lo scetticismo. Poiché per gli antichi, come ha detto Boutroux, lo spirito che conosce, preso in se stesso, è vuoto: non si sostiene che per il suo rapporto con l'oggetto. Se l'armonia tra spirito ed oggetto è alterata, la conoscenza non sarà relativa: sarà nulla. L'uomo non potrà far altro che rinunciare, dirigendosi come potrà tramite la consuetudine. Gli antichi non hanno dunque potuto cercare le condizioni della conoscenza vera nella struttura dello spirito stesso, come farà invece Kant, il quale ridurrà il ruolo della realtà esterna ad un minimo pressoché inconcepibile. A più forte ragione, l'idea che il reale possa essere inaccessibile al pensiero e rivelarsi a noi tramite un'altra via sarebbe sembrata loro strana ed ingiustificabile. Essi non avrebbero capito in che modo una conoscenza rifiutata alla facoltà di conoscere potesse esser fornita, o quantomeno compensata, dalla facoltà di sentire, di volere o di credere. Questo andirivieni sarebbe sembrato loro paradossale, irragionevole, poco compatibile con la serietà della filosofia. Tutto ciò assume il proprio senso, in effetti, in una filosofia penetrata dallo spirito cristiano, dominata (qualche volta a sua insaputa) dalle idee di natura decaduta, di peccato, di redenzione. Questa filosofia non troverà alcuna difficoltà a considerare la ragione come limitata, senza rinunciare per questo a possedere la certezza sui grandi problemi: « Dio sensibile al cuore, non alla ragione ». Ma in questa subordinazione della ragione alla credenza, senz'alcun dubbio, un greco contemporaneo di Platone o di Aristotele vi avrebbe visto una superstizione, quasi un'assurdità.

Forse il solo, unico tra i moderni, è Spinoza a ricordare la serenità intellettuale degli Antichi e la piena sicurezza della ragione che svolge tranquillamente la propria opera. Egli cammina verso la dimostrazione della verità, senza fermarsi all'idea che senz'alcun dubbio questa verità lo sorpassa per sempre. Il saggio vede le cose tali quali sono, in Dio stesso, *sub specie aeternitatis*. Lo spinozismo è, in tal modo, agli antipodi dell'agnosticismo. Spinoza, è vero, afferma che Dio è la sostanza infinita che ha un numero infinito di attributi infiniti, dei quali noi ne conosciamo solo due, l'estensione e il pensiero. Egli pare dunque rigettare in una regione dell'inconoscibile gli altri attributi, dei quali non abbiamo idea alcuna. Ma di questi attributi non è più questione nel seguito del sistema. Spinoza li ha certamente menzionati solo per difendersi da una possibile obiezione. Non bisognava che la sostanza assolutamente infinita potesse esser detta finita per il numero dei propri attributi. Quale sia la questione, Spinoza cammina con passo sempre uguale, senza esitazione, senza ritorno inquieto su se stesso, fino all'amore intellettuale di Dio. La sua teoria dell'errore differisce profondamente dalla teoria di Descartes. Non ammette affatto che la volontà libera giochi un ruolo nel giudizio, non si lamenta che l'intelligenza sia debole e limitata. Egli possiede l'ottimismo intellettuale dei grandi Antichi. È quest'audacia tranquilla che Hegel ha celebrato già in Parmenide.

Da qui l'ammirazione di Goethe, fervente e costante, per l'autore dell'*Ethica*. Il tono dello spinozismo si accorda a meraviglia con l'idea che Goethe si faceva dell'arte e della poesia degli Antichi. Pacificare la natura tramite l'intelligenza, percepire l'armonia sotto le dissonanze e l'eterna maestà delle leggi sotto la veste mutevole dei fenomeni, ecco quel che Goethe gustava soprattutto nel pensiero antico, ecco ciò che preferiva cento volte all'attitudine inquieta di una ragione piena di dubbi, ai movimenti di un'anima agitata da scrupoli, da timori, da speranze mistiche. Ecco ciò che ritrovava in Spinoza, con in più una potenza logica incomparabile. Stesso sentimento presso gli altri classici tedeschi della fine del XVIII secolo, anch'essi ammiratori appassionati dell'antichità greca. Per loro, come per Goethe, Spinoza è il grande pagano della filosofia moderna: il pensiero più libero che si sia mai espresso e, al tempo stesso, il più religiosamente cosciente dell'ordine dell'universo. Egli

realizza così, ai loro occhi, una sorta di bellezza plastica nell'astratto. Si comprende allora come Jacobi, loro contemporaneo, abbia scelto lo spinozismo per tipo della filosofia opposta alla propria, quale modello della filosofia naturalista opposta alla filosofia cristiana. Essa rappresentava, secondo lui, lo sforzo più indipendente e più energico della ragione sicura di se stessa, la quale s'innalza con le proprie sole forze fino all'assoluto.

In tal modo, la storia conferma le conclusioni alle quali ci aveva condotto l'analisi. Laddove la fiducia nella portata dello spirito umano è intatta, come nei sistemi antichi, come in Spinoza, nessuna traccia di certezza metafisica fondata sul sentimento o sulla credenza. Dal momento in cui la relatività della conoscenza ha fatto breccia nel dogmatismo naturale della ragione, appare il bisogno di una compensazione e, con esso, lo sforzo per afferrare nuovamente tramite un'altra via quel che la ragione teorica non raggiunge più. E quando infine l'agnosticismo sembra una confessione dell'impotenza radicale dello spirito a concepire l'assoluto, allora l'istinto metafisico, compresso ma non soppresso, trova modo di soddisfarsi altrove. Le questioni che la ragione non risolve più vengono evocate dalla coscienza morale, e il sentimento le decide.

II

Quando il matematico incontra un'equazione per la quale non possiede ancora il metodo di risoluzione, egli se ne astiene. Perché i filosofi, che ammettono con la relatività della conoscenza l'impossibilità di raggiungere l'assoluto, non seguono lo stesso esempio? Perché non sospendono il proprio giudizio, foss'anche al prezzo di uno sforzo sull'istinto? Lo farebbero, senza dubbio, se i problemi metafisici fossero dello stesso genere di quelli matematici. Ma non è affatto così. Oltre al loro interesse teorico, le questioni sull'aldilà hanno una portata morale che non lascia nessuno insensibile. Noi non teniamo a che esse siano risolte solamente per la soddisfazione della nostra curiosità. Noi vogliamo, ancora, che siano risolte, in un certo senso, per la contentezza delle nostre tendenze. Ecco una nuova ragione, più decisiva della prima, che fa dell'agnosticismo una posizione transitoria, mai definitiva. Lo spirito vi si rassegna, o vi si compiace, solo col retropensiero (più o meno cosciente) di utiliz-

zarlo a profitto dei propri bisogni morali. Nel silenzio della ragion teorica esso si sente libero di esercitare tra le diverse dottrine una sorta di scelta, e in questa scelta sono le sue preferenze intime a guidarlo.

Si veda, per esempio, quel che succede per il problema del libero arbitrio. È l'ultima delle questioni sulle quali i filosofi troverebbero un accordo: il determinismo ha partigiani ed avversari ugualmente invincibili. Ma molti filosofi restano attaccati alla soluzione proposta da Kant: la libertà, al contempo non conoscibile e reale. Kant suppone che la libertà, inconciliabile con le leggi del mondo dei fenomeni, sia compatibile con la realtà inaccessibile della « cosa in sé ». Ciascuno dei nostri atti è determinato necessariamente dall'insieme delle circostanze antecedenti; ma nella sua essenza assoluta, che l'uomo ignora, egli è libero. Gli spiriti hanno familiarizzato con quest'ipotesi bizzarra. Dopo Kant e Schopenhauer, noi l'abbiamo vista rinascere sotto differenti forme. Ma affermare al contempo che la libertà è inconoscibile e reale non significa forse affermare che noi siamo assicurati della sua esistenza per un'altra via invece che dalla nostra facoltà di conoscere? La certezza è procurata qui dal cuore, dal sentimento, dalla coscienza morale, dalla ragion pratica. Solo il nome differisce, in base alle dottrine. Rigettare in tal modo il libero arbitrio nell'inconoscibile significa darsi, in realtà, il mezzo per affermarlo senza entrare in conflitto con la scienza. Questa era certamente la preoccupazione di Kant, e lui non l'ha nascosta. Egli accorda alla scienza, senza esitare, il determinismo dei fenomeni di cui crede che essa ha bisogno. Gli basta solamente che nella realtà assoluta e sconosciuta la libertà rimanga possibile. Che la ragion teorica lasci la questione aperta: la ragion pratica la deciderà — senza elucidarla peraltro — con motivi che le saranno propri. È dunque una credenza e Kant stesso lo confessa, facendo al contempo osservare che qui si tratta di una credenza « razionale ». Ed è a tal punto una credenza, che un gran numero di partigiani del libero arbitrio hanno giudicato che concedesse troppo al determinismo. Essi hanno cercato se non fosse possibile conciliare a minor spese le esigenze della scienza con i bisogni della morale. Ed hanno cercato nelle leggi stesse della natura un elemento di contingenza. Questa conciliazione è un capolavoro d'ingegnosità metafisica; ma non è

ispirata anch'essa dal desiderio di giustificare una certa interpretazione dell'universo?

Quel che è vero per la questione del libero arbitrio, e che interessa così tanto la morale, lo è ancor più per la morale stessa: lo sforzo, qui, non va tanto in direzione della ricerca di una soluzione, quanto in quella di giustificare la soluzione che il filosofo già possiede. Quanto più è sembrato disagevole fondare razionalmente la morale, tanto più i precetti essenziali, cessando di esser oggetti di dimostrazione e di scienza, sono diventati oggetto di convinzione e di credenza. È un nuovo caso della legge di compensazione. Non che in un'altra epoca la difficoltà a fondare la morale su base razionale fosse minore. Ma essa era meno sentita, e questo bastava. La morale dipendeva strettamente dalla metafisica, si stabiliva su di essa e partecipava del suo apparente rigore. Nei sistemi antichi la morale discende dalla concezione generale dell'universo; nelle grandi filosofie del XVIII secolo la morale tira i propri principi dalla metafisica. Senza dubbio, essa non ha sempre un posto ugualmente importante. Descartes si propone per oggetto soprattutto la scienza, Spinoza la beatitudine. Ma tutti, se pur costruiscono una morale vera; se anche riconoscono nell'arte di viver bene un fine essenziale della scienza — se non il fine unico; ebbene, tutti concepiscono che questa morale si deve fondare sulla conoscenza di Dio, dell'uomo e dell'universo. La ragione è legislatrice, ma legislatrice tramite l'applicazione della propria scienza.

Tutt'altro è il punto di vista di Kant alla fine del XVIII secolo. La *Kritik der reinen Vernunft* ha portato, secondo lui, il colpo mortale alle metafisiche dogmatiche. È dunque impossibile che la morale proceda da una di queste dottrine. Edificata su questo fondamento rovinoso, essa cadrebbe insieme ad esso. D'altra parte, la coscienza esige una morale. Qui non può esser questione di « sospendere il proprio giudizio ». Non si tratta di giudicare, ma di agire. Bisogna vivere; bisogna anche viver *bene*. E se si può, a rigore, far a meno di una metafisica, sembra che non si possa far a meno di regole di condotta. Ciò significa, dice Kant, che la ragione ha dei principi pratici indipendenti dal sapere. Ed in effetti, l'imperativo categorico che si rivela alla coscienza dà alla morale tutto quel che le è necessario perché essa possa costituirsi apriori, senza ricorrere ad una metafisica. Poiché il dovere si manifesta immediatamente ad

ogni animo umano senza supporre nient'altro che se stesso, e senza errore possibile sul suo significato. Esso comanda, e in questo comando appare il suo diritto ad essere obbedito. Ciascuno lo confessa, anche violandolo. Che la « cosa in sé » rimanga o meno inaccessibile alla nostra facoltà di conoscere, bisogna nondimeno fare il nostro dovere. Se l'assoluto è inconoscibile, nondimeno noi restiamo consapevoli che soltanto una buona volontà possiede un valore assoluto, e che l'uomo non deve mai esser trattato come mezzo ma sempre come fine. Il dovere ci rivela che noi non apparteniamo solamente all'universo dello spazio e del tempo, all'interno del quale siamo sottomessi alle leggi inflessibili della natura. In quanto esseri ragionevoli e liberi, noi siamo anche concittadini di un mondo superiore, che Leibniz chiamava il regno della grazia, che Kant chiama il « regno dei fini », nel quale l'ordine morale sarebbe l'unica legge.

Morale non meno ammirevole per il rigore della struttura che per la purezza dell'ispirazione! Una volta ammesso il principio del dovere, che s'impone per la sua sola forma all'essere ragionevole, tutto se ne deduce. Ma questo principio da dove viene? È veramente ed assolutamente apriori? Non se ne potrebbe spiegare l'origine tramite l'eredità, lo sviluppo delle tendenze altruiste e dell'istinto sociale, l'insegnamento della religione, l'educazione morale trasmessa dai genitori ai bambini? Questo dovere, questo imperativo categorico, davanti al quale Kant si ferma con religioso rispetto, Schopenhauer subito lo definirà « un vecchio avanzo del Decalogo ». E per chi conosce l'educazione davvero pietista che Kant aveva ricevuto, la battuta irriverente non sembra mancare di giustizia. Anche tralasciando le obiezioni fatte dal punto di vista evoluzionista, Kant non è forse pronto a dichiarare che il dovere è un mistero, del quale non possiamo comprender nulla se non che l'ordine è assoluto e che bisogna obbedire? Non c'è qualche artificio nella distinzione, così largamente utilizzata, fra ragion teorica e ragion pratica? Bisogna pertanto che si tratti, riguardo al contenuto, d'una stessa ed unica ragione. L'unità si ritrova, è vero, nella forma dell'universalità. La legge morale appare, nella coscienza, come valida per ogni essere ragionevole e libero. Essa non dovrebbe dunque provenire che dalla ragione legislatrice. Ma essa non è per questo più intelligibile. Precisamente perché partecipa della natura dell'assoluto, essa non

obbliga che tramite la sua sola presenza. Il dovere s'impone perché è dovere, e dev'essere compiuto per rispetto del dovere. Ci sono molte conseguenze da tirare da questa legge e che indirettamente la confermano, ma non ci sono principi dai quali dedurla e che la fondino.

Così, anche nella sua essenza razionale, la legge morale conserva un carattere misterioso e sacro. La critica di Kant, così ardita quando si trattava dei fondamenti del sapere, diviene di colpo timida quando è in gioco il principio della moralità. Kant ne dà delle ragioni che non sono cattive. Ma la migliore, ai suoi occhi, è evidentemente quella che credere al dovere è già un dovere. È impossibile misconoscere, nel suo accento, un sentimento profondo, una sorta di entusiasmo morale. È questo sentimento, noi crediamo, che ha dato alla morale di Kant una presa così rigorosa su tante giovani anime. Non sono state le analisi, né le deduzioni astratte: ad averle conquistate è stata l'altezza del disinteressamento, l'esaltazione del sacrificio di sé, il mistero sublime di un dovere assoluto ed inesplicato. Se noi comprendessimo perché bisogna obbedire alla legge morale, essa sarebbe meno bella. Il dono di se stessi non sarebbe più una tale gioia, se fosse evidentemente ragionevole. Bisogna che l'imperativo della mia moralità non abbia niente in comune con gl'imperativi dell'abilità e della prudenza. L'uomo, in presenza del dovere, si sente trasportato altrove. Davanti alla maestà della legge tace la folla brulicante dei desideri e delle passioni, l'amor proprio prova vergogna di se stesso e comprende la propria vanità: la sublimità del dovere lo sconfigge. Chi non conosce la famosa esclamazione di Kant: « Il cielo stellato al di sopra delle nostre teste, e la legge morale al fondo dei nostri cuori »? Sicuramente c'è lì un'« intuizione che trascina la convinzione », e tutta la morale di Kant si fonda sulla fede in questa intuizione. Il metodo sarà di analisi, ma il principio è di sentimento. La forza di questo sentimento è tanto più irresistibile quanto più il dovere è al contempo ciò che vi è di più imperioso e di più misterioso. La ragione può formularlo ma non comprenderlo, e la coscienza può certamente rifiutargli l'obbedienza ma non il rispetto.

Nulla è dunque più significativo degli sforzi fatti da Kant per presentare la propria morale come puramente razionale. Era un momento necessario nell'evoluzione delle dottrine morali. I prede-

cessori di Kant si erano soprattutto preoccupati di separare la morale, una ed universale per essenza, dai dogmi e dalle credenze religiose, variabili col tempo e i luoghi. Di là provenivano le morali tirate deduttivamente da principi razionali, in Spinoza per esempio, ed in Leibniz. Di là anche gli sviluppi sulla morale naturale, nella quale il XVIII secolo si è compiaciuto così a lungo. E di là infine le considerazioni interminabili sulla morale dei cinesi, degli indù, dei selvaggi stessi, che valgono bene la nostra. Kant riprese il problema da filosofo, e lo sbarazzò dai luoghi comuni nei quali ogni idea morale un po' netta minacciava di annegare. Il principio della moralità non poteva più riposare su una rivelazione positiva; questo punto era ormai acquisito. Ma Kant non poteva più fondare questo principio su una metafisica dogmatica, poiché l'assoluto è per lui al di fuori della portata del nostro spirito. D'altra parte, egli vedeva fin troppo bene la debolezza delle morali fondate sul sentimento per arrestarsi ad esse, benché fossero alla moda. Precisamente perché esse trovavano favore presso i suoi contemporanei, lui giudicava necessario denunciarne la lassitudine e i danni. Ed infine: partire dall'esperienza per stabilire una morale gli sarebbe sembrato un controsenso, l'esperienza non potendo giammai testimoniare altro che ciò che è, non quel che dev'essere. Un solo partito restava possibile: rapportare il principio morale alla ragione, ma alla ragione che *ordina* e non, come si era fatto fino ad allora, alla ragione che *conosce*. Kant proclamerà dunque che se l'assoluto sarà pur sempre inconoscibile, è sufficiente tuttavia la presenza del dovere nella coscienza morale per dare all'azione una regola fissa, obbligatoria ed anche così certa come se riposasse sulla scienza. Ed ancor più certa: poiché, in quest'ultimo caso, ogni critica che rovinasse il sapere capovolgerebbe nello stesso momento anche la morale. Per essere assolutamente incrollabile, bisogna che essa abbia il suo fondamento proprio ed indipendente nei principi della ragion pratica.

Lo sforzo di Kant era potente; ma questa dottrina non è il colpo disperato di un filosofo? La legge morale, confessa Kant, è « sospesa tra cielo e terra », senza che si veda dove essa si sostenga. Ma può essa restar fluttuante nell'aria? Invero: o l'imperativo categorico suppone una metafisica latente, e allora la morale ridiventa, come nelle teorie anteriori, se non dipendente almeno solidale di questa metafisica. Oppure il principio della morale non riposa realmente

che su se stesso: ma allora, come Fouillée ha ben mostrato, il regno della moralità costituisce una sorta di ambito a parte, tanto ben distinto dal mondo nel quale viviamo da non vedersi più come essi potrebbero toccarsi. La morale kantiana perde il contatto con la realtà. L'ideale morale, posto troppo in alto o piuttosto troppo lontano, al di fuori dalle condizioni della vita, abbaglia la coscienza, sì, ma non la illumina.

Kant non avrebbe mai accettato simili conseguenze. Lui pretende, al contrario, che la sua morale sia perfettamente in accordo con la coscienza comune, e che essa faccia semplicemente emergere [*qu'elle dégage*] i principi secondo i quali noi tutti giudichiamo del valore delle azioni. Significa dunque, checché egli ne dica, che Kant non si limita alla pura forma dell'universalità della legge. Significa dunque che, al fondo, lui ha una qualche idea di un bene al quale questa legge tende, ed anche di un legislatore divino che la simbolizza per lo spirito. Ed in effetti, la metafisica latente di cui parlavamo affiora un po' dappertutto alla superficie del suo sistema morale. Essa finisce per manifestarsi apertamente con i postulati della ragion pratica. La morale di Kant non poteva forse fare a meno dell'immortalità dell'anima e di un Dio di saggezza e di giustizia? Essa lo poteva così bene che essa sarebbe parsa più rigorosa e più fedele al proprio principio. Nondimeno, ricollegando questi postulati alla morale, Kant ha obbedito ad una logica più profonda. Ci ha rivelato il legame nascosto di questa morale con l'ideale metafisico e teologico della filosofia moderna. Ne ha mostrato l'affinità intima con le credenze cristiane. La sua morale non vuole più fondarsi su queste credenze. E nondimeno essa non pensa di potersene separare.

Stessa attitudine caratteristica presso gli odierni neo-kantiani. Anch'essi proclamano il carattere imperativo ed assoluto del dovere. Ma essi non rinunciano, neppure loro, ai postulati metafisici di Kant. « Noi abbiamo, dicono in sostanza, una convinzione morale insuperabile, e noi teniamo ad essa come all'unico assoluto di cui siamo sicuri, grazie alla rivelazione del dovere nella coscienza. Noi non vogliamo renderla solidale né ai dogmi di una religione, né alle dimostrazioni di una metafisica. Il dovere basta a se stesso. Chi vuole garantirlo lo compromette. Ma poiché questa convinzione morale, secondo la parola di Kant, non può restare sospesa tra cielo e terra,

noi postuliamo una metafisica in nome del dovere, ipotetica in sé e certa tramite esso». Si tratta di un movimento di idee inverso rispetto a quello che ebbe luogo nel Rinascimento. Uscendo dal tempo della Scolastica la teoria dell'universo, fondandosi nuovamente sulla sola ragione, tese a secolarizzare la morale. Oggi al contrario per i neo-kantiani la morale, posta immediatamente come assoluto, tende a rendere religiosa la concezione dell'universo. Con quale diritto essi la pongono come assoluta? Essi credono ancora all'origine razionale dell'imperativo categorico, mentre i partigiani di Schopenhauer, di Stuart Mill, di Spencer, di Guyau e di tanti altri non ci credono più.

Per concludere: la morale metafisica, la morale fondata apriori, non c'è più. La morale scientifica non c'è ancora, semmai ci sarà: le dottrine utilitarie o evolucioniste non ne sono che un lontano abbozzo. In questo interregno, in questa crisi, secondo la parola di [Edmond] Scherer, il posto è tenuto dalle morali della credenza o del sentimento. Principi del dovere, dell'altruismo, della carità, della pietà: altrettanti imperativi che si presentano a noi come da dover essere osservati, ed ai quali noi ci sentiamo in effetti obbligati a conformare la nostra condotta. Perché? Per rispetto per loro stessi: non nel senso che intendeva Kant, ma perché riassumono lo sforzo morale dell'umanità che ci ha preceduto. Noi proviamo fastidio, una sofferenza acuta e pugnace, all'idea di violarli. Noi vi ripugniamo, come se si trattasse di degradare noi stessi. Ma noi non ignoriamo più che, così facendo, noi seguiamo tanto il nostro cuore quanto la nostra ragione.

III

Così, anche a voler considerare soltanto l'evoluzione delle dottrine filosofiche, un gran numero di cause hanno favorito il progresso delle filosofie del sentimento e della credenza. In primo luogo, lo sviluppo continuo dell'agnosticismo, favorito dalle teorie della conoscenza; poi la ripugnanza naturale dello spirito ad astenersi da una metafisica, anche credendo che l'assoluto sia inaccessibile; ed infine il bisogno persistente di una morale obbligatoria, anche quando l'impossibilità di fondarne logicamente una sia divenuta evidente. Numerosi sono ancora coloro che non possono

soddisfarsi né della scienza positiva tutta secca, che non dà risposte alle questioni ultime; né della religione rivelata, che esige l'intera sottomissione ai dogmi. Per tutti costoro, volente o nolente, è ancora necessaria una metafisica. E poiché nessun sistema riposa su una dimostrazione necessaria che escluda gli altri sistemi, essi scelgono la dottrina alla quale attaccarsi più o meno coscientemente secondo le proprie intime convinzioni. Ai loro occhi essa *deve* esser vera, essa *non può* non essere vera. Quel che manca in solidità logica, essi lo compensano tramite l'energia della propria credenza.

Là dovevano dunque giungere, almeno per un certo tempo, tanto le metafisiche avventurose dell'inizio di questo secolo, quanto l'empirismo arbitrario di Auguste Comte. Questo risultato non manca di vantaggi. La funzione della filosofia è almeno doppia: far apparire per prima cosa la complessità e la profondità dei problemi che si pongono alla ragione; poi cercare di risolverli con una concezione razionale dell'universo nel suo insieme. Una filosofia della credenza o del sentimento è sempre debole su questo secondo punto: ma essa ha, in cambio, il merito di mettere il primo in piena luce. Niente mostra meglio il mistero che ci circonda da tutte le parti e che la nostra scienza puramente relativa non può penetrare. Nessuno ci fa meglio toccare col dito le tenebre della nostra ignoranza. Il linguaggio ce le dissimula, perché noi crediamo facilmente di avere l'intelligenza delle cose quando noi ne abbiamo organizzato i segni. Ma si tratta di un'illusione: pressoché sempre, noi non comprendiamo altro che i nostri segni, e l'essenza del reale ci scappa. Che sappiamo noi veramente della natura del movimento, della vita, della società, del pensiero stesso? Tutto questo ci sorpassa infinitamente, e quando noi proviamo a ridurlo in sistema, noi sostituiamo alla realtà, che rimane misteriosa, un sistema di simboli intellettuali e per noi comodi. Considerazioni di questo genere, di cui le filosofie del sentimento e della credenza non sono mai avare, servono a ribattere le pretese dell'orgoglio razionalista. Esse possono così far scacco alla compiacenza d'una filosofia troppo sicura di sé. Esse la richiamano alla modestia che presiede alla debolezza umana.

Ma queste dottrine non mancano di conseguenze fastidiose. Se pur adempiono ad una funzione utile quando si oppongono ad un intellettualismo esclusivo, il loro trionfo sarebbe a propria volta foriero di danni. Cosa di più contrario, non dico alla scienza, ma

anche al metodo filosofico, che la loro maniera di stabilirsi e difendersi? Esse non fanno alcun affidamento sul valore dei loro argomenti. Esse si richiamano alla forza del sentimento, della convinzione o della credenza, come abbiamo visto per la morale del dovere. Esse si sostengono unicamente tramite l'impossibilità in cui l'anima si sente ad abbandonarle. Il loro grande mezzo di difesa è: *Noli me tangere*. Io non posso ammettere che una certa concezione della natura o dell'uomo sia vera: poiché se essa lo fosse, io non potrei più credere a ciò in cui credo, ed io tengo alle mie credenze più che a tutto quel che c'è al mondo. Così ragiona Jacobi. Così ragionano, dopo di lui, pressoché tutti i filosofi del sentimento. Molti, è vero, non oppongono alle dottrine da cui sono urtati solamente i bisogni della propria coscienza individuale. Essi invocano piuttosto le necessità della vita morale o della conservazione sociale. Ma tutti, al fondo, ragionano alla stessa maniera. Pretendono di non ignorare la verità che essi confessano di non conoscere poiché, grazie alle loro convinzioni intime, essi sanno cosa ammette e cosa esclude.

Ora, la prima e più indispensabile condizione della ricerca della verità è il disinteressamento. Subordinata alla difesa di una certa concezione morale o di certe istituzioni sociali, questa ricerca perde il carattere della scienza per assumere quello dell'apologia. Quantomeno essa aggiunge nuove chances di errore a quelle che il metodo più scrupoloso fa già tanta fatica ad evitare. Gli spiriti più potenti non sono al riparo da queste debolezze. Così, Aristotele non concepiva che la società civilizzata potesse sussistere senza il lavoro degli schiavi. Egli ha dunque spiegato, nella *Politica*, che la schiavitù era di diritto naturale, e ne ha dato delle ragioni che sembrarono eccellenti. Se avesse condannato la schiavitù, se avesse proclamato la necessità di abolirla e il dovere di trovare, costi quel che costi, un altro mezzo per provvedere alla funzione che gli schiavi assolvevano nella società greca, questo linguaggio avrebbe certamente scandalizzato i suoi contemporanei. Lo si sarebbe giudicato rivoluzionario, immorale ed empio. Non ci si sarebbe neppure fermati ad esaminare una dottrina che conduceva dritto dritto alla rovina della città, delle sue istituzioni e dei suoi dei. Pertanto, la città antica è perita, la schiavitù è scomparsa ed è a noi, oggi, che la dottrina di Aristotele appare falsa nell'assimilare freddamente gli schiavi ad « attrezzi

viventi ». Nonostante tutto il progresso delle scienze, del quale andiamo così fieri, senza dubbio neppure noi sfuggiamo ad un accecamento simile a quello di Aristotele. Poiché, se noi oggi ne sappiamo un po' più di lui, ci troviamo nondimeno in presenza di questioni sociali ben altrimenti complesse. Anche noi dobbiamo esser schiavi di pregiudizi che secoli più illuminati giudicheranno mostruosi. Ecco perché sarebbe saggio non applicare la qualifica di « buono » e di « cattivo » ai risultati della ricerca filosofica.

Ma si insiste e si dice: « In che modo una filosofia, una dottrina morale o sociale può esser vera, se conduce alla negazione della nostra moralità e alla distruzione della nostra società? È possibile che la scienza rovini i principi dell'azione invece di fondarli e, se essa arriva a simili conclusioni, non è una prova sufficiente che è caduta nell'errore? » Una dottrina simile rischia fortemente di esser falsa, in effetti, ma bisogna convincerla in altro modo che soltanto obiettan-dole le sue conseguenze. Essa è falsa se non tiene conto di tutti i dati — così complessi — dei problemi, se interpreta inesattamente i fatti, se manca infine su qualche punto alle regole della logica e del metodo conveniente. Ma favorire la dissoluzione dello stato attuale delle nostre credenze non è, al contempo, né un segno di verità né di errore. È solamente un motivo pressante, per quanti tengono alla conservazione di questo stato di cose, per sottomettere la dottrina ad una critica esatta: questo vale più che gettargli l'anatema. Tanto più che nulla è più difficile da sbrogliare, nella spaventosa complessità dei fatti sociali, quanto un semplice rapporto di causa ed effetto, e forse dovremmo usarne con più circospezione. In un'epoca data, tutte le forze sociali sono, come dice Kant, in un'azione reciproca universale. Si imputa a certe dottrine la dissoluzione del sistema attuale delle credenze morali e delle istituzioni sociali; ma non si potrebbe sostenere, con altrettanta verosimiglianza, che è la dissoluzione di questo sistema, al contrario, la causa dell'apparizione di queste dottrine? Ed infine, checché ne sia, come possiamo noi sapere ciò che, col tempo, nelle sue conseguenze lontane e decisive, sarà stato un bene o un male? È ben possibile che i nostri sforzi di conservazione, almeno su alcuni punti, siano ciechi ed assurdi. Forse ci ostiniamo a voler far vivere ciò che è già come morto, e a mantenere ciò che invece va eliminato per far posto ad elementi nuovi. Noi non abbiamo alcuna ragione di credere che l'avvenire si

fermerà proprio là dove si oscurava la nostra corta previsione. L'esperienza della storia prova, al contrario, che i periodi detti di dissoluzione non sono meno fecondi, quando li si abbraccia in un colpo d'occhio con quelli che li hanno preceduti e con quelli che sono venuti dopo.

Detto in una parola, se è estremamente difficile scoprire la verità, nondimeno è dalla conoscenza della verità che l'uomo può soprattutto sperare alcuni progressi nell'avvenire e qualche miglioramento della propria sorte. È dunque irragionevole voler subordinare la ricerca ad un interesse immediato di conservazione. Senza dubbio, questa ricerca può turbare l'uomo nelle sue abitudini, inquietarlo nelle sue credenze, minacciarlo nella sua tranquillità sociale. La tentazione allora è grande di proteggersi, stabilendo in anticipo che tutto quel che mette in pericolo l'ordine presente non può esser che falso. Ottimismo complice, che ammette una sorta di armonia prestabilita tra le nostre credenze, le nostre istituzioni, il nostro sistema sociale e le leggi naturali, e che vi si ostina malgrado le smentite che gli hanno inflitto la storia e l'esperienza. Vale di più un pessimismo che non si nasconde l'ignoranza, l'errore, i pregiudizi di cui noi siamo pieni, e che confessa la perfetta indifferenza delle leggi della natura nei confronti di ciò che gli uomini chiamano il bene, nel mentre ispira il coraggio per lottare nell'alleviamento delle sofferenze comuni. Quantomeno ci libera dall'ipocrisia.

Infine, una dottrina che si fonda sul sentimento e sulla credenza, che lo sa, che lo confessa, non ha alcuna chance di svilupparsi né di vivere. Essa di certo non soccombe per gli attacchi dei propri avversari: poiché essa si vanta, e non senza ragione, di essere invulnerabile. Quegli attacchi stessi contribuiscono, piuttosto, a farla durare, poiché ciascuno si avvinghia sempre più alle proprie convinzioni quanto più le vede minacciate. Ma essa cade, e questo è peggio, per la propria debolezza intima, mancando di sostegno interiore. Niente è così perfettamente convincente quanto il sentimento, per chi lo prova e per tutto il tempo in cui lo prova; niente è invece così insufficiente per chi non lo prova, o per chi non lo prova più. La solidità della dottrina dipende allora da disposizioni dell'anima che possono cambiare in ogni momento, a motivo di influenze sottili e sfuggenti: chissà che un edificio di credenze, che pur pareva solido, a volte non crolli come un sogno, quando viene

lentamente minato dal di sotto? Ma ammettiamo la costanza del sentimento e della credenza: una tale dottrina è a prima vista tutto quel che essa può essere. Fa dei proseliti piuttosto che dei discepoli. Tocca anime predisposte a provare sentimenti analoghi: essa non apre una via nuova allo spirito, curioso di una verità ancora sconosciuta. Senza dubbio, a voler credere ai suoi partigiani, il sentimento sul quale essa si fonda è identico in tutti gli uomini, ed ogni anima lo conosce necessariamente. Essi dicono di lui, come Descartes del buon senso, che è la cosa al mondo meglio distribuita, e Jacobi arriva a chiamare « ragione » il « presentimento del vero » o « l'istinto » che gli rivela l'assoluto. Qui c'è una confusione facile da dissipare. La credenza al libero arbitrio e il sentimento di una potenza assoluta, da cui dipende il nostro destino, sono ben qualcosa di spontaneo, e se si vuole di universale. Ma ce ne passa da qui ad affermare che il libero arbitrio e l'assoluto esistono, e dunque per giungere ad una certezza riflessa. Infatti, quel che è naturale ed immediato è una disposizione a percepire dei problemi filosofici: ma essa non implica nessuna soluzione di questi problemi. Dottrine opposte possono pretendere di soddisfarla. « A me, dice Jacobi, una sola dottrina può convenire: la fede in un Dio creatore e distinto dal mondo, la credenza ad un'anima libera ed immortale ». Molto bene; ma il suo vicino, al contrario, si accomoda con una concezione materialista dell'universo. Chi deciderà tra i due?

« La ragione divide gli uomini, il sentimento li unisce »: questa massima era corrente presso i moralisti del XVIII secolo. Ne avevano fatto un luogo comune che opponevano all'elogio della ragione, altro luogo comune caro ai « filosofi ». Rousseau, nemico di questi ultimi, ha trovato in esso una delle sue armi migliori. Il sentimento, per lui, è la natura stessa. È la testimonianza spontanea della coscienza. Attesta Dio, l'autore di tutte le cose, attesta la bontà e la virtù. Si esprime in tutti gli uomini con la stessa forza, rivela a tutti la stessa verità. Com'è possibile dunque che gli uomini si odino, si perseguitino, si scomunicino su tutta la terra, con tanta più violenza quanto più si ritengono civilizzati? Il fatto è che, invece di ascoltare la voce della natura, vale a dire il sentimento, pretendono di guidarsi tramite la sola ragione. In tal modo, ogni sorta di sofisma viene ad offuscare la luce naturale. Ogni popolo, ogni setta si attacca ai propri dogmi. Le istituzioni depravano i costumi, i culti trave-

stono la religione. Gli Stati e le chiese rendono l'uomo cattivo ed infelice. Tristi ed inevitabili conseguenze dell'errore che egli ha commesso, disdegnando l'ingenuità veridica del cuore per l'orgoglio ingannatore della ragione! Rousseau sviluppò su questo tema le variazioni più eloquenti, e i suoi lettori ne furono rapiti. Pertanto, a guardare da vicino si potrebbe dire con non meno giustezza: « Il sentimento divide gli uomini, la ragione li unisce », poiché dopotutto le uniche verità sulle quali gli uomini hanno potuto mettersi d'accordo, fin qui, sono state quelle che dipendono unicamente dalla ragione. Ma in realtà né l'una né l'altra formula sarebbe rigorosa. La ragione e il sentimento servono ugualmente tanto ad avvicinare gli uomini, quanto a dividerli. Quanto al sentimento in particolare, Renan ha ammirevolmente mostrato che esso tende in effetti ad unire gli uomini, ma in piccoli gruppi definiti. Si tratta certo di un bisogno, per l'uomo, quello di far parte di una vasta comunità nella quale la simpatia di tutti lo sostenga, e dove la conformità delle credenze e degli atti gli rinvii come l'eco della sua propria coscienza. Ma non gli pare meno indispensabile di crearsi, in questa stessa comunità, il proprio circolo particolare, avere la propria diocesi nella Chiesa, la propria parrocchia nella diocesi, i propri vicini nella parrocchia.

Similmente, se il sentimento decidesse in ultima analisi delle questioni metafisiche, bisogna presumere che nella chiesa filosofica ci sarebbero molte cappelle. Ci sarebbe anche una ricca diversità di eretici. Alcuni sarebbero francamente dei mistici, e tradurrebbero semplicemente le proprie credenze religiose in termini filosofici. Altri si lascerebbero andare al diletterismo e ad una sentimentalità scettica. A che titolo potrebbero cercare di convincersi o condannarsi reciprocamente? Il loro principio non gli permette neppure di sconfessare i capricci, le stravaganze e quello che io chiamerei il romanticismo della coscienza individuale. Con quale diritto contestare ad un uomo la certezza del proprio sentimento, ancorché raffinato o bizzarro, quando si è fatto del sentimento la regola suprema della certezza? Ecco che in quest'anarchia, in questa varietà infinita di sentimenti individuali, non tarda ad apparire il bisogno di una disciplina, e poi ad imporsi. È l'ora favorevole ai dogmi. Così esplose la contraddizione segreta di cui soffre ogni dottrina che domanda al sentimento, individuale per essenza, la rivelazione della

verità, universale per essenza. Non vediamo che ciascuno si picca di sentire in maniera personale, e per così dire unica? Ma ciascuno si picca anche, al contrario, di credere in quel che è vero per tutti gli spiriti e non per sé solo. Una dottrina del sentimento non potrebbe stabilire da sé sola il valore universale delle verità che essa proclama. E poiché essa non ha fiducia nella ragione, resta dunque che questo valore universale rimane fondato su qualcosa di esterno, su un *credo*, la cui origine mistica non dispiace al sentimento.

Così, con un'ironia inevitabile, il principio si nega da se stesso. Quanti rivendicano la libertà del sentimento individuale contro il gioco uniforme della ragione giungono rapidamente ad asservirsi ad un'autorità esterna. È la ragione, al contrario, a liberare. La costrizione che essa impone è salutare. Gli elementi individuali di cui essa esige la sottrazione, i pregiudizi, le prevenzioni, le eredità del passato, i risultati dell'educazione, sono altrettanti ostacoli nella ricerca del vero. Descartes, sottomettendo tutto questo all'esame più rigoroso, prendeva l'unico cammino che potesse condurre alla scienza certa, e più tardi alla condotta razionale in morale. In cosa consiste, insomma, il primo principio del suo metodo, se non nello sforzarsi di realizzare il tipo puro e completo della ragione umana in uno dei suoi rappresentanti? Identico agli altri per essenza, colui che vi perviene ottiene per tutti quel che conquista per se stesso. Gli eroi del pensiero sono i primi e i veri comunisti. Lo sforzo razionale è anch'esso una forma ammirevole di altruismo, più rara e non meno bella né meno feconda di alcun'altra. Ma una filosofia che si fonda sul sentimento e che lo ammette come primitivo e assoluto, senza controllarlo con la critica, accetta così in blocco l'eredità torbida e confusa del passato. Si tratta di una prima concessione alla prevenzione, un primo misconoscimento del diritto sovrano della ragione a non ammettere niente per vero se non ciò che essa giudica evidente: segno precursore delle ulteriori concessioni più gravi che non potranno, in seguito, esser rifiutate. Le dottrine moderne del sentimento e della credenza si collegano tramite una filiazione assai netta alle forme religiose del misticismo. La curva della loro evoluzione si chiuderà senza dubbio attraverso un ritorno alle loro origini.

Kant, che ritengo non possa esser sospettato di fanatismo razionalista, aveva richiamato l'attenzione dei filosofi del sentimento, assai numerosi al suo tempo, su queste evidenti conseguenze della

loro dottrina. Che la ragione abbandoni i propri diritti per scoraggiamento, impotenza o umiltà, il pericolo è lo stesso. Questi diritti non restano inoperosi. L'autorità si appropria presto del posto rimasto vuoto: la libertà di pensare non è più integra, e le altre libertà, che sono legate a questa da legami fra i più stretti, vengono allo stesso tempo compromesse. Ogni restrizione portata all'indipendenza della ragione nelle alte regioni del pensiero speculativo si ripercuote — sotto forma di reazione, persecuzione, intolleranza — nel campo soggiacente delle lotte politiche, economiche e sociali. Chi crede di star facendo un'opera santa nel porre la morale fuori dalla portata di un'analisi troppo ardita sta contribuendo, senza volerlo, a ritardare il progresso di quella giustizia che pur invoca. Chi fisserà il limite di quanto va protetto dal libero esame? Le ortodossie non hanno sempre protestato che esse accordavano la libertà del bene? Esse proscrivono solamente le « cattive » dottrine. Ma una filosofia che non può più essere altro che benpensante ha già cessato di esistere. La sola idea di una verità privilegiata, foss'anche la verità morale, è dannosa e funesta a quella stessa verità che si vuole proteggere.

LA QUESTIONE RELIGIOSA

Inchiesta internazionale

La question religieuse. Enquête internationale

testi editi in
Mercure de France
15 aprile e 1° maggio 1907

testo originale in libero accesso on-line in www.gallica.fr

traduzione inedita

LA QUESTIONE RELIGIOSA

Inchiesta internazionale

FRÉDÉRIC CHARPIN

È incontestabile che gli studi religiosi abbiano assunto negli ultimi anni uno sviluppo straordinario; forse mai, dopo la Riforma, si era mostrata una simile curiosità per tutto quel che concerne la religione, il lavoro di erudizione, di critica, di propaganda. Si assiste in tutti paesi alla pubblicazione di opere di prim'ordine sulle questioni religiose; si assiste alla creazione o all'accrescersi in voluminosità di riviste consacrate alla filosofia religiosa, alla storia delle religioni, alla polemica; ad un numero sempre più grande di conferenze e di corsi regolari, nei quali si studia l'idea religiosa in tutte le sue manifestazioni. Bisognerà forse ricordare gl'insegnamenti che vengono impartiti in Francia al museo Guimet, all'École Pratique des Hautes Études, al Collège de France, all'École d'Anthropologie, al Collège Libre des Sciences Sociales, all'École des Hautes Études Sociales, nelle scuole confessionali, nelle diverse facoltà, nonché in particolare la creazione recente alla Sorbona di più cattedre di storia religiosa?... Grazie a quest'attività le dottrine si precisano, si vedono formarsi nuove scuole, il dibattito religioso assume maggior nettezza e vigore; e si produce, in seno ad ogni confessione e ad ogni gruppo filosofico, una sorta di effervescenza.

Mentre constatiamo questa curiosità e questo lavoro nel campo della speculazione, vediamo anche la religione mescolarsi a grandi lotte politiche e sociali. In tutte le nazioni europee, e si potrebbe dire pressoché in tutte le nazioni, la questione religiosa è passata in primo piano. Noi vediamo dappertutto delle lotte ingaggiate contro le dottrine religiose, contro una religione, o in nome di una religione: in Francia la separazione delle Chiese dallo Stato; in Inghilterra i

dibattiti sull'insegnamento; in Germania la *querelle* fra governo e centro cattolico; in Italia e in Spagna le manifestazioni clericali; in Russia l'ostilità dell'ortodossia autocratica contro il liberalismo; in tutto l'Oriente, dei conflitti di razza che si traducono più spesso in conflitti di Chiesa; in Estremo Oriente, la vittoria ottenuta dalla civilizzazione giapponese su una nazione cristiana.

In presenza di questa situazione ci è sembrato di estremo interesse riunire, per pubblicarle nel *Mercur de France*, le opinioni di un certo numero di nostri contemporanei alla seguente domanda:

Assistiamo ad una dissoluzione o ad un'evoluzione dell'idea religiosa e del sentimento religioso?

Cominciamo oggi la pubblicazione integrale delle risposte che ci sono pervenute, che restituiamo senza commento alcuno.

15 aprile 1907

M. Lévy-Bruhl

Professore di Filosofia nella Faculté des Lettres de Paris

La storia che meno comprendiamo, forse, è proprio quella che si svolge sotto i nostri occhi. Per ben giudicare della forza relativa delle idee, dei sentimenti, delle tendenze che si combattono fra loro in una società e in un'epoca precisa, e per valutarne le chances di sopravvivenza, bisogna poterle osservare molto dall'alto e distintamente. Agli occhi dei contemporanei, invece, il coinvolgimento [*melée*] in ciò che sta accadendo è troppo immediato, troppo complesso. A meno d'esser dotati d'una speciale facoltà di divinazione, infinitamente rara, si è perciò costretti a dover fare congetture più o meno plausibili. E anche quando le nostre induzioni sembrano verosimili, o anche probanti, i fatti non mancano di smentirle. Per parte mia, dunque, non mi sento in condizione di decidere, e neppure d'indagare utilmente, sul merito della questione, cioè se noi stiamo assistendo ad una dissoluzione o ad un'evoluzione dell'idea religiosa e del sentimento religioso. Nondimeno, se volete posso

sottomettere alla vostra attenzione alcune semplici riflessioni che la vostra domanda davvero interessante mi ha suggerito.

Non siamo obbligati a scegliere tra due proposizioni contraddittorie: le persone non hanno più la fede religiosa che è loro stata trasmessa, ovvero le persone continuano ad averla. La realtà psicologica si sottrae a questo dilemma. Le persone possono pensare di continuare a credere allorché, in realtà, esse non credono più; è il caso di un gran numero di fedeli, oggi, nelle classi cosiddette dirigenti. Esse possono anche immaginare di non credere più, mentre nel fondo dell'anima restano attaccate a credenze che la loro ragione giudica superate; se ne potrebbero trovare molti esempi in quelle stesse classi, tra quegli stessi spiriti che pensano di essersene liberati. Inoltre, è sempre difficile dire a che punto si trovi esattamente una religione in declino, dopo aver a lungo dominato.

In più, l'effetto di credenze che sono penetrate profondamente nella mentalità e nella vita morale di una civilizzazione persiste ben oltre l'epoca in cui queste credenze sono oramai quasi scomparse. Degli spiriti che smettono di esser cristiani possono rimanere cristianizzati ancora per lunghi secoli. La maggior parte dei « filosofi » del XVIII secolo, avversari dichiarati della metafisica cristiana, non volevano più sentir parlare di una Provvidenza che regge il mondo conducendolo ai fini voluti da Dio nella sua sapienza. Ma quegli stessi filosofi si compiacevano all'idea d'una natura buona e preveggen- te, attenta ai bisogni degli esseri viventi ed in particolare a quelli dell'uomo: questa natura non era forse una Provvidenza laicizzata? Con meno ingenuità, anche la speculazione filosofica successiva è segnata dalla stessa influenza. Dopo la scuola di Alessandria, dopo che la metafisica religiosa che se n'è ispirata ha dominato in Europa per più di mille anni, forse nessuno ha più guardato il mondo con gli occhi trasparenti di un filosofo greco. La nostra visione della realtà rimane sempre tinta di misticismo.

Ciò significa forse che gli ultimi secoli non hanno apportato nulla di nuovo? Nient'affatto: lo sviluppo delle scienze positive e le condizioni economiche delle società moderne si ripercuotono su quelle credenze. Diviene ogni giorno più evidente l'incompatibilità tra quel che noi sappiamo — per quanto poco, ancora, noi sappiamo, — e i dogmi pienamente accolti un tempo. Se fosse vero che « sono le idee a condurre il mondo », si potrebbe credere all'immi-

nenza di grandi trasformazioni. Ma quelle idee non lo conducono da sole, e gli elementi irrazionali che fanno loro da contrappeso posseggono delle riserve di forze forse inesauribili.

1° maggio 1907

L'ORIENTAMENTO DEL
PENSIERO FILOSOFICO
DI DAVID HUME

L'orientation de la pensée philosophique de David Hume

testo edito in
Revue de métaphysique et de morale
5, 1909

traduzione inedita

La fortuna filosofica di Hume è stata singolare. Dopo il deplorabile scacco del *Treatise on Human Nature*, egli vide venirgli incontro poco a poco, in occasione della pubblicazione dei *Essais*, quel successo che ardentemente desiderava; furono poi la *History of England* e gli scritti di critica ed economia politica a renderlo definitivamente celebre. Ma il lustro stesso della sua reputazione come saggista, come storico, come moralista, manteneva nell'ombra la parte più profonda e più originale della sua opera. Lo Hume ammirato da tutto il pubblico europeo, festeggiato e vezzeggiato a Parigi nel corso del soggiorno dopo la Guerra dei Sette Anni, era un « filosofo » solamente nel senso particolare che la parola aveva nella società dell'epoca. Si citavano i suoi lavori storici, le sue ricerche sulle passioni, il famoso saggio sul miracolo. Ben pochi, tra i suoi ammiratori, si soffermavano sull'analisi della causalità e sulla teoria della conoscenza.

L'originalità e la profondità della filosofia di Hume sono una scoperta di Kant. Fu lui a segnalarla all'attenzione del pubblico colto, non soltanto tramite il passaggio ben noto dei *Prolegomena* nel quale afferma che Hume lo ha svegliato dal suo sonno dogmatico, ma anche tramite l'insistenza che mise nel rappresentarlo come il suo più importante precursore. Senza dubbio, Kant non fa opera di storico. Occupato dal proprio sistema, egli ha soprattutto considerato le teorie di Hume dal punto di vista della critica che lui stesso stava cercando di fondare. Non offriva dunque un'immagine fedele e completa del pensiero filosofico di Hume, né ha minimamente ritenuto di farlo. Tuttavia, ne ha ben visto per primo i tratti essenziali e ben li ha fatti risaltare, pur avendo conosciuto di Hume solo gli *Essais*. Con geniale lungimiranza, fra quei saggi Kant è andato direttamente all'*Inquiry Concerning the Human Understanding* e, nell'*Inquiry*, all'analisi della causalità. Ha così ben riconosciuto la portata di quell'analisi da non ritenere di poter far meglio che incorporarla alla propria dottrina. Quale contrasto con l'attitudine di Reid e dei suoi discepoli scozzesi! Desiderosi prima di tutto di opporsi alle conseguenze della filosofia di Hume, ritenute funeste, essi non pensavano ad altro che a rifiutarla

E, in forza di questa stessa preoccupazione, mancavano al proprio scopo. Nondimeno, essi avevano a disposizione il *Treatise on Human Nature*!

Se Kant avesse conosciuto quell'opera, senza dubbio non avrebbe parlato nei termini in cui fece della teoria delle matematiche in Hume. Avrebbe visto anche che, pur portando il proprio sforzo principale sulla categoria di causalità, Hume non aveva trascurato quella di sostanza, né aveva passato sotto silenzio gli altri problemi della teoria della conoscenza. Non essendo informato sull'insieme della dottrina, Kant non ha potuto presentarla in prospettiva senza falsarla un po'. Ma questo inconveniente, benché grave, non gli ha impedito di penetrarne il senso profondo. Peraltro, Hume non ne è lui stesso responsabile, almeno quanto Kant? Costui sembra che non leggesse l'inglese, sicché non poteva ricorrere al testo originale del *Treatise* in mancanza di traduzione. Ma se anche lo avesse potuto, Hume medesimo aveva fatto tutto ciò che era nelle sue capacità per allontanarne i lettori. Pubblicando l'*Inquiry*, Hume ha formalmente sconfessato l'opera della sua giovinezza. Ha domandato che la si tenesse per nulla, come non avvenuta. Ha domandato di essere giudicato soltanto sugli *Essais*. È arrivato a definire malintenzionati quei critici che gli opponevano ciò che lui aveva scritto nel *Treatise*. Non sembrò dunque naturale conformarsi al suo desiderio?

Per quanto categorica fosse stata la sconfessione, sappiamo che non andava presa alla lettera. Essa non concerneva, di fatto, la dottrina del *Treatise*. Non riguardava altro che la forma da essa assunta in quell'opera. La severità di Hume verso il *Treatise* si spiega con le sofferenze di cui il libro era stata occasione per il suo amor proprio. Hume fu assai sensibile all'indifferenza pressoché completa del pubblico, anche di quello filosofico, nonché alla completa mancanza di qualsiasi discussione. Andando in stampa, il prodotto del suo genio era « nato morto », come lui stesso ebbe modo di dire più tardi. In una lettera del 1° giugno 1739 pronuncia le parole « dolore » e « disperazione » (1). La caduta, in effetti, fu rude: cadeva da molto in alto. Cosciente della novità e dell'importanza delle sue scoperte, Hume si era preparato ad esser combattuto, sì, ma non a restar oscuro. « I miei principi, scriveva qualche mese prima, sono così

(1) BURTON, *Life and Correspondence of David Hume*, I, p. 103.

lontani da tutti sentimenti comuni che, se venissero adottati, trascinerebbero con sé un cambiamento totale in filosofia; e, come sapete, rivoluzioni di questo genere non si compiono tanto facilmente » (2).

La delusione fu più crudele per Hume, dato che toccava al contempo il filosofo e l'uomo di lettere. La gloria letteraria è forse la sola cosa che lui abbia desiderato con passione fin dall'adolescenza, e poi per tutta la vita. Divenire celebre per i suoi scritti, come Lucrezio, come Cicerone, come i grandi moralisti dell'antichità, ecco ciò che aveva sognato quando, pieno d'entusiasmo, scriveva il *Treatise* durante il tranquillo soggiorno a La Flèche. Brutalmente risvegliato, Hume ebbe modo di riflettere sulle cause del proprio scacco. Si rese conto del grande errore che aveva commesso, immaginando che il *Treatise* avrebbe determinato una rivoluzione in filosofia, o anche soltanto che avrebbe trovato i propri lettori. « Non potevo aspettarmi niente di meglio da ragionamenti così astratti... La mia passione per ciò che credevo rappresentare delle scoperte mi ha fatto trascurare le regole elementari della prudenza; e poiché non mi sono rifiutato le sette soddisfazioni abituali agli scopritori, è giusto che io provi anche le loro delusioni » (3).

Con un doppio errore di giudizio, Hume aveva presentato al pubblico, senza precauzione né preparazione alcuna, una nuova filosofia profonda, astratta, difficile da comprendersi; in più, aveva sperato di ottenere il successo letterario dalla pubblicazione di un'opera molto grossa e molto faticosa da leggere! Se avesse tenuto prima di tutto alla sua reputazione di scrittore, avrebbe dovuto invece trattare altri argomenti, ben più familiari ad un pubblico letterato. O anche, se voleva insistere nel far conoscere la propria filosofia, avrebbe dovuto umanizzarla e darle una forma semplice, chiara, facilitata, scorrevole, sopprimendo tutto ciò che si opponeva decisamente ad entrare in questa forma:

et quae

Desperat tractata nitescere posse, relinquit (4).

(2) *Ibid.*, I, p. 105

(3) Burton, I, p. 108.

(4) « ... e tralascia gli eventi, la cui trattazione dispera possa essere nitida », Orazio, *Ars Poetica*.

Allora Hume fece l'una e l'altra cosa. Si conciliò prima di tutto il favore del pubblico tramite alcuni *Essais* di carattere letterario e politico, e poi tornò alla propria filosofia, ma con quante precauzioni! In *An Enquiry Concerning Human Understanding*, nella *Dissertation on the Passions*, in *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, al posto di grossi volumi compatti, ributtanti e difficili, offrì invece una serie di articoli eleganti, disponibili, intellegibili senza sforzo alcuno, almeno all'apparenza. L'*Enquiry Concerning Human Understanding* è dunque una riduzione molto libera e molto impoverita, ma non infedele, del primo libro del *Treatise*. Si direbbe una partizione « facilitata » ad uso di musicisti novizi, dalla quale si son fatte sparire numerose sezioni. Nondimeno, Hume non ha rinunciato in nulla al contenuto stesso della dottrina. Le amputazioni che essa subisce erano imposte dalla nuova forma che lui aveva deciso di dargli. Si può ritenere che, nel suo desiderio di piacere ad ogni costo al pubblico delle « persone oneste », egli si sia rassegnato ben facilmente a queste amputazioni. Ma bisogna ammettere anche che Hume non rese la sua filosofia irriconoscibile poiché Kant, che non lesse mai il *Treatise*, ne comprese tuttavia la dottrina in tutta la sua portata, se non proprio in tutta l'estensione, leggendo soltanto il *Enquiry Concerning Human Understanding*.

Se avessimo la corrispondenza completa di Hume, forse vi vedremmo in quale misura egli aveva conservato una tenerezza segreta verso le speculazioni perseguite in giovinezza con tanto entusiasmo. Attraverso i frammenti di lettere che Burton ha pubblicato, noi intravediamo da lontano quanto avesse mantenuto un debole verso di esse. « Ho molto poco riflettuto, letto e composto, in questi ultimi tempi, su quest'ordine di questioni (la causalità). Tutto il mio tempo lo hanno occupato la morale, la politica, la letteratura. Cionondimeno non posso impedirmi di trovare questi altri argomenti più curiosi, più importanti, più interessanti e più utili di tutta la geometria che va più in là di Euclide. Se per rispondere ai dubbi che sollevo bisogna porre nuovi principi filosofici, quei dubbi non sono dunque utili? Non sono preferibili ad una certezza cieca ed ignorante? Io credo di poter risolvere i *miei* dubbi; ma se non lo potessi, bisognerebbe forse esserne sorpresi? Per darmi delle grandi arie, e per parlare senza modestia, non potrei forse far osservare che

Colombo non ha conquistato imperi, né fondato colonie? »⁽⁵⁾. Così, nel 1751 Hume non era meno convinto che nel 1739 dell'importanza e della novità delle proprie scoperte filosofiche. Egli ha dovuto darsi ad altri argomenti, ma questi valgono meno ai suoi occhi. C'è qualcosa di serio sotto quella divertente iperbole di compararsi al Cristoforo Colombo del mondo filosofico.

Ciò che è vero è che egli ha mantenuto del rancore verso il *Treatise on Human Nature*, a motivo della delusione di cui quest'opera è stata la causa, e di cui resta a testimonianza. Egli non ama parlarne; e quando la menziona, subito si manifesta il cattivo umore. « Confesso che ho fatto un grosso errore di condotta pubblicando il *Treatise*... Un libro che aveva la pretesa di innovare in tutte le parti più sublimi della filosofia, e che ho composto prima dell'età di venticinque anni. Soprattutto, è il tono affermativo che vi domina, e che può esser imputato all'ardore della gioventù, a scontentarmi, al punto tale da non aver più la pazienza di rivederlo. Ma sapere quale successo avrebbero potuto ottenere quelle stesse dottrine, se solamente fossero state messe meglio in luce e meglio presentate, *adhuc sub iudice lis est* »⁽⁶⁾.

Queste ultime parole provano bene che Hume non ha mai sconfessato del *Treatise* altro che la sua malagrazia giovanile. Non considerava la condanna della propria opera filosofica come definitiva: non disperava di trionfare in appello davanti al pubblico. Da qui la *Enquiry Concerning Human Understanding*, dove si è rassegnato a grandi sacrifici e dove non ha risparmiato nulla per sedurre il proprio giudice; di qui, anche, i *Dialogues Concerning Natural Religion*, dove Hume, ben deciso a non pubblicarli da vivo, non ha timore ad esprimere tutto il proprio pensiero. I *Dialogues* sono veramente l'opera della sua maturità, o per meglio dire d'una vita intera. Il problema del deismo lo aveva preoccupato fin dal primo risveglio della sua riflessione. « Non molto tempo fa, scrive a Gilbert Elliot de Minto, nel 1752, ho bruciato un vecchio manoscritto composto prima di avere vent'anni, il quale conteneva, pagina dopo pagina, il progredire delle mie idee sul tema. Tutto cominciava con

⁽⁵⁾ Burton, I, p. 334. Lettera a Gilbert Elliot de Minto del 10 marzo 1751.

⁽⁶⁾ Burton, I, p. 93. Lettera scritta verso la fine della vita di Hume. « ... la contesa non è ancora finita », Orazio, *Ars Poetica*.

la ricerca inquieta di argomenti in appoggio all'opinione comune; poi dei dubbi venivano introdotti, si dissipavano, riapparivano, si dissipavano ancora, riapparivano un'altra volta; era la lotta perpetua di un'immaginazione inquieta contro l'inclinazione, e forse contro la ragione » (7). Molto probabilmente l'essenziale di quel manoscritto è passato nei *Dialogues*: essi erano già composti quando quest'ultimo fu bruciato. Noi sappiamo d'altra parte che Hume non ha cessato di lavorare ai *Dialogues* fino alla morte. Sicché anche durante il periodo nel quale sembrava essere interamente dedito a quei lavori storici e letterari che lo resero celebre, egli non aveva rinunciato ai problemi filosofici che lo avevano appassionato in giovinezza. Egli ha spinto i *Dialogues* al più alto punto di perfezione possibile; ha preso le precauzioni più minuziose perché quest'opera di predilezione non venisse soffocata dopo la sua morte (e si sa quanto questa prudenza non fosse superflua). Ora, i *Dialogues* implicano la dottrina del *Treatise*. Le parti più originali e più profonde dei *Dialogues* assumono tutto il loro senso solo alla luce delle « scoperte » che Hume aveva esposto nel *Treatise*. Hume non se n'era dunque mai distaccato. Il metafisico si era volontariamente cancellato dietro l'uomo di lettere, il moralista, lo storico, ma non era mai scomparso.

Qual era dunque quest'America, rispetto alla quale uno Hume sorridente riteneva d'essere il nuovo Cristoforo Colombo? In cosa consistevano queste scoperte talmente lontane dai sentimenti comuni che egli non aveva potuto farne comprendere l'importanza ai contemporanei, attraverso la prima opera? Nel momento in cui compone il *Treatise* la filosofia, o per meglio dire le scienze morali, non consistevano ancora che in discussioni dialettiche, interminabili e sterili. Non vi si ottenevano mai dei risultati che s'imponessero a tutti e che fossero da tutti accettati, come nelle altre scienze; e ciò era dovuto alla mancanza della determinazione precisa dell'oggetto, alla mancanza di un metodo conveniente. Sarà Hume ad introdurre questa determinazione e questo metodo. Ecco perché il *Treatise on Human Nature* ha come sottotitolo esplicativo: *Being an Attempt to*

(7) Burton, I, p. 332.

introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Poiché, aggiunge Hume nell'introduzione, « così come la scienza dell'uomo è l'unico fondamento solido per le altre scienze, altrettanto può affermarsi che il solo fondamento solido che noi possiamo dare alla scienza dell'uomo riposi necessariamente sull'esperienza e sull'osservazione ».

Queste formulazioni possono sembrar vaghe. Esse hanno tuttavia un senso molto preciso nel pensiero di Hume. Significano che lui farà passare la filosofia dal punto di vista dell'assoluto a quello del relativo; che cercherà di costituire le scienze morali sul tipo delle scienze positive; che abbandonerà i principi e i problemi che vanno al di là dell'esperienza per attenersi, nella ricerca delle loro leggi, all'osservazione ed all'analisi dei fenomeni dati. In breve, per Hume si tratta di imitare nelle scienze morali l'andatura vittoriosa di Newton in astronomia e in fisica, e dunque farla finita, come Newton ha fatto, con le tradizioni e i metodi che arrecano pregiudizio alla scienza, ottenendo risultati che nessuno possa più contestare.

Sarebbe difficile esagerare il prestigio che le scoperte e le dimostrazioni di Newton esercitarono sugli spiriti più diversi durante l'intero corso del XVIII secolo. Pressoché nessuno si è sottratto ad essi in Europa, a cominciare da Voltaire e da quanti lo seguirono in Francia, passando per i cartesiani che si ostinavano a difendere il loro sistema contro « l'attrazione », fino a giungere ai maestri di Kant in Germania e poi a Kant medesimo, grande ammiratore di Newton. Possiamo farci un'idea di questo prestigio confrontandolo al dominio delle teorie di Darwin di cui siamo stati testimoni alla fine del XVIII secolo. Le idee evoluzioniste e trasformiste si sono infiltrate dappertutto, almeno per un certo tempo, e fin dove meno era lecito aspettarselo: nella storia religiosa per esempio, e nella critica letteraria. Ma l'influenza di Newton fu forse più profonda ancora, più universale, più irresistibile. Le sue scoperte in meccanica celeste partecipavano della grandezza della maestà del loro oggetto. Le dimostrazioni matematiche che ne aveva date erano decisive, le applicazioni che si poteva trarne per la navigazione straordinariamente preziose. L'ammirazione doveva subito condurre ad uno sforzo di imitazione. Applicando alle altre scienze, con le dovute precauzioni, il metodo impiegato da Newton in « filosofia

naturale », non si sarebbe potuti forse pervenire anche a risultati più certi e più utili per l'umanità?

Hume lo ha creduto, come molti altri. Ma ciascuno inclinava ad interpretare l'oggetto dell'ammirazione comune nel senso delle tendenze del proprio spirito. Ciò che Hume apprezza senza riserve, in Newton, e ciò che lui si sforzerà di introdurre a propria volta nelle sue ricerche, è il carattere *positivo* del metodo, sul quale un'opera recente ha insistito con molta forza e ragione ⁽⁸⁾. Nei predecessori immediati di Newton, vale a dire in Descartes e nella maggior parte dei cartesiani, la concezione della meccanica, della fisica, dell'astronomia e in generale delle scienze della natura, era ancora strettamente legata alla metafisica. Le leggi più generali dei fenomeni, secondo Descartes, dovevano dedursi direttamente dalle perfezioni di Dio. Il metodo risentiva ovviamente della concezione delle scienze. All'idea di principi universali che comandavano l'insieme delle scienze, vale a dire all'idea di una scienza universale, corrispondeva in Descartes l'idea di un metodo ugualmente universale, deduttivo per essenza, nel quale l'esperienza giocava un ruolo senza dubbio considerevole ed indispensabile ma provvisorio. Newton procede diversamente. Studia ciascuna a sé le categorie dei fenomeni che sono dati con caratteri propri (astronomici, fisici, chimici, eccetera). Per ciascun fenomeno egli parte dall'osservazione dei fatti, ed è alla determinazione delle leggi dei fatti che vuole giungere. Conosce la potenza dello strumento matematico e ne fa uso, ma sa anche che si tratta solo di uno strumento. Ha dunque abbandonato l'idea di un metodo universale, dedotto più o meno direttamente dalle matematiche. Cerca soltanto, per ogni sorta di fenomeni, i procedimenti di metodo più adatti a far apparire le relazioni tra i fatti e a fornirne, se possibile, un'espressione quantitativa. Mentre la teoria dei turbini di Descartes è ancora una cosmogonia del tutto ipotetica, Newton si limita a risolvere dei problemi di meccanica celeste. Ma lui dimostra le sue soluzioni. È in questo senso che Hume interpreta la « filosofia naturale » di Newton. Se questo grande genio ha fatto delle meritevoli scoperte, è perché si è attenuto ad impiegare esclusivamente il « metodo sperimentale di ragiona-

(8) LÉON BLOCH, *La philosophie de Newton*, Paris, Alcan, 1908.

mento » ed ha scartato dalla scienza tutto ciò a cui questo metodo non si applica. Hume osserverà che, nella meccanica newtoniana, il principio d'inerzia viene dall'esperienza ⁽⁹⁾.

In tal modo, la scienza newtoniana è solida agli occhi di Hume perché non cerca altro che le *veræ causæ*, che sono direttamente o indirettamente verificabili. Quella scienza si astiene da ogni ipotesi che non possa esser controllata tramite l'esperienza; non pretende di rimontare ai principi primi, alle essenze; si ritiene soddisfatta quando ha determinato le leggi particolari o anche quando le può ricondurre ad ulteriori leggi più generali, e queste ultime a loro volta a leggi più generali ancora che si applichino ad un vasto insieme di fenomeni, com'è successo per esempio per le leggi della caduta dei gravi, del movimento dei pianeti attorno al Sole, della Luna attorno alla terra, delle maree eccetera. Lo scienziato non ignora che l'assimilazione della forza di gravità alla gravitazione non spiega né l'una né l'altra, nel senso assoluto della parola « spiegare »; ma la filosofia naturale è precisamente giunta ad un punto di maturità da non inseguire più spiegazioni assolute. La modestia delle sue pretese viene ricompensata dalla sicurezza del suo metodo e dalla certezza dei suoi risultati. Così interpretate, le scoperte di Newton sono al tempo stesso una testimonianza ed un modello: una testimonianza di ciò che può il metodo sperimentale, una volta che l'oggetto della scienza viene concepito in maniera positiva; un modello per le scienze morali, se esse vogliono uscire dallo stato presente tramite un progresso decisivo.

Queste scienze dipendono tutte dalla scienza dell'uomo. Si tratta della scienza della natura umana, la scienza che Hume istituirà in primo luogo sul tipo di quella stabilito da Newton e fornendogli lo stesso carattere positivo. L'« essenza » dello spirito non ci è meno sconosciuta che quella dei corpi. Ciò che la « filosofia naturale » sa dei corpi lo deve esclusivamente all'osservazione ed all'analisi dei fatti. Parimenti, « non è nemmeno impossibile farci un'idea dei poteri e delle qualità dello spirito umano altrimenti che tramite esperienze esatte e precise, tramite cioè l'osservazione degli effetti particolari che risultano dalle differenti circostanze o situazioni nelle

⁽⁹⁾ *Enquiry Concerning Human Understanding*, sezione VII, parte II.

quali lo spirito umano è posto. Sforzandoci di rendere i nostri princìpi il più possibile universali, spingendo le nostre esperienze il più lontano possibile, spiegando gli effetti tramite le cause più semplici e meno numerose, è nondimeno certo che noi non possiamo andare aldilà dell'esperienza. Ogni ipotesi che pretenda scoprire le qualità originali ultime della natura umana dev'esser immediatamente rigettata come presuntuosa e chimerica »⁽¹⁰⁾.

Dal metodo positivo di Newton, così trasportato alla scienza della natura umana, Hume tira delle conseguenze che vanno molto lontano. Parti intere di questa scienza, per come veniva concepita fino ad allora, vengono soppresse per omissione. Niente più speculazioni sulla natura spirituale dell'anima. Nella teoria della conoscenza, l'assoluto, l'*apriori* e il loro corteggio scompaiono nel silenzio. *Apriori* lo spirito non conosce alcunché di se stesso, così come non conosce le cose esteriori. Senza dubbio non gli è vietato di tirar fuori, tramite riflessione, i diversi modi della propria attività, e questo sarà anche uno degli oggetti della scienza positiva; ma così facendo, si procederà unicamente tramite osservazione ed analisi dei fenomeni dati. È qui che, secondo Hume, la scienza dell'uomo si deve conformare esattamente al modello che gli offre la filosofia naturale.

La filosofia naturale non cerca più di conoscere, a proposito dei corpi, altro che ciò che vi può esser constatato tramite l'osservazione e l'esperienza, o che può esser debitamente dedotto dall'esperienza stessa: ha rinunciato alle ipotesi inverificabili, per quanto possano apparir seducenti. La scienza dell'uomo imporrà la stessa riserva su di sé. Per lei ciò sarà più difficile: molte abitudini inveterate vi sono contrarie, e Hume si aspetta d'incontrare una resistenza tenace. I filosofi si sono sempre attribuiti il diritto di speculare sull'identità dello spirito, la sua spiritualità, la sostanzialità eccetera. In più, non sono mai riusciti a stabilire una scienza della natura umana. Hume si picca di giungervi, precisamente perché scarterà tutti i problemi tradizionali che non sono scientifici, e astenendosi da ogni ipotesi che non sia suggerita, garantita e verificata tramite fatti.

Da qui discende il suo fenomenismo, così spesso mal interpre-

⁽¹⁰⁾ *A Treatise of Human Nature*, Introduction.

tato. Non è un fenomenismo fondato su ragioni metafisiche. Hume non ha mai preteso di risolvere il problema delle cose in sé. Niente di più lontano dal suo pensiero che attaccarsi ad un problema di questo genere. Se la questione gli venisse posta, egli girerebbe le spalle ad entrambi — realisti ed idealisti — e si confesserebbe « scettico ». Il suo fenomenismo ha un senso puramente metodologico. È dello stesso ordine di quello dei fisici. Limitando l'oggetto della scienza a ciò che è dato nell'esperienza, a ciò che può essere sottomesso all'osservazione, Hume studierà dunque i fenomeni, senza che questa concezione positiva della scienza dell'uomo implichi, neppure indirettamente, la soluzione di alcun problema metafisico. Considerare altro che i fenomeni equivarrebbe ad abbandonare l'idea di una scienza della natura umana stabilita sul tipo newtoniano, ricadendo in quella concezione tradizionale dei filosofi che ha dato fino al presente risultati davvero miseri.

In tal modo, è lo spirito del « metodo di ragionamento sperimentale » che Hume si propone di introdurre nelle scienze morali. Quanto ai procedimenti stessi di quel metodo, l'oggetto di queste scienze non permette di prenderli a prestito tali e quali. Non si tratta, quando si ha a che fare con fenomeni psichici e morali, di istituire delle esperienze come accade in fisica o in chimica, e in più qui l'impiego dello strumento matematico è fuori questione. Il filosofo viene invece ricondotto, il più delle volte, alle esperienze che la natura stessa sembra offrirgli: nella società che lo circonda e nella storia, dove gli uomini sono posti in situazioni e circostanze differenti. Egli osserverà con la maggior esattezza possibile come i loro sentimenti, i loro pensieri e i loro atti varino con le circostanze e con le situazioni. Due considerazioni principali dominano l'impiego che Hume fa di questo metodo. Egli si dà per prima cosa la natura umana come costante in tutti tempi e in tutti luoghi. Pensa, come Fontenelle, che i francesi e gli inglesi del suo tempo siano altrettanto simili ai greci e ai latini dell'antichità, così come i pioppi e le querce delle nostre campagne possono esserlo a quelle che nascevano tremila anni fa. Dappertutto l'uomo reagisce alla stessa maniera alle eccitazioni fisiche o morali; dappertutto l'amore, l'egoismo, la gelosia, il timore, la superstizione e tutte le passioni vengono risvegliate dagli stessi oggetti e seguono il medesimo corso. Questo principio — o piuttosto questo postulato — si ritroverà in Auguste Comte. Senza

esser incompatibile con l'idea di progresso, essa fornisce un punto di partenza sicuro per le ricerche circa le cause. Se in effetti le *mœurs*, le istituzioni e le religioni differiscono, nelle società umane, tale diversità non dovrà esser ricondotta alla natura dell'uomo, supposta costante, ma alle differenze di condizioni esterne ed interne (clima, densità della popolazione, regime economico eccetera) ed alla storia di ogni società presa in analisi. In secondo luogo, Hume si serve dell'introspezione psicologica e non pensa affatto a criticarne l'uso, dato che in via di principio è indispensabile: i fatti dell'esperienza interna potrebbero esserci dati diversamente? Ma non ne consegue che l'introspezione sia uno strumento di osservazione senza difetto, né una procedura dal metodo rigoroso. Hume ne segnala l'insufficienza, ed è per questa ragione che insiste sulla necessità di « raccogliere le nostre esperienze in questa scienza tramite un'osservazione attenta della vita umana, per come esse si sono prodotte nel corso ordinario del mondo e secondo la condotta degli uomini quando sono riuniti, quando fanno affari, quando si danno ai propri piaceri » (11).

Ma non è qui l'originalità del suo metodo. Essa è nello sforzo per conformarsi all'esempio dello scienziato, la cui prima regola è di non supporre nulla nei fenomeni oltre a ciò che l'esperienza permette di constatare. Hume del pari, quando avvia lo studio dell'intelletto e della scienza della natura umana, si guarda bene dal fare una qualsiasi ipotesi, esplicita o implicita che sia, sull'essenza o sull'attività dello spirito. Ed è dall'analisi dei fatti d'osservazione, e da essa sola, che trarrà ciò che ne potrà sapere. Su questo punto il contrasto è decisivo tra i suoi predecessori e lui. Quando essi stabiliscono la teoria dell'intelletto e la dottrina delle idee, Locke e Berkeley sanno già quali sono i rapporti degli spiriti finiti con lo spirito infinito, e sanno inoltre che esiste un principio pensante uno, identico, spirituale, imperituro. Tutta una metafisica semi-razionale e semi-religiosa è soggiacente alla loro dottrina psicologica. Sanno anche che la loro analisi dei fatti dati nell'esperienza, se completa, si accorderà necessariamente con questa metafisica: potrebbe mai la verità essere in conflitto con la verità? Ma precisamente, è appunto

(11) *A Treatise of Human Nature*, Introduction (fine).

questa convinzione preliminare a far sì che la loro analisi possa restare incompleta ed esser inesatta ed anche inconsequente con se stessa, e tutto ciò senza che essi stessi se ne rendano conto. I postulati sottintesi e le credenze implicitamente ammesse formano una sorta di sfondo uniforme, contro il quale i buchi della dottrina non si vedono. Le lacune restano non percepite. Poiché le questioni ultime hanno una loro soluzione, l'insieme delle altre questioni può sempre esser disposta in un ordine all'apparenza soddisfacente. Ecco ciò che Hume giudica pre-scientifico. Si vuol introdurre nelle scienze morali il « metodo sperimentale di ragionamento »? Bisogna allora cominciare con l'interdirsi ogni presa di posizione, ogni convenzione preliminare d'ordine metafisico, vale a dire non verificata ed inverificabile. È stato sufficiente a Hume seguire strettamente questa regola per pervenire ad una scienza della natura umana, ed in particolare ad una teoria dell'intelletto, che lo ponevano a gran distanza dai filosofi anteriori.

Hume ha il sentimento molto vivo della novità della propria dottrina, nonché delle proteste che essa non mancherà di sollevare. Vi ritorna a più riprese nel *Treatise*. Anche l'unica recensione di questo libro, apparsa all'epoca della sua pubblicazione, lo deride un po' su questo punto e il critico dice a Hume: « Si rassicuri: lei non è tanto rivoluzionario quanto sembra credere ». Ma lui lo credeva sinceramente. « Sono spaventato e confuso dalla solitudine desolata in cui mi pone la mia filosofia: mi sembra d'esser un mostro strano e bizzarro, incapace di vivere in società, escluso dal commercio degli uomini, abbandonato e disperato... Io mi sono esposto all'odio dei metafisici, dei logici, dei matematici ed anche dei teologi; posso meravigliarmi degli affronti che dovrò subire? »⁽¹²⁾. Sulla base di queste espressioni iperboliche si può ritenere che Hume si sia trovato trascinato molto lontano dai sentieri battuti ordinariamente, così lontano che al termine della sua analisi « nessuno vorrà ascoltarlo ». Pertanto, Hume non disprezza il senso comune, né è un cercatore di paradossi. Al contrario, gli piace dire che, ad esempio in

(12) *A Treatise of Human Nature*, I, IV, section VII.

campo morale, quel che si allontana del sentimento comune non può esser altro che falso. In che modo allora nella teoria dell'intelletto, che riempie il primo libro del *Treatise* e che è la chiave del resto del volume, Hume si è trovato condotto ad una dottrina così paradossale, secondo la sua stessa confessione, e così straordinaria?

Da una parte, per osservare le regole del suo metodo, egli si astiene dai presupposti che sosteneva implicitamente la filosofia dei suoi predecessori; dall'altra, prendendo spesso a prestito da loro l'enunciato dei problemi, pone nondimeno delle questioni originali. Così egli pare andare in cerca, come Locke, dell'origine delle idee. Ma, oltre al fatto che la sua definizione delle idee non è più quella di Locke, egli intende del tutto diversamente il problema della loro genesi. Non si tratta, per lui, di determinare in che momento un'idea compaia nello spirito. Il « semplice metodo storico », del quale Locke si contentava così bene, a lui non basta. Fare la genesi delle idee: ecco cosa significherà veramente renderne conto. Bisognerà stabilirne la realtà, vale a dire — nella lingua di Hume — mostrare a quali impressioni esse corrispondono; e in certi casi anche la legittimità, vale a dire spiegare su che cosa si fonda il valore oggettivo che noi riconosciamo loro. Sollevando quest'ultimo problema, Hume penetra in una regione inesplorata, della quale Locke non aveva sospettato l'importanza e neppure l'esistenza benché vi fosse spesso entrato, ma senza farlo in maniera espressa ed anzi quasi senza rendersene conto. Checché ne dica Mr. Riehl nella nuova edizione della sua bella opera ⁽¹³⁾, la posizione critica del problema della conoscenza non è esplicita in Locke. È in Hume che essa compare. Poiché è Hume a porre la questione sapendo che la sta ponendo; Locke invece non l'ha mai fatto, né ha pensato di farlo.

Hume utilizza la parola « esperienza » in due sensi distinti, benché non prenda la precauzione di avvertirne il lettore. Tutte le nostre idee suppongono delle impressioni di cui sono riproduzioni o copie. Detto altrimenti, tutte provengono dall'esperienza. Ecco un primo senso, che si oppone semplicemente alla produzione delle idee *a priori* da parte dell'intelletto. D'altra parte, le verità accessibili al nostro spirito sono di due tipi. Le une si ottengono tramite la

⁽¹³⁾ A. RIEHL, *Der Philosophische Kritizismus*, I, p. 70-100, 1908.

semplice considerazione delle idee e dei loro rapporti, o tramite l'analisi dei loro contenuti: queste sono rappresentate, per esempio, dai teoremi dell'aritmetica. Le altre riguardano le « cose di fatto », gli eventi che si producono nella natura e nella storia, quelli di cui siamo testimoni e che, infinitamente più numerosi, ci accadono o ci sono accaduti, o ancora che accadranno ma non in nostra presenza e senza che noi se ne voglia mettere in dubbio la realtà o anche la necessità. Hume chiama anche « esperienza » questo immenso insieme di fenomeni, e di rapporti tra fenomeni. È prendendo il termine in questo senso ben definito che lui pone, per primo, il problema critico: com'è possibile l'esperienza? Su cosa si fondano le verità che noi non raggiungiamo né tramite l'intuizione, né tramite la dimostrazione, ma che ci sembrano nondimeno indubitabili? Chi mi dà il diritto di affermare, ad esempio, che se un aeronauta porta con sé un barometro in ascensione, la colonna di mercurio si abbasserà man mano che il pallone si innalzerà, in una proporzione che può essere conosciuta con esattezza in anticipo? Evidentemente io mi affido, in questo caso ed in tutti i casi che gli rassomigliano, alla connessione necessaria che esiste tra i fenomeni. Ma da dove mi viene quest'idea di connessione necessaria? Posso stabilirne il valore oggettivo?

Ciò che Hume mette in causa non è, come si è spesso creduto, l'ordine della natura: a tutti gli effetti, i fenomeni son retti da leggi e dipendono dal principio di causalità. « Mi permetta di dirle, scrive ad un corrispondente sconosciuto, che non ho mai sostenuto una proposizione assurda come questa: "qualcosa può accadere senza che se ne dia una causa". Ho solamente affermato che la certezza in cui noi siamo circa la falsità di questa proposizione non proviene dall'intuizione, né della dimostrazione » (14). Il sole sorgerà domani all'ora fissa. Hume non si sogna di dubitarne. Non cerca di intaccare la fiducia comune nell'ordine della natura. Ogni movimento, ogni passo che egli fa implica che crede all'ordine della natura: lo sa e si adatta ad esso. La questione che lo occupa è tutt'altra, e si rapporta alla teoria della conoscenza. « Da dove deriva che noi ci rappresentiamo i fenomeni come legati da rapporti di connessione necessaria?

(14) Burton, I, p. 97.

Che significa questa necessità? » Questione oziosa, si dirà forse, poiché di fatto noi non possiamo impedirci di affermare la necessità di questa connessione. Questione capitale, replica Hume, che i filosofi hanno avuto gran torto a non percepire fino ad oggi. Poiché, cercando di risolverla, avrebbero ottenuto, sulla natura e sulle funzioni dell'intelletto, dei lumi del tutto nuovi, ed avrebbero sbarazzato la scienza della natura umana da un buon numero di pregiudizi che la ingombrano e ne arrestano il progresso.

Dopo un'analisi sottile, di cui si può seguire soprattutto nel *Treatise* lo sviluppo sinuoso, Hume giunge ad una conclusione imprevista, e se ne dichiara lui stesso sorpreso: l'idea di connessione necessaria non si legittima né *apriori* né *a posteriori*. In effetti essa non risulta da un'intuizione, poiché una connessione necessaria non è qualche cosa che si percepisca direttamente attraverso la sola ispezione dei fenomeni. Messi per la prima volta in presenza di un oggetto qualunque, noi saremmo molto in difficoltà nel dire di cosa possa essere sia effetto, sia causa. In secondo luogo, la connessione necessaria non si mostra né si percepisce. Se potesse essere dimostrata, il contrario sarebbe assurdo ed inconcepibile: ora, noi possiamo sempre concepire come non assurdo il contrario di un rapporto di fatto. Se siamo immersi nell'acqua, noi inevitabilmente moriamo per asfissia; ma non è assurdo concepire che degli esseri immersi nell'acqua continuino a vivere, e di fatto la natura ha prodotto un'infinità di esseri simili. Affermare che la connessione necessaria tra la causa e l'effetto sia oggetto di dimostrazione vorrebbe dire ammettere che nella causa, prima di ogni esperienza, si possa già prevedere con certezza l'effetto che essa produrrà; ma questa previsione non è mai possibile. Il pomodoro e la belladonna appartengono alla stessa famiglia: avrei potuto sapere, prima dell'esperienza, che una di queste due piante è un alimento per uomo, mentre l'altra è un veleno? Qual è l'alimento, quale il veleno?

Le connessioni necessarie tra i fenomeni non sono dunque né conoscibile intuitivamente, né dimostrabili *apriori*. Solo l'esperienza ci istruisce sulle « cose di fatto ». Essa ci mostra che certi fenomeni si accompagnano sempre gli uni agli altri. Essa ce li presenta *in congiunzione costante*. Ma con quale diritto passiamo noi dalla congiunzione costante all'affermazione di una connessione necessaria? La « necessità », che non ha potuto legittimarsi *apriori*, non può

neppure giustificarsi *a posteriori*. Per ciò che riguarda l'esperienza a venire, fondarsi sull'esperienza passata per render conto della certezza in cui siamo nel presente è un'impresa che non può riuscire dal punto di vista logico. In effetti, quando un fenomeno ne segue un altro per la millesima volta, questo millesimo caso non ha niente di differente, in sé, dal primo. Se dunque nel primo ci era impossibile percepire la necessità che collega il conseguente all'antecedente, noi non la vedremo neppure nel millesimo. Quale che sia il numero di casi già constatati, niente ci autorizza ad affermare che la connessione si verificherà ancora nei casi futuri. Noi potremmo farlo solamente fondandoci su questa formula generale: « I collegamenti dei fenomeni che noi non abbiamo osservato sono necessariamente identici a quelli che abbiamo osservato », oppure su quest'altra: « le leggi della natura sono costanti ». Ma come legittimare questa formula medesima? *Apriori* è impossibile, per le ragioni indicate più in alto. *A posteriori* significa domandare all'esperienza di fondare il principio che essa stessa deve invece fondare. Il circolo vizioso è evidente.

Hume respinge dunque formalmente la teoria che sarà accettata da John Stuart Mill ed anche da Auguste Comte. Secondo questi filosofi, è ben vero che per l'induzione noi ci poggiamo sul principio generale della costanza delle leggi della natura, e che noi consideriamo questo principio come valido tanto per l'avvenire quanto per il passato. Questo principio, affermano quei filosofi, riposa a sua volta su un'immensa induzione *per enumerationem*: come si è già verificato per un numero incalcolabile di casi del passato, senza mai essere smentito, la probabilità di vederlo smentirsi in avvenire sembra infinitamente piccola, sicché noi manteniamo il principio come praticamente certo. Ma Hume obietta, come hanno fatto anche i filosofi dell'*apriori*, che questa è forse una descrizione psicologica dell'attesa nella quale noi siamo circa gli avvenimenti futuri, però di certo non è una giustificazione logica del principio dell'induzione. Se noi non abbiamo afferrato una connessione necessaria nei legami attualmente percepiti, come possiamo, per quanto numerosi siano i casi osservati, affermare questa connessione necessaria per quanti se ne produrranno in avvenire? In due capitoli fra i più originali, Hume dimostra come il problema filosofico della

probabilità sia precisamente identico a quello della causalità ⁽¹⁵⁾. Questa forma di empirismo è dunque altrettanto insostenibile, dal punto di vista logico, che le teorie razionaliste *apriori*.

In tal modo, dalla considerazione dei fenomeni sia *apriori* sia *a posteriori* noi non possiamo ricavar nulla che ci renda intelligibile la loro connessione necessaria. E tuttavia noi abbiamo questa idea di connessione necessaria. Essa è implicata in pressoché tutti i nostri pensieri, in tutte le nostre azioni. Ben lungi dall'essere giustificata tramite l'esperienza, è l'esperienza stessa che la rende possibile. Dove ne troveremo dunque l'origine? Senza esitare, Hume risponde: « Nel soggetto conoscente. » Se i fenomeni, dice Hume in sostanza con un linguaggio che spiega la stima singolare in cui Kant lo ha tenuto, non avessero più legami nello spirito di quanti sembrano averne indipendentemente da esso, noi non potremmo considerarli che come esistenze separate e senza connessione le une con le altre. Di fatto, tuttavia, noi ce li rappresentiamo come obbedienti a leggi. E dunque ciò significa che un principio di collegamento è fornito dal nostro spirito. « Per concludere, la necessità è qualche cosa che esiste nello spirito e non negli oggetti. O noi non abbiamo l'idea di necessità, o la necessità non è che la determinazione del pensiero a passare dalle cause agli effetti e dagli effetti alle cause, quando noi abbiamo avuto l'esperienza della loro unione... Io non ignoro, aggiunge Hume, che di tutti i paradossi che ho enunciato, o che avrò occasione di avanzare nel corso di questo trattato, questo è il più violento... Come se l'efficacia delle cause risiedesse nella determinazione dello spirito! Come se le cause non agissero nella stessa maniera, indipendentemente dall'esistenza di uno spirito che le contemplasse e ragionasse su di esse!... Questo forse non significa capovolgere l'ordine stesso della natura? » ⁽¹⁶⁾ Obiezioni che mostrano con quale nettezza Hume avesse compreso la portata della propria scoperta. La questione nuova da lui posta è quella di sapere *come quest'ordine stesso sia possibile*. Ora, quest'ordine si fonda sulla legge necessaria di causalità, e la necessità di questa legge non può che essere nello spirito, il quale si rappresenta i fenomeni come fra loro collegati.

⁽¹⁵⁾ *A Treatise of Human Nature*, I, III, sections XI e XII.

⁽¹⁶⁾ Ivi, I, III, sez. XIV.

A quanti si domandano se Kant ha rifiutato Hume, bisogna rispondere che Kant non aveva necessità di rifiutarlo. Al contrario, tutto ciò che Hume ha stabilito fino a questo momento: il carattere sintetico del rapporto di causalità e l'impossibilità di render conto empiricamente della necessità di questo rapporto, Kant lo accetta da Hume e lo incorpora alla propria dottrina. Egli mette, come Hume, la « necessità » nel soggetto che conosce. Ma per Kant questa necessità è il proprio delle categorie dell'intelletto, che sono al contempo *apriori* le condizioni universali e necessarie di ogni conoscenza per noi, nonché le leggi costitutive di una natura possibile in generale. Forse questa soluzione del problema critico implica un razionalismo soggiacente, che Kant non ha mai abbandonato di fatto? In ogni caso essa non poteva presentarsi a Hume, perché lui ignora per partito preso « l'universale, il necessario, l'*apriori* » in senso kantiano, e non presuppone elementi della conoscenza indipendenti dall'esperienza.

Per render conto della necessità che è nello spirito, Hume ha cercato in una direzione differente: ha fatto appello all'abitudine. Allorché noi vediamo per la millesima volta un fenomeno seguirne un altro, questo millesimo caso non differisce in nulla dal primo. Pertanto, quando l'antecedente si ripresenterà per la milleunesima volta, nulla c'impedirà di attender l'apparizione del conseguente, anzi ne stimeremo l'apparizione necessaria, affermando che l'antecedente è causa del conseguente. La differenza tra il primo e il milleunesimo caso proviene dunque dal fatto che l'abitudine ha stabilito, tra le idee dell'antecedente e del conseguente, quel che Hume chiama una « transizione facilitata », un passaggio per così dire spontaneo, irresistibile: in una parola, un'associazione. Quest'associazione delle idee, una sorta di « dolce forza », giocherebbe nel sistema mentale un ruolo analogo a quello dell'attrazione nel sistema solare. E così come Newton ha avuto la saggezza di non provare a rimontare al di là di certe leggi, le più generali che potesse dimostrare, né di « spiegare » l'attrazione; ugualmente Hume, che si regola sull'esempio di Newton, si sente felice per aver ricondotto ai principi molto generali dell'abitudine e dell'associazione i caratteri della conoscenza delle « cose di fatto », e si astiene dal cercare di « spiegare » a sua volta l'abitudine e l'associazione. Se l'attitudine positiva consiste nell'abbandonare le ricerche di principi assoluti per

accontentarsi invece di « spiegazioni » relative e provvisorie, in questo senso Hume è qui positivista.

Ma subito si presenta una difficoltà. Ammettendo che il principio di legame necessario tra fenomeni, che è in noi, si generi tramite l'abitudine e l'associazione, da dove viene che l'abitudine e l'associazione abbiano questa virtù in certi casi e non in altri? Per esempio, alcune associazioni di fenomeni tramite contiguità potranno esserci molto familiari e presentarsi a noi un numero di volte molto considerevole: noi non attribuiremo loro altro che un valore soggettivo, li rapporteremo alla nostra immaginazione, e non crederemo che quei fenomeni siano legati tra di loro per il sol fatto che ce li rappresentiamo insieme. Ma se si tratta del collegamento causale, noi non esitiamo ad affermare che esso è necessario oggettivamente e che vale per tutti gli spiriti simili al nostro. — Qui interviene una delle teorie più sottili di Hume, l'analisi di ciò che egli designa col termine di *Belief*. Lo si traduce ordinariamente con *credenza*, ma Hume fa intendere tramite quella parola al contempo un *sentimento* ed un *giudizio di oggettività*. Poiché il suo sforzo va precisamente nella direzione di mostrare che, se noi *giudichiamo* oggettivi certi collegamenti, è perché li *sentiamo* differentemente da altri collegamenti. Tra una rappresentazione che sappiamo fittizia ed un'altra che stimiamo oggettivamente reale, anche se entrambe hanno lo stesso contenuto, c'è una differenza di forza, di vivacità, di colorazione, di fermezza; in breve, esse non ci fanno lo stesso « effetto »; noi non le *sentiamo* nella stessa maniera. Le distinzioni stabilite dai logici tra concepire, giudicare e ragionare sono dunque illusorie. Concepire semplicemente un oggetto, concepirlo come esistente, affermare che esiste, sono la stessa cosa, nel senso che nella rappresentazione dell'oggetto considerato come esistente non c'è niente di più di quanto c'è nel suo concetto puro e semplice ⁽¹⁷⁾; ma nell'affermazione dell'oggetto come esistente, la rappresentazione ha rivestito i caratteri psicologici di una « credenza » (*Belief*). Essa è *sentita* dal soggetto in una maniera particolare, indefinibile, per la quale non ci s'inganna e che trascina con sé l'oggettività. Ora, perché sia *sentita* così, condizione necessaria e sufficiente è che sia legata da

(17) Ivi, I, III, section VII, footnote.

una relazione causale, più o meno immediata, con un'impressione attuale e presente. Il sentimento dell'oggettività si comunica, per così dire, attraverso tutti gli elementi intermedi, all'idea causalmente associata: non si comunica, o quasi, nelle altre forme di associazione. Non possiamo entrare qui nel dettaglio di questa teoria estremamente fine, la quale ci mostra quale fosse la psicologia di Hume, una psicologia molto attenta alle sfumature e alle variazioni perpetue degli stati mentali, alle loro colorazioni mutevoli, che sfidano ogni espressione nel linguaggio; una psicologia molto differente, infine, da quella che si vedrà negli associazionisti inglesi che lo seguiranno. È sufficiente aver indicato questa teoria dei giudizi d'esperienza. La loro oggettività, così come il collegamento causale dal quale dipendono, ha origine nel soggetto che conosce e che sente.

Per quanto ingegnosa fosse questa teoria psicologica, e malgrado il fermo proposito di Hume di attenersi, come gli scienziati, a ciò che i fatti permettono di verificare e di controllare, gli era difficile e forse impossibile trattare il problema « della possibilità dell'esperienza » rimanendo strettamente ancorato al punto di vista della coscienza individuale. È un fatto che i giudizi d'esperienza ci appaiono come validi per tutti gli spiriti; ne è un altro ancora che i collegamenti necessari che si stabiliscono nel mio spirito coincidono con l'ordine dei fenomeni che si succedono nella natura. Hume si rifiuterà forse di renderne conto? Nella dottrina di Kant i due ordini non sono paralleli. Non sono che uno nella realtà, poiché le leggi dello spirito sono allo stesso tempo le leggi costitutive di ogni natura possibile per noi. Ma Hume non ha l'idea d'una teoria trascendentale di tal fatta, e non avrebbe senza dubbio consentito a cercare in questa direzione. Ciò che noi troviamo in lui sono i rudimenti di una teoria di carattere finalista e biologico. Lui fa allusione all'ipotesi di un'« armonia prestabilita tra il corso della natura e la successione delle nostre idee... Coloro che si dilettono nella scoperta e nella contemplazione delle cause finali hanno qui ampia materia per la loro ammirazione e la loro meraviglia » (18).

(18) *Enquiry Concerning Human Understanding*, section V, in fine.

Queste espressioni, sotto la penna di Hume, non sono così ironiche come si potrebbe credere. Lui è veramente a metà strada tra la considerazione delle cause finali propriamente dette e il principio positivo delle condizioni di esistenza. Numerosi sono i passaggi in cui si compiace di sottolineare la saggezza della natura, la sua preveggenza, la sua volontà, la sicurezza dei mezzi che essa impiega per raggiungere i propri fini. Sovente la « natura » sembra tener luogo d'una *Provvidenza*, laicizzata senza dubbio ma ancora riconoscibile. L'ammirazione un po' sentimentale di Hume per « la natura » benevola, ammirazione mescolata a gratitudine e tenerezza, è certamente nel gusto del XVIII secolo; e questo contemporaneo di Rousseau e di Comte non manca, pure lui, di considerare l'argomento teleologico come la prova più degna di rispetto per l'esistenza di Dio. Ma sovente Hume ha un linguaggio totalmente differente. « È inutile, scrive, insistere sull'uso delle parti negli animali e nelle piante, e sul curioso adattamento delle une alle altre. Io vorrei sapere come potrebbe sussistere un animale senza tale adattamento. Non vediamo forse che, se esso viene a mancare, l'animale perisce immediatamente, e la materia da cui era composto assume una forma nuova? ⁽¹⁹⁾ ».

In luogo delle cause finali dunque, testimonianza di un pensiero organizzativo e provvidente, bisognerebbe vedere delle condizioni di esistenza tali che, laddove date, fanno sì che gli esseri viventi sussistano e la loro specie si mantenga; se invece una o più di esse vengano a variare oltre certi limiti, quegli esseri viventi muoiono e la specie scompare.

L'adattamento tanto ammirato non sarebbe dunque che la riunione di tutte le condizioni indispensabili all'esistenza degli organismi. Tra queste condizioni non bisogna forse contare anche gli istinti degli animali e, nell'uomo, le abitudini, senza le quali egli soccomberebbe ai pericoli che lo minacciano da tutte le parti? Se è così, quelle abitudini mentali che i filosofi chiamano ragione non sarebbero forse una di queste condizioni d'esistenza, le quali ci appaiono come un adattamento pressoché provvidenziale? Non bisognava forse, affinché la specie umana sopravvivesse e si svilup-

(19) *Dialogues Concerning Natural Religion*, VIII.

pasce, che l'abitudine di legare in maniera necessaria il fenomeno-causa al fenomeno-effetto diventasse una sorta di istinto del nostro spirito? Che tale sia davvero il pensiero di Hume ne è prova formale la maniera in cui egli avvicina alla ragione umana quella degli animali. La natura è troppo saggia e troppo prudente, dice ancora, per aver affidato una funzione così importante (la conoscenza del legame causale) ad una facoltà così debole, così ineguale e così soggetta ad errore quale il ragionamento ⁽²⁰⁾. Essa si è rimessa, in questo, ad una facoltà più spontanea nella sua azione, più immediata, più vicina alle funzioni organiche vitali: all'abitudine. Non vediamo che essa opera già in tutti i bambini piccoli, e negli animali come negli adulti? In breve, la teoria di Hume su questo punto — se si può definire teoria quell'insieme di indicazioni brevi, per quanto molto chiare, di cui si è accontentato — è di carattere nettamente biologico. Essa sembra annunciare teorie analoghe più avventurose, come quelle di Mr. Le Dantec per esempio, le quali si produrranno ai nostri tempi.

Ravvicinando l'intelletto alle funzioni vitali, Hume non pretendeva per nulla di aver scoperto l'essenza del pensiero. Al contrario, egli voleva far intendere che il pensiero, come la vita, come le forze che agiscono nella materia, ci è profondamente sconosciuto nella sua essenza: si tratta di dati dell'esperienza la cui « spiegazione » è molto al di sopra della portata dello spirito umano. « La nostra sonda è troppo corta per misurare tali abissi. » I metafisici immaginano di render conto dell'intero reale partendo dal pensiero. Ma questa « piccola agitazione del cervello », come Hume la chiama nei *Dialogues*, non è né più né meno misteriosa della generazione, dell'eredità o dell'attrazione. Per quanto essa ci permetta di formare dei giudizi d'esperienza, vale a dire di pregiudicare circa le cause tramite i loro effetti, o reciprocamente; si tratta, nondimeno, di una funzione mentale che ci è comune con gli animali, benché prenda nell'uomo uno sviluppo incomparabile. Essa sembra prodursi in virtù di un adattamento indispensabile. Ma, giunto a questo punto, Hume si ferma. Il suo metodo positivo gl'interdice di provare a risalire più in alto. Nondimeno, egli ha un doppio motivo per esser soddisfatto

(20) *Enquiry Concerning Human Understanding*, section V, part 2.

della propria teoria. Da una parte essa costituisce un progresso decisivo per la scienza della natura umana, da cui tutte le altre dipendono. Dall'altra, essa rende oramai impossibile una teoria della conoscenza fondata su pretesi principi logici. In tal modo egli ha sbarazzato la filosofia da speculazioni oziose, confuse, puramente verbali, tanto pericolose quanto ridicole, dato che esse contribuiscono al mantenimento di quelle superstizioni religiose che sono loro apparentate.

Dopo tutto questo, bisogna ancora domandarsi se Hume sia stato scettico? Sovente, è vero, lui dà a se stesso questo nome. Senza dubbio, lo preferiva per la propria tranquillità ad altri nomi più compromettenti con i quali lo si sarebbe potuto chiamare. Detto questo, bisogna nondimeno intendersi. Hume ritiene che nessuno sia stato mai davvero scettico, nel pieno senso della parola scetticismo. Deve ancora nascere l'uomo che possa sospendere il proprio giudizio su tutte le cose. Non c'è neanche motivo di combattere questa pretesa filosofia: significherebbe battersi contro un avversario fittizio. La natura ci obbliga a pensare, cioè a giudicare, così come ci obbliga a respirare. Chi vorrebbe astenersene non lo può fare. Non si potrebbe far violenza alla natura fino a questo punto. Ciò è particolarmente vero per una dottrina nella quale le funzioni mentali essenziali, nel loro esercizio, non dipendono dalla riflessione ma entrano in gioco, come l'istinto, tramite una sorta di necessità naturale.

Se Hume si definisce scettico, è senza dubbio per confronto con pressoché tutti gli altri filosofi. Costoro postulano principi inverificabile, si soddisfano di dimostrazioni spesso verbali, speculano su un mondo intelligibile, sul luogo delle idee e delle essenze, determinano ciò che sono le forze della natura, l'anima, l'io, Dio eccetera. Hume, al contrario, non giunge mai a sapere cosa sia una causa. Non solamente non sa cosa rispondere a tali questioni sollevate da altri, ma si compiace nel mostrar che esse non comportano soluzione alcuna per lo spirito umano. Sono troppo alte, troppo sublimi, troppo misteriose. « Le cause prime, gli impulsi (*ressorts*) e i principi ultimi sono interamente sottratti alla curiosità e alle ricerche del-

l'uomo » (21). Se a volte Hume sembra riprodurre con qualche compiacenza gli argomenti tradizionali degli scettici, è sempre col retropensiero di controbilanciare la sicurezza dei metafisici dogmatici. È vero che la natura stessa genera i metafisici, vale a dire che essa fornisce alcuni uomini, in mezzo a milioni d'altri, di una curiosità particolare, di un bisogno appassionato di giustificare le proprie credenze intellettuali ultime e di sapere su cosa esse fondano. Gioco singolarmente attraente, che non manca d'interesse per Hume stesso, per quanto egli sia persuaso che questo genere di speculazione non possa riuscire, incapace com'è di fondare alcunché di logico. Ma per fortuna la natura stessa viene in soccorso al metafisico preso dall'imbarazzo. Bisogna pur vivere e il filosofo, come il volgare, crede praticamente all'ordine della natura, all'identità dell'io e alla permanenza degli oggetti esterni.

Questa riflessione di Hume, le tendenze biologiche della sua teoria della conoscenza, lo sforzo per ridurre il ruolo dell'intelletto propriamente detto, il quasi scetticismo stesso: tutto ciò non suggerisce un'interpretazione pragmatista della sua filosofia? Nella misura in cui è possibile considerare la filosofia di Hume come anti-intellettualistica, si tratta in effetti di una delle direzioni che avrebbe potuto prendere una dottrina che proseguisse sulla strada di Hume. Ma lui stesso avrebbe sicuramente rifiutato il pragmatismo sostenuto da molti dei nostri contemporanei. Innanzitutto, la religiosità più o meno confessata che anima la maggior parte delle forme di questo pragmatismo avrebbe subito risvegliato la sua sfiducia: la sua filosofia è naturalmente nemica di tutto ciò che da vicino o da lontano contribuisce a favorire la « superstizione ». Inoltre, il pragmatismo tende quasi sempre a denervare, ad emascolare l'idea di verità teorica in generale. Hume, al contrario, pensa che la verità dipenda men che meno dai bisogni o dalle preferenze di coloro per i quali essa è vera. Lui vuole soltanto separare la regione delle verità che non possiamo raggiungere da quella nella quale i nostri sforzi sono impotenti; ed in questo ammiratore di Newton tale distinzione implica una concezione ferma della verità scientifica. Ci si ricordi la frase celebre con cui termina l'*Enquiry Concerning Human Under-*

(21) *Enquiry Concerning Human Understanding*, section IV, part 1.

standing. « Quando percorriamo le nostre biblioteche, se restiamo fedeli ai nostri principi, quali massacri dovremmo pur compiere! Se prendiamo in mano un volume qualunque, di teologia o di metafisica scolastica per esempio, ci domanderemo: contiene ragionamenti astratti che toccano la quantità o il numero? No. Contiene ragionamenti sperimentali che toccano cose di fatto o di esistenza? No. Gettateli dunque nel fuoco, perché non possono contenere altro che sofismi e illusioni. » Questa non è certamente la professione di fede di un pragmatista.

Ma neppure è quella di un filosofo critico alla maniera di Kant. Secondo Hume, il sapere positivo si distingue dalle speculazioni sterili in forza di alcuni caratteri così netti da risultare impossibile confonderli. La constatazione di questo fatto gli è sufficiente e, pur ponendo il problema critico: « Come l'esperienza è possibile? », di certo non lo enuncerebbe, come invece fa Kant nei *Prolegomena*, nella forma « Come le matematiche pure sono possibili? Come la fisica pura *apriori* è possibile? » E ciò perché non si dà, per Hume, una fisica pura *apriori*, e le scienze positive che esistono di fatto non hanno bisogno di legittimazione da parte dell'intelletto. Ecco giustamente ciò che Kant non ha potuto accettare. Lui non ammette che l'esperienza si limiti da se medesima: bisogna che la critica fissi *apriori* i limiti dell'uso legittimo dell'intelletto. Hume si era comparato ingegnosamente ad un esploratore e ad un geografo. Kant non vuole limitarsi ad essere solo un « geografo della ragione umana »: una scienza nuova, la critica, deve stabilire la portata esatta e il valore oggettivo delle nostre facoltà conoscitive. Le analisi di Hume troveranno allora il loro posto nell'opera sistematica di Kant il quale però, da un punto di vista superiore, le concilierà con ciò che esse mantengono di razionalismo dogmatico.

Ma Hume si sarebbe arreso alle dimostrazioni della *Kritik der reinen Vernunft*? Sia permesso dubitarne. Nei *Dialogues* egli fa osservare che non si sono fatti molti passi avanti se si spiega l'ordine del mondo tramite un piano concepito nell'intelletto divino: resta da spiegare la causa di questo piano nell'intelletto divino. Forse avrebbe detto anche: a che fine trasportare, come fa la *Kritik* di Kant, le leggi costitutive della natura nell'intelletto umano? Bisognerebbe adesso render conto di queste stesse categorie e di quei principi. Problema che fu in effetti subito posto da Fichte, vivente lo

stesso Kant. Ecco perché Hume si astiene da questioni che giudica insolubili. Si accontenta del ruolo di « geografo », che è già un ruolo assai difficile, e per il resto si sforza di imitare il contegno [*la réserve*] che s'impongono gli scienziati. « A questa filosofia (alla sua, che prende quella di Newton per modello), nulla conviene meglio che un modesto scetticismo, il quale giunga fino ad un certo punto, confessando lealmente, per il resto, la propria ignoranza su temi che superano ogni capacità umana » ⁽²²⁾.

⁽²²⁾ *Treatise of Human Nature*, I, Appendix, in fine.

LO SCUOTIMENTO DEL MONDO GIALLO

L'ébranlement du monde jaune

testo edito in
La Revue de Paris
settembre-ottobre 1920

pubblicato anonimo in rivista, e col nome dell'autore nell'estratto

traduzione inedita

Uscito da una guerra spaventosa, il mondo occidentale si dibatte nelle difficoltà della pace, difficoltà pressoché inestricabili e sempre rinascenti. Ripartizione dei mostruosi oneri che la Guerra ha lasciato dietro di sé, rivendicazioni della classe operaia, riorganizzazione politica dell'Europa orientale: sono innumerevoli i problemi, di sconcertante complessità, che richiedono la piena attenzione degli uomini di Stato europei! Dove mai potranno trovare il piacere e la libertà di spirito necessari per far attenzione a quel che accade altrove e per riflettervi su! Le necessità immediate li fanno indietreggiare e ne restringono l'orizzonte. Già non hanno potuto seguire se non da molto lontano gli avvenimenti che si sono succeduti in America, e la cosa non ha mancato di avere gravi inconvenienti per gli affari dell'Europa.

A maggior ragione, essi rischiano di trascurare l'Estremo Oriente. Per attirare e trattenere il loro spirito su contrade così lontane ci vorrebbe non meno che la minaccia, o anche l'imminenza, di vasti conflitti e di violente compulsioni, simili a quelle che hanno sconvolto l'Occidente.

Ma quando le cose saranno giunte a quel punto sarà troppo tardi. È invece fin da oggi che una politica preveggente dovrebbe cercare di misurare la forza delle idee che si propagano laggiù e i sentimenti che si impossessano delle folle. Ma sfortunatamente, nel momento stesso in cui l'Estremo Oriente dovrebbe attirare gli sguardi degli uomini di Stato europei, tutta la loro chiarezza e i loro sforzi sono imperiosamente reclamati altrove. Coincidenza inopportuna e si potrebbe anche dire tragica, la quale non manca di analogie nel passato; la nostra storia ne contiene alcuni esempi. La filosofia della storia deve convenirne: i grandi eventi non costituiscono una serie armoniosa, gli uni che seguono gli altri come le peripezie di un'opera teatrale ben fatta. Le entrate e le uscite di scena non hanno l'aria di esser regolate. A volte i movimenti delle masse umane tardano più di quel che sarebbe necessario; a volte, al

contrario, essi si scatenano troppo presto, e troppo sovente danno lo spettacolo non di un dramma bensì di un orribile disordine.

Si tratta forse di un'ineluttabile necessità? L'umanità civilizzata è forse condannata a subire sempre passivamente quelle trasformazioni ormai inevitabili? Più illuminata e meglio istruita sulle cause lontane di questi grandi fatti, essa saprebbe, se non produrli o prevenirli a suo buon grado, quantomeno vederli arrivare, addolcirli, modificarne un carattere che si è rivelato finora fatale, brutale ed incosciente. Possa la storia, ormai un poco ordinata dalla ragione, non veder mai rinnovarsi gli errori dei quali noi abbiamo dovuto esser testimoni! Questa è la speranza che ha preso corpo in molti spiriti e che tende a realizzarsi nella Società delle Nazioni.

Se quella speranza non deve essere ingannata è necessario, costi quel che costi, che l'Occidente, malgrado le difficoltà che lo assediavano, presti attenzione a quel che si prepara in Estremo Oriente. Alcuni segni precursori già molto manifesti vi annunciano un movimento di portata incalcolabile, pieno di conseguenza felici se noi lo sapremo comprendere, ma pieno anche di pericoli: il mondo giallo pare scuotersi e mettersi in marcia verso di noi. Se questo movimento avrà realmente luogo, si tratta di un'epoca nuova che inizia. Mai, fino ad oggi, una medesima evoluzione storica ha interessato l'insieme del pianeta. Gli agglomerati umani più considerevoli hanno vissuto e si sono sviluppati ciascuno dalla propria parte. La civilizzazione occidentale, uscita dall'antichità classica e dalle religioni del Vicino Oriente, e la civilizzazione estremo-orientale apparentata a quella dell'India, hanno seguito una strada loro propria. L'una ha avuto per centro il Mediterraneo, l'altra il Pacifico. Non che le relazioni tra esse siano mai state del tutto inesistenti. Fin dal tempo dei Romani la seta cinese aveva trovato il proprio cammino verso l'Occidente. Da parte loro, l'arte e le idee dei Greci sono penetrate in India e sono state portate ben al di là dell'India. Nei tempi moderni i rapporti tra le due civilizzazioni sono diventati sempre più importanti, soprattutto dopo che la Spagna, la Francia, l'Olanda e l'Inghilterra ebbero acquisito dei possessi in Estremo Oriente.

Tuttavia, è vero che fino al nostro secolo, nell'insieme e malgrado la trasformazione recente del Giappone, queste due grandi porzioni dell'umanità hanno vissuto una vita separata. Più esatta-

mente, solo una delle due andava verso l'altra: l'avvicinamento, se così si può dire, era unilaterale ed era dovuto soprattutto allo spirito degli Europei. I mercati dell'Estremo Oriente hanno assunto un valore crescente agli occhi delle grandi nazioni occidentali che se li disputano; ed allo stesso tempo la civilizzazione della Cina e del Giappone, le loro arti, le loro lingue, le loro religioni, divengono oggetto di studi sempre più numerosi e più approfonditi in Europa ed in America. Ma in questo contatto sempre più intimo con l'Occidente, i popoli gialli restavano pressoché passivi. Che ne sapevano, e che volevano saperne di esso, le centinaia di milioni di Cinesi, di Annamiti, di Malesi, i quali erano gli uni suoi clienti, gli altri suoi servitori o sudditi, più o meno forzati? Pressoché nulla. Non se ne preoccupavano. La loro mentalità, le loro credenze, la loro maniera di vivere differivano profondamente da quelle dei bianchi. In tutta la forza del termine l'Occidente, pur presente, rimaneva loro estraneo.

Oggi, in più di un punto quest'attitudine si modifica. All'indifferenza succede un interesse crescente. Per la prima volta l'Estremo Oriente si sente attirato verso l'Occidente, o quantomeno desideroso di non ignorarlo più. Per la prima volta una penetrazione reciproca delle due mentalità, delle due civilizzazioni, diventa possibile.

Le cause di questo movimento sono complesse e di diversa natura. Ce ne sono di materiali, che si fanno sentire da molto tempo e il cui effetto si va accumulando: per esempio la minor durata delle traversate, che equivale ad una « contrazione » delle distanze. Bastano oramai solamente nove giorni per superare il Pacifico, da Vancouver o Seattle a Yokoama. Si va senza eccessiva velocità da Nagasaki a Manila in quattro giorni, da Manila ad Hong Kong in quaranta ore. I grandi cargo-boats, che si moltiplicano, non sono molto più lenti dei piroscafi postali. Tra le due rive del Pacifico, tra le diverse regioni della costa asiatica, le relazioni commerciali sono oggi sempre più rapide, regolari ed intime. Così questo oceano immenso, che separava in un'altra epoca i paesi come una sorta di deserto liquido, serve ora a ravvicinarli. La vita delle grandi città

come Shanghai, Hong Kong, Singapore, il numero straordinario di navi che vi passano, l'importanza degli affari che vi si trattano la dicono lunga sull'interconnessione degli interessi che lì si incrociano. Mantenendo le dovute proporzioni, l'Estremo Oriente diviene un teatro di operazioni economiche comparabili al Vicino Oriente, e il Pacifico gioca il ruolo di un Mediterraneo per le masse di uomini che vivono ai suoi bordi e per coloro che le frequentano.

Bisogna tener conto, in secondo luogo, del contraccolpo della Grande Guerra. Lo scuotimento che essa ha determinato si è propagato dall'altra parte della terra al modo di una scossa sismica. I terremoti si sono succeduti, avanzando sempre più, e l'Estremo Oriente ne è stato sconvolto come il resto del pianeta. Gli spiriti si agitano e le nazioni si sentono turbate. Si tratta di fatti di ordine morale, ma essi rivestono la forma di fenomeni fisici, come se questa guerra fosse stata un'eruzione vulcanica d'una violenza inaudita, simile a quella del Krakatoa, i cui effetti sono continuati durante un lungo periodo e a migliaia di leghe di distanza.

Di fatto la guerra, nel pensiero di coloro che l'hanno concepita e che credevano di vincerla velocemente, aveva già un carattere « mondiale ». Per la Germania non si trattava soltanto di sopprimere ogni ostacolo sulla strada verso levante, fino a Bagdad e al Golfo Persico. Essa intendeva anche assicurarsi, allo stesso tempo che un grande impero coloniale in Africa, pure la mano libera sui mercati dei due emisferi e di conseguenza su quelli del Pacifico. La posta in gioco era il controllo economico del mondo intero. Dall'inizio, e sino alla fine della guerra, anche dei gialli vi si sono trovati coinvolti. Il Giappone vi ha preso la parte che si sa. La sua flotta ha montato la guardia nel Pacifico, dal quale i Tedeschi sono stati completamente espulsi. Ci sono oggi truppe lungo tutta la costa, dal Kamchatka e dalla Siberia fino all'estremità meridionale del Chan-Toung. La Cina ha lasciato reclutare presso di sé abbondante manodopera per le fabbriche di guerra francesi, ed ha finito per dichiarare anche guerra alla Germania. Un gran numero di Annamiti sono stati trasportati in Europa per lavorare o combattere a fianco dei Francesi.

In Estremo Oriente, le conseguenze materiali della guerra sono state dunque violente e prolungate. Ma cento volte più importante ne è stato l'effetto morale, vale a dire la ripercussione negli spiriti di questa lotta gigantesca e delle catastrofi inaudite che essa ha trasci-

nato con sé. Che sorpresa, che spettacolo per l'immaginazione molto impressionabile dei popoli estremo-orientali, la caduta, colpo dopo colpo, di quei Grandi Imperi che essi credevano indistruttibili! Non stiamo parlando dell'Austria-Ungheria, poco conosciuta in Estremo Oriente e che soffriva da molto tempo di una difficoltà di vivere. Ma parliamo dell'immensa Russia, questo impero che occupava tutto il nord ed una parte del centro dell'Asia e la cui ombra si proiettava, più o meno minacciosa, sulle Indie e sulla Cina — crollata tutta d'un colpo, e lo zar scomparso! Parliamo della dominazione del Califfo di Costantinopoli, che si estendeva sull'Asia anteriore, era in contatto con i musulmani dell'India e, per loro tramite, con quelli del Pacifico — abbattuta anch'essa, e distrutta!

Niente tuttavia è parso altrettanto prodigioso della caduta della Germania. Il suo prestigio eguagliava quello di Napoleone, se non gli era addirittura superiore. Napoleone doveva il proprio prestigio solo al proprio genio personale e alle vittorie sempre rinnovate su coalizioni sempre riformate. Quello della Germania, fondato anche su eclatanti trionfi militari, si era inoltre affermato e consolidato durante un lungo periodo di pace, del quale essa era beneficiaria agli occhi del mondo. Non contenta di sviluppare e perfezionare, senza fine, una macchina militare senza rivali, essa imponeva allo stesso tempo la propria egemonia tramite i progressi della produzione scientifica, della tecnica industriale e commerciale, nonché della propria organizzazione economica. Mai impero era sembrato così sicuro di vivere, così sicuro di vincere. A sua volta, eccolo per terra: il Kaiser fugge e la Germania lo abbandona! Noi, che abbiamo lottato più di quattro anni contro quel colosso e che, dopo averlo messo in scacco, abbiamo dovuto studiarne molto da vicino la forza e la debolezza, noi non possiamo rappresentarci la potenza che le immaginazioni gli attribuivano da lontano, né lo stupore che esso ha provocato nel crollare.

Quasi sempre, a seguito di queste grandi commozioni, si manifesta un sentimento generale d'instabilità. Il rispetto per l'ordine stabilito diminuisce. L'inverosimile, l'incredibile, è accaduto: molte cose, prima giudicate impossibili, possono ormai prodursi senza troppo sorprendere. L'armatura delle autorità tradizionali si allenta e su alcuni punti scricchiola. Il campo sembra aprirsi ai ricercatori di novità, a volte anche ai fautori della reazione. Questo scuotimento

sociale, troppo evidente nel vecchio mondo occidentale, si osserva anche in Estremo Oriente.

Cosa più significativa ancora, tutto questo era accompagnato da una perturbazione economica. Non è questo il luogo di insistere su quest'ordine di fatti. Sarà sufficiente ricordare l'innalzamento senza precedenti che ha subito la moneta, e le conseguenze che ciò ha avuto nei paesi che non hanno adottato il sistema basato sul tallone aureo, come la Cina e l'Indocina francese. Il *tael* cinese è arrivato a valere fino 23 franchi, la piastra indocinese è salita fino a 16 franchi e 50, laddove il corso ordinario era di due franchi e 50. Allo stesso tempo, in tutte le regioni del Nord Pacifico — in Giappone, in Cina, in Indocina francese, negli Insediamenti dello Stretto, nelle Filippine e nelle Indie olandesi — la guerra trascinava con sé, al contempo, la formazione rapida di fortune molto grandi ed un rincaro senza precedenti del costo della vita. Il riso, alimento principale pressoché esclusivo della classe povera, è diventato in qualche anno talmente caro che, per vivere, essa ha dovuto reclamare continui aumenti di salario. In molte zone ne è seguita una crisi della manodopera. Sono nate delle questioni sociali, analoghe a quelle che agitano da molto tempo le nazioni occidentali. Anche senza ammettere la teoria del materialismo storico, si deve pur riconoscere che una modificazione così brusca e così profonda delle condizioni economiche nelle quali vivevano tanti milioni di gialli affetta necessariamente l'intero sistema della loro vita morale e sociale.

In questo modo, il contraccolpo economico della guerra agisce in Estremo Oriente nello stesso senso che in Occidente. È una grande causa di ravvicinamento, tra civilizzazione di origine distinta, il fatto di trovarsi nello stesso momento dinanzi a problemi simili. Le stesse idee direttrici, o quanto meno le stesse tendenze, le stesse passioni, hanno adesso la chance di trionfare dappertutto e di dilagare con potenza accresciuta sulle regioni più lontane.

Dal punto di vista politico, l'Estremo Oriente ha visto il Giappone prender posto tra gli Alleati, mantenere l'ordine nel Pacifico, impossessarsi delle colonie tedesche ed inviare delle navi da guerra nei mari d'Occidente. L'ha visto marciare a Versailles sulla stessa linea della Francia, dell'Inghilterra, degli Stati Uniti e dell'Italia, ed esigere che le promesse che gli erano state fatte fossero mantenute.

Poco importa, dopo tutto questo, che gli sia stato rifiutato di riconoscere formalmente il principio dell'uguaglianza delle razze. Il mondo occidentale vi si è rassegnato di fatto, il giorno in cui ha ammesso il Giappone a prender parte come potenza di primo rango alle negoziazioni di pace. Gli affari di Siberia, come quelli della Cina, come tutto quel che tocca l'equilibrio del Pacifico, non si regoleranno più ormai senza il concorso del Giappone. Questa situazione ha prodotto in Estremo Oriente un'impressione profonda sugli spiriti. Il Giappone non è in genere amato dagli altri popoli gialli che hanno avuto, o ancora hanno, rapporti con lui; ma esso, per la razza gialla, non è di meno un oggetto di fierezza e motivo d'orgoglio. Le sue vittorie sulla Russia, il suo ruolo nel conflitto mondiale, lo sviluppo ininterrotto della sua forza, adulano l'amor proprio degli altri gialli. Essi gli sono grati per le qualità che loro non posseggono, almeno nello stesso grado, e forse anche per i suoi difetti, benché anch'essi possano soffrirne. Questi sentimenti non sono contraddittori che all'apparenza. La storia ci ha fatto conoscere situazioni analoghe in Europa. Non abbiamo dimenticato quelli che la Prussia ispirava al resto della Germania nel XVIII secolo e all'inizio del XIX: un mescolamento singolare di sfiducia e di avversione per la sua brutalità e per i suoi appetiti, di rispetto per la sua energia e il suo spirito di sacrificio, di fierezza infine per i suoi successi militari, il cui prestigio rifluiva sul nome tedesco. In questo senso, il Giappone è oggi la Prussia dell'Estremo Oriente.

Anche il fatto di aver domandato, senza ottenerlo, che venisse ammesso il principio dell'uguaglianza delle razze non ha nuociuto al prestigio del Giappone. Esso resta così il portabandiera e il campione di tutti i gialli, il difensore del loro diritto misconosciuto e gli è lecito, al momento opportuno, di proclamare il motto « L'Asia agli asiatici », pur perseguendo i fini particolari di una politica esclusivamente giapponese. L'insieme dei popoli gialli si trova dunque interessato alle relazioni tra il Giappone e le potenze occidentali, poiché il Giappone appare essere il rappresentante di tutta la sua razza.

Infine, l'Estremo Oriente non è più indifferente, anzi!, alle agitazioni politiche o sociali dei paesi limitrofi. Presta orecchio alle rivendicazioni appassionate dei musulmani dell'India e degli altri indù. Segue attentamente i loro tentativi, essi che non sono disposti

ad accontentarsi della semplice autonomia. Si domanda fin dove arriveranno le concessioni dell'Inghilterra, e come essa potrà soddisfare queste immense popolazioni, le quali fin qui si sono lasciate governare ma che ora non voglion più dipendere che da se stesse. Ma soprattutto, le masse gialle sono rimaste immobili ed ammirate davanti al Bolscevismo. Benché esse lo conoscano molto male, e se lo rappresentino senza dubbio diversamente da come fanno i popoli occidentali, le immaginazioni ne vengono colpite. Essi credono, e non senza ragione, di afferrarvi qualcosa che non è loro del tutto estraneo. In queste sonorità rumorose, il loro orecchio discerne timbri familiari.

Lo sviluppo del Bolscevismo è stato un grande fatto europeo-asiatico. Nato nella Russia d'Europa, si è subito propagato al di là del Caucaso, in Asia centrale russa e più di recente in Persia e in Siberia fino al Pacifico. Appartiene dunque tanto all'Asia quanto all'Europa. Moralmente, benché abbia le proprie radici dottrinali nel marxismo, esso deriva per buona parte il proprio temperamento e i propri metodi da quel che vi è di asiatico nella mentalità russa. I tedeschi non si sono sbagliati. Non appena il governo dei Soviet si fu installato, gli organi autorizzati del socialismo tedesco ne definirono le tendenze distruttrici. Per questo motivo essi hanno pronunciato contro di lui una condanna formale. I socialisti tedeschi maggioritari, ha dichiarato il *Vorwärts*, non hanno niente in comune con questo *socialismus asiaticus*. Gli indipendenti, è vero, sono stati di altro avviso. Forse i maggioritari concorderanno con loro su questo punto, se il Bolscevismo evolverà adattandosi alle condizioni necessarie della produzione. Ma la loro formula era significativa. Essa non esprimeva soltanto il disprezzo, oramai accertato, che molti tedeschi professano per i russi. Andava più lontano. Metteva il dito sugli elementi che, nella teoria e soprattutto nella pratica del bolscevismo, sono estranei alla mentalità europea.

In Estremo Oriente la diffusione delle idee bolsceviche non incontra ostacoli insormontabili, ed alcuni sintomi sono già stati segnalati. Il Giappone ha timore dei disordini operai. È senza dubbio una delle ragioni dell'appoggio che esso ha prestato a quei tristi avversari dei Bolscevichi che furono i luogotenenti dei successori di Kolčak, come Rossanoff e Semenoff. In Cina, la vecchia struttura sociale è solida e niente indica che sia incapace a resistere

ad una spinta bolscevica. Nondimeno essa si può produrre, e propagarsi col favore della condizione politica del paese. Essa può anche estendersi e raggiungere l'Indocina e le Indie olandesi. Se questa grande corrente di idee, di sentimenti e di passioni collettive va formandosi a questo modo, e si gonfia ed ingrossa avanzando, è che dappertutto, come abbiamo visto poco fa, in seguito alla guerra, le assise dell'ordine stabilito vacillano.

Ancora poco tempo fa, in Estremo Oriente il lavoratore indiano, il *coolie*, era rispettoso, obbediente, sottomesso e, se non sempre contento della maniera con la quale veniva trattato, quantomeno preoccupato di sembrarlo. Dissimulava, al bisogno, il proprio risentimento o la collera. Cosciente dell'ineguaglianza delle razze, accettava senza mormorare e forse senza riflessione la superiorità del bianco e la necessità di servirlo. Il bianco possiede la ricchezza e la forza, dunque è il maestro. Era come una legge di natura, i cui effetti non sono sempre piacevoli, ma dei quali nessuno si meraviglia e che nessuno pensa di mettere in questione. Oggi i sentimenti del *coolie* si sono modificati, e di conseguenza la sua attitudine è cambiata. Lavora il meno possibile, obbedisce sovente suo malgrado e, quando può farlo senza rischi, manca di rispetto all'Europeo. È sempre pronto a reclamare aspramente ciò che ritiene essergli dovuto, raramente è soddisfatto di quel che riceve, e sopporta con pena tutto ciò che implica la superiorità del bianco. « Non riconosco più l'indigeno — diceva recentemente un grande proprietario di piantagioni a Java, residente da molto tempo nel paese —, in un'altra epoca c'era sottomissione. Oggi, se in una piantagione di caucciù il caposquadra rimprovera un indigeno perché, "facendo sanguinare" un *hévéa* (l'albero della colla) lo ha ferito, il malese lascia con freddezza i propri attrezzi per terra e se ne va ». Il proprietario di piantagioni si lascia andare ai pronostici più foschi sull'avvenire dei coloni europei. Stesse lamentazioni, non meno vive, in molte aree dell'Indocina francese. L'indigeno esige un salario sempre più alto per un lavoro sempre meno produttivo. È pressoché sempre scontento, spesso è brusco, cavalca i propri diritti. Se il bianco, esasperato,

rato, alza la mano su di lui, l'Annamita andrà subito a denunciarlo per aver ricevuto colpi e ferite.

Anche se bisogna distinguere la quota di naturale esagerazione da parte di persone che assistono ad un cambiamento fastidioso per le proprie abitudini e nocivo ai propri interessi, non di meno queste osservazioni hanno un fondo di verità. Le si sente formulare sia nei grandi porti, sia lontano dalle città. Pressoché dappertutto il rincaro della vita, immediato ed eccessivo, obbligando gli indigeni a sostenute recriminazioni, ha fornito loro il gusto di lamentarsi ed anche l'audacia di esigere. Allo stesso tempo ha insegnato ai bianchi, stupefatti ed indignati, la necessità di piegarsi. Succede anche che essi debbano compiacere quanti avevano l'abitudine di trattare come semplici subordinati, a volte ritenendoli appena degli esseri umani.

Java ci fornisce l'esempio forse più lampante di questa imprevista evoluzione. Si sa a quale grado di estrema docilità i metodi olandesi di colonizzazione avevano ridotto gli indigeni, e i segni straordinari di rispetto ai quali essi erano stati educati. I tempi sono molto cambiati. Nelle piantagioni di canna da zucchero gli indigeni non ignorano i benefici incredibili che i proprietari e i direttori degli zuccherifici hanno realizzato in questi ultimi anni, ed essi trovano ingiusto non riceverne una buona parte. Nelle grandi città i sindacati professionali sono diventati numerosi e potenti. Degli agitatori, olandesi o malesi, convocano gli indigeni per dei meeting, ai quali si presentano in molti. Essi comprendono più o meno bene i principi sui quali si fondano le rivendicazioni ma esse gli piacciono, e di conseguenza sono pronti a sostenerle. Più di una volta gli autisti di automobile, per esempio, hanno imposto le proprie esigenze ai loro padroni. La manodopera indigena, in generale, si rende conto che non si può fare a meno di lei: prende sempre più coscienza del proprio potere ed innalza le proprie pretese di conseguenza. Le pretese degli indigeni! Parola inaudita, inconcepibile, inimmaginabile per gli antichi coloni. Nondimeno, oggi bisogna inghiottire questa pillola amara.

L'amministrazione si fa compiacente ed attenta riguardo agli indigeni. Questi sono in numero da 35 a 40 milioni, contro più o meno 100.000 bianchi, molti dei quali vivono isolati all'interno delle terre. Essi fanno inoltre che i Giapponesi, già assai numerosi a Java e con sangue malese nelle vene, si ritengono volentieri i loro

protettori naturali. Anche gli Olandesi lo sanno: all'occasione essi sono molto amabili con i Giapponesi. Non lo sono meno verso gli indigeni, ai quali recentemente hanno dovuto riconoscere degli importanti diritti politici. Ecco alcuni piccoli fatti che la dicono lunga: il governatore delle Indie olandesi, conte van Linburg-Stirum ha il godimento, nell'ammirevole giardino botanico di Buitenzorg, di un castello i cui dintorni sono interdetti al pubblico anche quando lui non vi risiede. Da qualche tempo il campo da tennis del castello viene posto, due volte alla settimana, a disposizione degli indigeni. In un'altra epoca essi sarebbero stati ammessi tutt'al più all'onore di raccogliere le palle. Ma ecco ancora un altro fatto, migliore ancora. Qualche mese fa, un malese si è ferito lavorando nel giardino del governatore a Batavia e fu trasportato all'ospedale per esservi curato. La contessa van Limburg-Stirum pensò bene di andare a trovarlo, accompagnata dalle sue dame d'onore. Portò con sé un bouquet di orchidee. Arrivata vicino al letto, ella gli offrì i fiori e gli disse in malese: « Per aiutarti a guarire più velocemente ». Il pover'uomo, stordito da questa visita straordinaria e non comprendendo nulla del gesto grazioso della contessa, credette che essa gli stesse portando un rimedio magico che gli avrebbe restituito tutto d'un colpo la salute. Afferrò le orchidee... e le ingoiò.

Forse, per soddisfare gli indigeni presto ci sarà bisogno, a Java e nelle altre colonie o protettorati dell'Estremo Oriente, di ben altro che di attenzioni delicate, delle quali essi senza dubbio non apprezzano il sapore quanto i bianchi che ne sono testimoni. Non è invano che tante migliaia di asiatici sono venuti in Europa, soprattutto in Francia, durante la guerra, e si sono trovati in contatto nelle fabbriche con i nostri lavoratori, dove hanno ascoltato formulare le lamentazioni e le rivendicazioni della classe operaia e dove sono stati messi al corrente dei suoi sforzi, dei suoi successi e delle sue sconfitte, nonché delle sue speranze invincibili. Cosa c'è da meravigliarsi se reclamano a loro volta dei salari più elevati e migliori condizioni di lavoro? Bisogna anche attendersi, in un avvenire prossimo, crescenti esigenze di ordine politico. Come nelle Filippine, come nelle Indie ed in Egitto, gli indigeni presto o tardi vorranno dappertutto governarsi da soli. L'autonomia non sembra loro più sufficiente. Si accontenteranno solamente di una completa indipendenza. Ciò che oggi, in Indocina per esempio, non è che una

protesta trascurabile di un piccolo gruppo di estremisti, può diventare domani l'esigenza di masse popolari raggiunte dal contagio delle nazioni vicine e stanche di obbedire a dei capi stranieri, per quanto dolci, saggi e disinteressati.

Tuttavia, i più impazienti fra quanti possono definirsi nazionalisti in Estremo Oriente sentono, pressoché tutti, che non sarebbe possibile passare di colpo dal regime attuale a quello da loro richiesto. Fin da ora ritengono che gli impieghi subalterni dovrebbero esser riservati agli indigeni. Ma le funzioni superiori, soprattutto nei servizi tecnici come i Lavori Pubblici, suppongono un sapere che gli Europei sono ancora i soli a possedere. Un periodo di transizione è dunque necessario, e ci si rassegna ad esso a condizione che questa transizione sia rapida ed effettiva, vale a dire che la parte fatta agli indigeni nell'amministrazione divenga sempre più grande nel corso di questo stesso periodo, mentre essi si preparano ad occuparla per intero. Solamente un'istruzione solida e comparabile a quella degli Europei li renderà capaci di ciò. La cultura scientifica appare loro, in tal modo, come lo strumento indispensabile e sufficiente per la loro liberazione. Essa sola permetterà loro di considerarsi definitivamente maggiorenni e di rigettare senza danno la tutela importuna dei bianchi. È dunque l'istruzione — insegnamento primario per la massa, secondario superiore per l'élite — ad essere una delle prime e più pressanti fra le loro rivendicazioni.

Per loro si tratta, beninteso, solo dell'istruzione nel senso stretto della parola, e non dei principi generali della vita morale, sociale e religiosa. Niente fa pensare che i galli siano meno attaccati oggi che in passato alle credenze fondamentali con le quali vivono da lunghi secoli. Al contrario, lo spettacolo che l'Occidente offre loro non ispira alcun desiderio di adottare né le sue religioni né la sua morale né la sua concezione generale del mondo. Su questo punto capitale la loro antica civilizzazione sembra loro almeno uguale alla nostra, che giudicano dai suoi frutti, vale a dire dal modo di agire pubblico e privato degli Occidentali. E c'è poca apparenza che possano cambiare di sentimento. Le loro convinzioni essenziali sono almeno altrettanto fermamente stabili che le nostre. Se la cortesia e la

prudenza orientale permettessero loro di esprimere crudamente quel che pensano, il nostro amor proprio ne patirebbe una prova molto spiacevole.

La superiorità che essi riconoscono alla nostra civilizzazione è dunque semplicemente quella che proviene dal sapere scientifico e dalle applicazioni che ne derivano, vale a dire dalle tecniche di ogni sorta, in particolare dal macchinismo e dall'organizzazione industriale. Essa non dà necessariamente a quanti la posseggono un valore umano più alto. Ma essa procura loro la forza materiale, la ricchezza, la potenza, e di conseguenza il mezzo per imporre la propria dominazione su popoli meno istruiti, sfruttandoli più o meno crudelmente. È ben possibile assimilare questa cultura intellettuale, queste scienze e le loro applicazioni, senza nulla abbandonare di quel che si ritiene esser sacro, come prova l'esempio del Giappone. Che le popolazioni gialle la acquisiscano, dunque! Esse saranno allora in condizione di amministrarsi da sole e di metter in valore, a proprio profitto, le loro ricchezze naturali nonché, se necessario, di conquistare e di proteggere la propria indipendenza.

Questa fiducia senza riserve nel potere dell'istruzione si spiega facilmente con lo spettacolo della trasformazione recente del Giappone e dei vantaggi straordinari che esso ne ha tratto. Il suo caso è pertanto molto particolare. Il popolo giapponese è animato da un patriottismo ardente; è diretto da un'aristocrazia imbevuta di tradizioni militari, che all'occasione è anche conquistatrice. Forzata ad entrare in relazione con le nazioni occidentali, essa ha voluto esser sicura di resistere vittoriosamente ad ogni aggressione da parte loro e di potersi ingrandire quando ne avrebbe trovato il momento favorevole: per questo diventava necessario raggiungere lo stesso grado di cultura scientifica di coloro ai quali pretendeva di esser uguale. A forza di applicazione paziente e di energia il Giappone vi è pervenuto, quanto meno in ciò che concerne le scienze che giudica necessarie. Ma esso non perde di vista il fine preciso a cui tende. La scienza viene desiderata e ricercata per la forza che solo essa conferisce, non per il suo valor proprio. Non si riconosce ad essa di avere in sé stessa una ragion d'essere indipendente. Forse il governo non ne autorizzerebbe le ricerche se ciò non fosse indispensabile alle tecniche, senza le quali non si potrebbe tener testa agli Occidentali. L'articolo primo dell'ordinanza imperiale del 5 dicembre 1918 che

regge le Università si esprime in questi termini: «Le Università devono avere per oggetto l'insegnamento delle scienze, teoriche e pratiche, necessarie ai fini che lo Stato persegue, e le ricerche originali nelle dette scienze». La scienza così concepita diviene la serva non della teologia, come nell'Europa medievale, ma degli interessi dello Stato.

Il Giappone ha preso dall'Occidente, dunque, solo le sue conquiste e i metodi scientifici, ma non lo spirito stesso della sua scienza, ciò che ne è l'anima, ciò che ne ha fatto la grandezza e la fecondità: il perseguimento disinteressato del vero per la pura soddisfazione dell'intelligenza. Il Giappone non ha giudicato necessario arrivare fino a quel punto. Gli ripugnerebbe forse, com'è il caso per tutto ciò che tende a superare il circolo dell'orizzonte nazionale. Esso ha semplicemente voluto rendersi capace, restando completamente se stesso, di controbattere le artiglierie bianche su tutti i terreni, e a mantenere il proprio rango nella lotta economica. Niente di meno, ma niente di più. Herbert Spencer avrebbe detto che il carattere militare di questa nazione la rende energicamente conservatrice. Pronta ad assimilarsi, anche al prezzo di rudi sforzi, ciò che crede utile allo sviluppo della propria potenza, essa è gelosamente attenta ad ogni intrusione di uno spirito nuovo.

Le altre parti del mondo giallo restano attaccate, anch'esse, alle loro idee e alle loro credenze fondamentali. Ma questo spirito conservatore non è contrassegnato allo stesso grado dalla sfiducia mostrata dal Giappone. Esso si mostra sovente più accessibile alla filosofia sociale dell'Occidente. Vengono invocati, al bisogno, i principi proclamati soprattutto dai pensatori del XVIII secolo: il rispetto dovuto alla persona umana ed a quelle persone morali che sono le nazioni, grandi e piccole. La Corea, per esempio, quando fa sentire le proprie proteste, si richiama al diritto per i popoli di disporre di se stessi. Nelle Filippine gli indigeni, nella lotta contro la dominazione spagnola, si sono ispirati a questi principi. Ancor oggi è in loro nome che essi reclamano la completa indipendenza, malgrado i vantaggi e benefici che traggono dall'amministrazione americana, e benché i più intelligenti dei loro uomini politici si rendano conto del grave pericolo esterno al quale questa indipendenza li esporrebbe.

In Indocina francese, anche un partito che si ritiene come il vero rappresentante degli indigeni si fonda su questi principi, quando domanda per loro una larga istruzione pubblica in tutti i gradi di insegnamento. La questione, negli ambienti francesi, è oggetto di discussioni appassionate. Coloro che sono dell'avviso di rifiutarla si lasciano andare a predizioni sinistre per l'avvenire della colonia, nel caso in cui si andasse aldilà dei loro avvertimenti. « Dare l'istruzione primaria al *nha-quê* ! (contadino annamita): è una follia. Ne farete una moltitudine di declassati e di sradicati, modello per gli scontenti e per gli insorti. Nel momento in cui un indigeno sa dire "Buongiorno, Signore!", egli crede di saper parlare il francese. Conclude subito che per lui è una diminuzione andare a piedi nudi e lavorare nella risaia. Si vede già funzionario e pretende di portare delle scarpe. È un uomo perduto per il lavoro utile, è uno strumento pronto a finire nelle mani dei peggiori agitatori. Costoro peraltro non sono lontani. Voi li formate da voi stessi a piacere nelle vostre università, nelle vostre scuole superiori o inviandoli a fare gli studi in Francia. La cultura occidentale, inassimilabile per degli spiriti vecchioti e puerili come sono gli annamiti, inculca loro delle ambizioni al contempo incompatibili sia con la loro capacità naturale, sia con la presenza dei Francesi nel paese. Voi coltivate, anzi moltiplicate, i vivai di nazionalisti irrimediabili. Non tarderete a raccogliere quel che avete seminato. Nell'interesse dei coloni, nell'interesse della metropoli, nell'interesse degli indigeni stessi, non date ai cervelli annamiti un alimento che si trasformerà in veleno. Noi siamo giudici migliori circa quel che conviene loro ».

I partigiani dell'altra politica rispondono così: « Quest'attitudine puramente negativa non è né giusta né abile. Quando l'élite degli indigeni reclama per sé medesima l'istruzione in tutti i gradi, è forse degno della Francia chiuder l'orecchio ad una domanda in sé così legittima? La sua "missione civilizzatrice" non diventerà un'ipocrisia ed una menzogna? Gli indigeni non sarebbero motivati nel dire che li si vuol mantenere nell'ignoranza per sfruttarli più facilmente? Quanto poi a credere che un'istruzione più diffusa sostenga ed aggravi una spinta nazionalista, la paura è qui poco chiaroveggente ed al tempo stesso cattiva consigliera. Se voi rifiutate agli indigeni l'insegnamento che essi si credono in diritto di ricevere, le loro rivendicazioni politiche saranno più aspre e violente. Se voi

glike accordate con saggezza, farete in modo da conciliarvi, almeno per un certo tempo, i più illuminati e i più avanzati fra di loro. Forse una parte di loro avrà per voi un sincero riconoscimento. Basta che il governo faccia loro uno spazio sempre più ampio nelle funzioni pubbliche, nella misura in cui essi saranno adatti ad esercitarle, e la colonia potrà, un po' come i *Dominions* britannici, tendere all'autonomia senza smettere di rimanere legata alla Francia, che resterà davvero la sua madrepatria spirituale. Una politica liberale e generosa, senza esser certa di un tale avvenire, può quantomeno promettersele ragionevolmente; ma non sentite invece dove vi condurrebbe un rifiuto ostinato? La "maniera forte" non è più adatta. Come immaginare che tra le Indie insorte contro la dominazione inglese, le Filippine autonome e forse presto indipendenti, la Cina così avida di spirito moderno e il Giappone grande potenza gialla, si possa conservare come in un vaso chiuso un'Indocina sul tipo delle antiche colonie di sfruttamento? Siate giusti ed umani, come conviene a dei Francesi. Siate degli educatori per questo popolo che vi domanda di essere istruito. Cercate di farvi amare: è la miglior politica e la più sicura ».

È precisamente questa la politica che Sarraut ha seguito, e con pieno successo, in un periodo delicato; e anche quella che il nuovo governatore generale, Maurice Long, si propone di continuare. A vero dire, i due sistemi hanno i loro pericoli. Non possiamo esaminarli qui. Ma, in grosso, la sicurezza che promette la « maniera forte » è ingannevole e i pericoli che essa genera sono i più probabili e più gravi di tutti. L'altra politica sembra avere più chances di riuscire, a condizione che sia praticata con tatto, con spirito di continuità e con una conoscenza approfondita del temperamento e della mentalità indigena. Deve procedere con prudenza, calmare le impazienze e organizzare le transizioni, evitare di generare dei « falliti » inutilizzabili ed incattiviti, fermento temibile in mezzo a masse popolari ancora ignoranti. Solo poco alla volta il pensiero e i metodi scientifici europei potranno essere digeriti da questi spiriti nutriti da tanti secoli di cultura del tutto differente.

Malgrado la sua impotenza politica attuale, che la espone ai

colpi ed agli assalti dall'estero, malgrado la rottura tra il Nord e il Sud, la Cina resta il centro di gravità principale del mondo giallo. Dal punto di vista economico, innanzitutto, questa massa di non meno di 400 milioni di anime, notevolmente omogenea, costituisce un mercato senza uguali, oggetto di ardente bramosia, e le grandi potenze se lo disputano. Le sue ricchezze naturali cominciano appena adesso ad essere sfruttate o, per meglio dire, ad essere conosciute poiché, malgrado il suo carbone e le miniere, l'unica grande industria della Cina fino ad oggi è stata solo l'agricoltura. Essa potrà guadagnare molto, per quanto grandi siano le qualità proverbiali del contadino cinese, nell'adottare i metodi moderni. Le risorse di questo immenso paese sono praticamente illimitate: non manca altro che siano messe in valore. Un ingegnere competente diceva recentemente che fra un secolo Pechino diventerà il centro ferroviario più importante del mondo.

D'altra parte, la Cina non ha perduto la propria forza espansiva. Non è più conquistatrice come in un'altra epoca, quando con una spinta più o meno lenta ma irresistibile i suoi soldati e i suoi coloni si rendevano poco a poco maestri dell'Indocina, del Tibet, della Mongolia, di Formosa e di altre isole del Pacifico. Oggi i commercianti hanno preso il loro posto. Alle Hawaii come alle Filippine, in Indocina come a Singapore come nelle Indie olandesi, dappertutto il negoziante cinese finisce per vincere sui propri concorrenti, bianchi o gialli. È intelligente, lavoratore, economo, preveggen- te, ha lo spirito di associazione e il genio della speculazione. Quante volte si è visto un cinese, arrivato senza un soldo in una città, possedervi in qualche anno il magazzino e la casa! Là dove si sono stabiliti, il piccolo commercio in generale è a poco a poco entrato esclusivamente nelle loro mani. I grandi affari gli riescono altrettanto bene. Con poche eccezioni, i re del riso in Cocincina e i re dello zucchero a Java sono dei cinesi. Questo successo costante prova almeno la permanenza di certe qualità fondamentali, che hanno contribuito un tempo alla grandezza della Cina. Ma saranno sufficienti, da sole, a rendergli il rango che essa deve occupare tra le nazioni? Non ha bisogno di un grande sforzo per riprendersi?

È precisamente la « restaurazione » del proprio paese che si propone, in questo momento, una gioventù studiosa ed appassionata, fremente di speranza e di entusiasmo, sotto la guida di alcuni

capi in cui ha fiducia. Il suo fine è quello di tirar fuori la Cina dalla decadenza materiale ed intellettuale in cui è affondata da secoli. Si tratta di risvegliare la sua energia e di rendergli la coscienza di se stessa. Questo tentativo non ha precedenti in Cina. Certamente, più di un riformatore è comparso; ma nessuno fino ad oggi aveva concepito l'idea di allontanarsi dall'ideale tradizionale formulato dalla saggezza degli antenati. Questa saggezza bastava a se stessa, e poteva non preoccuparsi di quel che poteva essere stato pensato o scoperto altrove. Gli studenti cinesi di oggi hanno rinunciato a questa fede esclusiva. Senza esser ingiusti verso il proprio passato, verso la filosofia, l'arte, l'insieme della loro civilizzazione, essi sentono vivamente ciò che a loro manca e si voltano verso occidente. Non soltanto, come ha fatto il Giappone, al fine di utilizzare le scienze e le tecniche europee rimanendo chiusi all'influenza straniera, ma da discepoli veri, anche desiderosi di penetrare lo spirito della nostra società e di assimilare il nostro sapere.

Ecco la loro originalità. Questo è il grande evento storico che il tumulto attuale dell'Europa non ci dovrebbe impedire di percepire e di comprendere. Per la prima volta l'élite intellettuale di una parte importante dell'umanità, che fino ad oggi aveva scelto di restare isolata, domanda di iniziarsi al pensiero del nostro Occidente, di istruirsi e, senza abbandonare i principi della propria vita spirituale, di abbeverarsi anche alle fonti della nostra. Al suo seguito essa conduce un'enorme massa umana che non è in media inferiore a quella dell'Occidente. Come inventori, artisti, poeti e coloni i Cinesi, si sa, non sono secondi a nessun popolo. Non crediamo che di questo passato rimanga loro solo un vano prestigio e un ricordo senza virtù. Le qualità della loro intelligenza sono intatte. Coloro che li conoscono bene, per aver vissuto a lungo con loro, sono unanimi nel render questa testimonianza. Ma alla stessa scuola degli Europei e degli Americani, formati agli stessi metodi, muniti di una scrittura semplificata e comoda, i Cinesi non si lasceranno facilmente superare. Faranno onore ai loro maestri. E siccome la loro autorità morale e la loro influenza sono rimaste, anche oggi, considerevoli in Estremo Oriente, sarà loro facile diventare a propria volta le guide spirituali e gli educatori del resto del mondo giallo, così come lo sono stati già in passato, anche in Giappone.

Per raggiungere il fine che cercano, i riformatori cinesi hanno fatto ricorso ai mezzi che dovevano naturalmente presentarsi al loro spirito. Essi inviano in Europa e in America il più gran numero possibile di giovani, destinati a diventare al loro ritorno in Cina maestri ed istruttori, sia nell'insegnamento sia nell'industria. Parecchie migliaia di studenti sono già partiti, gli uni per lavorare nelle università occidentali, gli altri per formarsi in speciali scuole professionali. Molti sono stati assunti nelle fabbriche. Allo stesso tempo si domandano dei maestri all'Occidente. Così uno dei più eminenti professori dell'università Columbia a New York, John Dewey, celebre per i suoi lavori di filosofia e di pedagogia, va ad insegnare per un anno all'Università di Pechino e vi continuerà quelle lezioni che hanno avuto vivo successo.

Ma è soprattutto alla Francia che si indirizzano, in questo momento, i giovani studiosi cinesi e quanti dirigono quella nazione. Malgrado i vantaggi che procura l'inglese, lingua « intercoloniale » di tutto l'Estremo Oriente, è il francese che prima di tutto essi si sforzano di imparare. È in Francia che gli studenti cinesi di ogni ordine vogliono andare a formarsi. Se tutti coloro che ne hanno l'ambizione trovassero le risorse necessarie per fare il viaggio e vivere in Francia, li si conterebbe a migliaia. Un'università franco-cinese è in via di allestimento a Lione: parecchie centinaia di studenti sono già arrivati dalla Cina. Un gran numero di altri studenti, per mettersi in condizione di seguire con profitto i corsi delle Facoltà, hanno preso posto nelle classi superiori di qualche liceo e di qualche collegio di provincia. Quest'anno è stato fondato alla Sorbona un istituto di studi franco-cinese. Uno degli oratori che hanno preso la parola alla sua inaugurazione, Painlevé, già Presidente del consiglio, è partito poco tempo dopo per la Cina incaricato di una missione ufficiale. A Pechino, gli ex-allievi dell'École libre de Sciences Politiques si sono raggruppati in un club nel quale s'intrattengono nel ricordo dei loro maestri parigini. Di passaggio per Pechino la scorsa primavera, Levy-Bruhl, professore in quella scuola e alla Sorbona, ha fatto una lezione all'università della città e gli studenti sono venuti ad ascoltarlo numerosissimi.

Questa preferenza marcata dell'élite intellettuale cinese per i maestri francesi si spiega con ragioni che riguardano in parte le circostanze presenti, mentre altre sono più profonde. Tra le prime,

bisogna citare per prima cosa il prestigio della vittoria che, nel trionfo comune degli Alleati, ha aureolato la Francia di una gloria particolare. Checché ne abbia potuto dire certa stampa che non ci voleva molto bene, poco preoccupata di metter in luce quel che ci è favorevole, ben poche persone in Estremo Oriente ignorano che l'onore di aver vinto la guerra sul campo di battaglia spetta soprattutto alla Francia. Chi glielo ha dato a credere? Si tratta del rimbombo dell'epopea della Marna e di Verdun? È stata la tenacia e la resistenza del soldato francese durante tutto il corso di questa guerra così lunga? È stato il fatto che la vittoria decisiva è venuta allorché un generalissimo francese comandava tutti gli eserciti dell'Intesa? Non saprei; ma questa convinzione è unanime, e la Francia ne ha il beneficio. La sua industria e il suo commercio ne dovrebbero approfittare: i prodotti francesi sono ben accolti, e vengono ricercati — troppo spesso senza che sia possibile procurarseli. In breve, fra le nazioni occidentali è la Francia che ha in questo momento l'influsso maggiore e più intenso in Estremo Oriente.

Allo stesso tempo, i Cinesi sanno di non dover temere che la Francia abusi della propria forza a loro spese, come ha invece fatto la Germania quando ha costretto la Cina a cederli Kiao-Ciao e alcuni diritti sulla provincia cinese del Chan-Toung, che dopo sono passati in mani ancora più temibili. Certamente, il prestigio della forza militare non è il più prezioso agli occhi dei Cinesi. Nel corso della loro storia millenaria essi hanno conosciuto potenti vincitori e formidabili conquistatori, che però hanno disprezzato come quei barbari che in effetti erano, anche quando hanno dovuto subirli per un certo tempo. È in quanto patria comune degli spiriti liberi, in quanto madre delle dottrine di emancipazione politica e sociale, che la Francia attira la gioventù cinese avida di libertà e giustizia. Ciò che essi amano soprattutto della Francia è il paese dei « filosofi », di Montesquieu, di Voltaire, Rousseau, Comte, il paese degli storici come Michelet e dei poeti come Hugo, dei tribuni come Jaurès, i quali nella loro magnifica lingua hanno espresso al contempo il genio proprio della Francia e l'ideale comune dell'umanità.

Infine, come si è detto, è possibile discernere alcune tendenze analoghe presso i filosofi dei due popoli. Certo, ce ne corre da Confucio e Mencio a Descartes e Kant. Tuttavia, l'attrazione esercitata da alcuni dei nostri pensatori sullo spirito cinese non si può

negare. Forse proviene dal fatto che, da una parte e dall'altra, il pensiero filosofico si è sforzato di essere puramente razionale. Liberato in Francia, dopo Descartes, dalla Scolastica, le cui sopravvivenze si sono mantenute a lungo nelle altre nazioni europee, esso è anche, in Confucio, esclusivamente laico. Questo gusto per la sovranità della ragione, che distingue i due paesi, si rivela in certe espressioni della loro arte. Per non citare che un esempio, la nobile disposizione del Tempio del Cielo a Pechino, l'armonia dei suoi palazzi così meravigliosamente composta in rapporto alla maestà serena del paesaggio, evocano l'idea della bellezza così come la comprenderebbe e la sentirebbe un contemporaneo di Poussin e di Le Nôtre. L'ambiente e le civiltà differiscono, i geni sono parenti fra di loro.

Se le cose stanno così, se una sorta di istinto chiaroveggente e di affinità elettiva spinge la gioventù cinese a volgersi verso l'« intelligenza » francese ed a cercar in essa la propria guida naturale, quale errore sarebbe restar indifferenti al suo richiamo! Nel momento stesso in cui le masse umane dell'Estremo Oriente tendono ad uscire dal loro isolamento immemorabile sotto l'azione di quelle cause che abbiamo visto più in alto, la Cina — un mondo a sé nel mondo giallo — si rivolge verso i maestri francesi e dice loro: « Prendete il fiore della mia giovinezza: iniziatela alle vostre scienze e ai vostri metodi, al vostro diritto, alla vostra filosofia. Noi vogliamo istruirci per liberarci. Rendeteci capaci di entrare nella società delle nazioni libere, non come uno straniero al quale, per cortesia, si offre un posto a sedere in un salone nel quale lui non capisce nessuno, ma come un popolo di alta cultura intellettuale, che lavorerà con voi alla pace del genere umano ». C'è un compito più bello di questo? Senz'alcun dubbio non sarà facile. Richiederà molto spirito di continuità e di perseveranza. Si scontrerà con le sfiducie, le rivalità, le malevolenze, forse con i malintesi. Ma se nei due paesi si è fermamente convinti della sua importanza, arriverà tuttavia a buon fine.

La Francia, in ogni caso, avrà gran torto a non intraprendere e fare tutto ciò che dipende da lei per compierlo. Non parlo neppure dei vantaggi che gliene deriverebbero, indirettamente. Seppur non ne dovesse trarre alcuno, quest'opera dovrebbe tentarla ancor più di ogni altra. Ma le nazioni, come gli individui, mancano a volte, al

momento decisivo, dell'immaginazione necessaria per distinguere il proprio vero interesse. Schiavi di massime politiche tradizionali che non hanno più un'utile applicazione, si consumano nel perseverare in direzioni che non conducono a nulla e, senza vederli, passano accanto ai nuovi scopi verso i quali pur dovrebbero tendere.

Nello stato attuale del mondo, il dominio politico di un popolo su un altro, anche di cultura meno avanzata, non ha più che un carattere precario. Nessuna popolazione sopporta più di esser « protetta ». Per poco che un popolo abbia coscienza di sé, oggi, esso vuole appartenere a se stesso. Nulla può riconciliare una nazionalità, che si creda oppressa, con un governo straniero. I vantaggi materiali di cui essa gode non le impediscono di sentirsi sfruttata; essi non compensano mai, ai suoi occhi, la violenza che subisce. Da qui le rivendicazioni incessanti, che diventano sempre più aspre e si esasperano; di qui i conflitti senza uscita. Al contrario, un'influenza del tutto intellettuale e morale, liberamente accettata ed anche sollecitata, come quella che la Cina si attende dalla Francia, non può che stabilire tra i due popoli un affetto durevole. Queste conquiste non costano né sangue né lacrime. Esse eccitano molte meno gelosie delle altre: nel campo delle idee la concorrenza è sempre libera. Solo esse sono degne, nel XX secolo, di una Francia fedele, nella vittoria, al proprio genio essenzialmente umano.

L'IDEALE REPUBBLICANO

L'idéal républicain

testo edito in
La Revue de Paris
15.2.1924

traduzione inedita

La Repubblica è il regime della Francia da più di mezzo secolo. Checché ne dicano i suoi avversari — in ben piccolo numero, oggi —, la Repubblica fa qui le sue prove. Anche quanti si danno l'aria di volerla soppiantare sanno che essa è praticamente inestirpabile. Essa è uscita a proprio onore dalla spaventosa crisi che minacciava l'esistenza del paese. Coloro che si sono battuti per essa, e che l'hanno salvata, i giovani dell'attivo e della riserva ⁽¹⁾, gli uomini maturi della territoriale ⁽²⁾, erano stati pressoché tutti formati dai suoi maestri e penetrati dal suo spirito. E la Francia repubblicana ha tenuto, ed infine ha vinto. Quale contrasto con la catastrofe in cui sono caduti l'Antico regime, il Primo e il Secondo Impero! E se si comparano quei regimi tra di loro, pur prescindendo da come sono finiti, la Terza repubblica può affrontare la prova senza timore. Nessun altro regime, dopo lunghi secoli, ha dato alla Francia un tale periodo di continua libertà, di pace e di prosperità.

Ciò vuol dire che questo regime non ha, come gli altri, le proprie miserie e le proprie tare? Di certo non ne è esente. Glielo si rimprovera spesso, anche senza malevolenza, ed accade a volte che esse vengano esagerate, dato che di esse se ne soffre. I vizi dell'antica monarchia, o le vergogne del regime imperiale, noi li conosciamo solo tramite i libri. Le debolezze e le macchie del regime attuale noi invece le vediamo, le sentiamo. Esse ci bucano gli occhi, pesano con tutto il loro peso sulle nostre spalle. Un male presente sembra sempre più insopportabile di un male più grande, del quale però non si deve patire l'esperienza. Da qui provengono i giudizi severi che alle volte i buoni repubblicani stessi portano sulle nostre istituzioni attuali. La storia imparziale metterà le cose a posto.

Ciò detto, confessiamo che il nostro regime resta ancora ben

⁽¹⁾ Forze di prima linea e di complemento nell'esercito [NdT].

⁽²⁾ Si tratta del Régiment d'infanterie territoriale, formazione militare francese composta da uomini fra i 34 e i 49 anni, ritenuti non più adatti ad integrare un reggimento di prima linea attivo o di riserva [NdT].

lontano dall'ideale della Repubblica. Troppo spesso l'ipocrisia politica vi serve da maschera per l'iniquità sociale. Troppo sovente il bel nome di istituzioni repubblicane copre semplicemente i mezzi per soddisfare gli appetiti di godimento e d'ignobili egoismi. Ma l'ideale repubblicano si trova forse toccato, diminuito, sporcato da tutto questo? Non ne è indebolito o compromesso più dell'ideale religioso del cristiano a causa dell'indegnità di tale o talaltro servitore che lo sfrutta a proprio profitto. Certamente l'Ideale può apparire per un istante oscurato dall'errore di quanti, pur invocandolo, lo misconoscono o lo soffocano. Ma esso non perde per questo né la propria luce, né il proprio calore. Uscendo dalle basse nubi, s'innalza sempre molto più splendente. La sua forza d'attrazione rimane intatta. Se bisognasse esprimere con una sola parola l'essenza di questo ideale dal punto di vista politico e sociale, diremmo, insieme ai grandi repubblicani della Rivoluzione francese, con quelli del 1848, con quelli del 1870, con Jean Jaurès: « La Repubblica è la giustizia! ». Che il nostro regime realizzi tutto quel che esigerebbe la giustizia, nessuno potrebbe sostenerlo. Ma almeno la Repubblica tende verso questa giustizia, ne proclama il principio, lo iscrive nella propria bandiera, si sforza di penetrarne le proprie istituzioni. Ne fa la sua ragion d'essere. Dirsi repubblicano e allo stesso tempo opporsi, apertamente o di soppiatto, alle riforme richieste dalla giustizia sociale, è una contraddizione flagrante o una menzogna.

Ugualmente, l'ideale repubblicano è democratico. Poiché la giustizia esclude ogni organizzazione politica nella quale il popolo non disponga di se medesimo, e dove il suo destino dipenda da un individuo o da un'oligarchia. Essa vuole che la nazione non si componga che di uomini liberi, i quali hanno piena coscienza della propria dignità e responsabilità di cittadini, dei loro diritti e dei loro doveri, che sanno sottomettersi alla legge uguale per tutti, ma che rifiuterebbero di subire degli ordini provenienti da un'autorità che essi non abbiano riconosciuto ed accettata. Questo aspetto dell'ideale repubblicano ci è familiare. Come si dice, è entrato nei costumi. Lo spirito monarchico è talmente scomparso da noi, che riusciamo a rappresentarci solo con grande difficoltà la devozione pressoché religiosa dei francesi di un'altra epoca verso la sacra persona del re, nonché la loro obbedienza acquisita in anticipo alle sue volontà. In questo senso, noi tutti oggi siamo democratici.

Ma l'ideale repubblicano non comporta solamente la libertà politica, l'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge e le istituzioni che garantiscono questi diritti. Vuole di più. Vuole la « giustizia ». Questa non si realizza per così dire automaticamente, cioè tramite la sola virtù del meccanismo politico del regime, o tramite la proclamazione di un'uguaglianza puramente formale dei cittadini. Gli avversari della Rivoluzione francese, filosofi, pubblicisti, storici, da Joseph de Maistre fino a Taine e Paul Bourget, teorici della reazione, hanno mescolato alcune verità a molti errori e sofismi. Essi hanno saputo scoprire i punti deboli della dottrina della maggior parte dei rivoluzionari. « I vostri famosi princìpi — diritti dell'uomo, libertà, uguaglianza, fraternità — sono serviti ammirabilmente per distruggere. Sono stati degli arieti di cui voi vi siete eccellentemente serviti per demolire l'Antico regime. Ma per ricostruire essi non valgono a nulla. Non hanno alcuna virtù organizzatrice. Nella vostra società nuova, col suo diritto astratto alla libertà, all'uguaglianza eccetera, l'individuo, se non possiede nulla, se non fa parte di un gruppo sociale capace di proteggerlo, resta nudo, senza forze, senza difesa e di conseguenza senza indipendenza: è un atomo sociale perduto in una massa indifferente o ostile. Bel risultato! Meglio sarebbe valsa per lui la tanto bandita corporazione dell'Antico regime ». Non le corporazioni — si è risposto loro —, bensì i sindacati. Da questa discussione, che non può esser qui proseguita, viene fuori almeno questo: i diritti di ogni cittadino devono essere non solamente proclamati ma *effettivamente* garantiti.

Si tratta, in una parola, di esprimere in termini concreti questa giustizia che è l'essenza stessa dell'ideale repubblicano, di dimostrare in che cosa essa consiste, tramite quali mezzi debba realizzarsi. Ricordiamoci tuttavia che qui noi dobbiamo definire un ideale e non redigere un programma. Spetta all'uomo politico il compito di organizzare un programma che possa esser messo immediatamente in esecuzione, tenendo conto delle circostanze di tempo e di luogo. L'ideale genera i princìpi sui quali il programma riposa: è l'anima ad ispirarlo, ma non è lei a dettarlo.

Innanzitutto, una prima esigenza dell'ideale repubblicano, vale a dire la giustizia sociale, è molto netta. Essa ordina di combattere e, se possibile, di far scomparire il più presto possibile tutto ciò che nelle istituzioni favorisce, sostiene, perpetua l'oppressione e lo sfrut-

tamento di una parte dei cittadini da parte di un'altra. La società francese attuale, è vero, non presenta nulla di comparabile alla schiavitù, alla servitù, e neppure alla condizione del Terzo Stato dinanzi alla nobiltà e al clero prima del 1789. Ma siamo sicuri che da questo punto di vista il nostro regime attuale sia irrepreensibile? La potenza del denaro non dà a coloro che lo possiedono un vero dominio su quanti non hanno niente? Non sono apparsi nuovi privilegi, privilegi di fatto se non legali? Senza dubbio alcuno, chi dispone di milioni e chi invece non ha altra fortuna che le proprie braccia depongono, ciascuno, un bollettino di voto il giorno delle elezioni. Ma sono essi davvero uguali tutti gli altri giorni, nei quattro anni nei quali non si vota? E l'uomo che ha i milioni non ha, troppo spesso, i mezzi per « fare » le elezioni? Le nostre istituzioni non assicurano forse ai ricchi, pur mancando di diritti propriamente detti comparabili a quelli degli antichi ordini privilegiati, dei vantaggi che equivalgono a dei privilegi reali, i quali rendono possibile l'oppressione di quanti non hanno risorse? Io non parlo solamente dei godimenti materiali di ogni tipo che procura il denaro, oggetti di desiderio che certamente nessuno ha diritto di esigere. Io penso a tutto ciò che è necessario, in una società civilizzata, per non cadere al di sotto di uno *standard of life*, di un livello di vita minimo. Il tugurio, la disoccupazione, l'alcolismo, l'incultura, la mancanza d'igiene mantengono una frazione notevole della popolazione francese in uno stato indegno, vergogna della nostra civiltà, danno per il nostro regime.

L'ideale repubblicano, che esige la giustizia, esige dunque la fine degli abusi di potere che genera necessariamente la predominanza di una classe — oggi la classe possidente, o più esattamente le potenze del denaro, la plutocrazia. I privilegi, che si dissimulano sotto l'apparenza rispettabile di diritti acquisiti, devono scomparire. La Rivoluzione francese ha fatto vedere che i diritti acquisiti della nobiltà e del clero erano, nella maggior parte dei casi, dei diritti scaduti, morti, che usurpavano il rispetto che veniva reso loro. Se noi potessimo gettare sulla nostra società attuale lo stesso sguardo imparziale che si getta oggi sull'Antico regime, se noi potessimo vederla come verrà vista fra un secolo o due, noi vi percepiremmo, anche qui, diritti acquisiti destinati a scomparire, nonché crudeli ingiustizie presenti dentro la nostra legalità. Non è il luogo, questo,

di farne la lista, né di determinare quali dovrebbero essere aboliti, con o senza indennità. È sufficiente aver indicato che, nella lotta tra i privilegi e quanti ne soffrono, la posizione esigita dall'ideale repubblicano non è dubbia.

Questo ideale, abbiamo visto, vuole la libertà per tutti. Ora, la libertà di un uomo — o di una donna — è reale solo se l'indipendenza, riconosciuta in principio dalla legge, non si muta forzatamente, di fatto, in una dipendenza riguardo a quanti possono togliergli i mezzi di sussistenza a loro volontà. Non che un individuo valido dell'uno o dell'altro sesso abbia il minimo diritto a farsi mantenere, senza lavorare, a spese della comunità; ma egli dovrebbe avere la possibilità di trovare il lavoro, vale a dire il pane, tramite un contratto liberamente consentito, libero nel pieno senso della parola. Senza entrare qui nell'esame dei problemi dei rapporti tra capitale e lavoro, della carta del lavoro, dell'organizzazione sindacale, della formazione tecnica degli operai, eccetera, si vede subito in quale direzione l'ideale repubblicano dirigerebbe la riforma delle istituzioni.

Ugualmente, se l'uguaglianza dev'essere altra cosa che una parola non è sufficiente proclamarne il principio. Bisogna che alle disuguaglianze che la natura produce tra gli individui non se ne aggiungano altre, più schiaccianti, a motivo delle istituzioni sociali. In altri termini, le istituzioni devono assicurare ad ogni persona umana la possibilità di svilupparsi per quanto essa ne è capace, e di lottare contro gli altri ad armi pari. Bisogna ritenere forse che l'ideale repubblicano sia un ideale livellatore, che la democrazia, com'è andato di moda rimproverarle, abbia invidia e gelosia di tutto quanto s'innalza al di sopra della mediocrità, e che abbia paura e odio delle élite? — È questa una concezione bassa, gratuitamente prestata alla democrazia dai suoi avversari ma, al contrario, incompatibile con l'ideale repubblicano. Ben lungi dall'essere nemico delle élite, questo regime non può sussistere che attraverso di esse. Esso sa molto bene che è grazie agli sforzi secolari di un'élite, all'inizio debole e piccola ma poi cresciuta a poco a poco in numero e in influenza, che sono stati possibili sia la caduta dell'Antico regime, sia l'affrancamento del popolo. Se, cosa impossibile a verificarsi, l'élite della nostra società venisse sacrificata e scomparisse, tutto quel che è stato penosamente guadagnato sulle potenze d'oppressione mori-

rebbe con essa. La democrazia non è perciò così cieca da credere di poter fare a meno di un'élite. Ma ciò che la distingue dai regimi anteriori è che essa non vuole che quest'élite sia imposta bell'e fatta, né che essa venga reclutata esclusivamente o di preferenza all'interno di una sola classe sociale. Bisogna confessare, peraltro, che anche su questo punto noi siamo ancora ben lontani dall'ideale.

Consideriamo la generazione dei francesi che arriveranno a maturità tra quindici o venti anni, verso la metà del XX secolo. Tra queste centinaia di migliaia, di milioni di bambini che vanno oggi a scuola, come si evidenzierà l'élite, coloro che saranno artisti, scienziati, poeti, ingegneri, capi di industria, amministratori, rappresentanti del popolo? Con quali mezzi si farà la selezione? I migliori verranno forse presi, come sarebbe al contempo equo e vantaggioso, sull'insieme totale di questi bambini? Si sa bene che non sarà così. Una prima selezione, brutale e senza appello, viene fatta dal denaro. Per esempio, in un dipartimento come il Nord o il Pas-de-Calais, le migliaia di bambini figli di minatori, non appena terminata l'istruzione primaria e salvo ben rare eccezioni, scenderanno in fondo alle miniere come hanno fatto i loro padri, nonché i padri e i nonni dei loro padri. Invece nelle città vicine, in quello stesso momento, i bambini della borghesia grande, media e piccola continueranno gli studi secondari, alla fine dei quali un diploma di baccelliere, conquistato a volte con gran pena, aprirà loro le università e l'accesso alle carriere liberali. Quanti allievi si addormentano, in queste classi di liceo di stato o di liberi istituti, o non hanno interesse a niente se non allo sport, non attendendo altro che il momento in cui, liberati dai loro maestri, potranno « divertirsi » col denaro dei genitori! Quei posti che essi occupano in questo modo e loro malgrado, con tanta cattiva grazia e senza profitto alcuno, con quale ardore sarebbero invece occupati da altri bambini, spiriti avidi di apprendere, immaginazioni vive, anime dotate per la scienza e per l'arte — che magari non sanno di esserlo, ma solo per colpa delle circostanze in cui sono nate!

L'ideale repubblicano vuole la fine di questo ingiusto e assurdo privilegio, pregiudizievole all'interesse pubblico come a quello dell'individuo e distruttore di una parte dell'élite. Esso domanda che il capitale intellettuale di ogni generazione venga messo in valore nella maniera più razionale. Alla selezione tramite il denaro esso sostituirà la selezione tramite il merito. L'uguaglianza che esso reclama non ha

per oggetto né per effetto il livellamento dell'élite ma, al contrario, di lasciarla libera nel formarsi. L'interesse stesso dei bambini della classe privilegiata richiede che sia fatto posto a quei bambini, da dovunque essi provengono, che si mostrano più atti a ricevere una cultura superiore. Chi può dire che dai loro ranghi non possa uscire un Pasteur, un Einstein, un Hugo? Per queste ragioni, alle quali altre se ne potrebbero aggiungere se necessario, l'ideale repubblicano si oppone alla dominazione di una sola classe, quale essa sia. Esso ha condotto una lotta, in un'altra epoca, contro la classe degli ordini cosiddetti privilegiati. Combatte invece oggi la preponderanza delle potenze del denaro — un tempo si diceva della borghesia, ma una buona parte di questa stessa borghesia è oggi rovinata, caduta in una miseria a volte più dura e più straziante della condizione media del proletariato. La lotta contro questa plutocrazia è tanto più penosa dato che i suoi dirigenti, collaudati nel gioco della politica da una lunga esperienza, si fregiano del nome di repubblicani pur lavorando senza sosta a modificare le istituzioni nel senso dei propri interessi. Nei primi tempi che seguirono la fine del Secondo impero, quando essi ebbero riconosciuto che una restaurazione monarchica non era più possibile, la loro formula favorita era: « La Repubblica senza i repubblicani ». In seguito, hanno trovato più semplice e più comodo essere « repubblicani senza Repubblica ». Hanno voluto una Repubblica a propria misura e in base ai propri gusti. Essi si sforzano di farne un regime che garantisca alla propria classe tutti i vantaggi che procura il possesso della ricchezza e del potere, e che li protegga contro le rivendicazioni della classe operaia; che permetta loro di fare adesso solo quelle concessioni assolutamente inevitabili, per poi riprenderle quando le circostanze vi si presteranno. Contro l'abuso che queste potenze del denaro fanno della propria forza, l'ideale repubblicano s'innalza per quanto può: combatterà con la stessa energia la preponderanza ingiusta di ogni altra classe, per esempio la dittatura del proletariato. A qual fine sostituire un'oppressione con un'altra, una tirannia con un'altra tirannia? L'ideale repubblicano vuole la fine dell'oppressione, e la giustizia per tutti nella pace sociale.

Questo ideale viene da lontano. Le origini sono ben note. È nato

allorché, nella città greca, l'idea della santità della legge conforme alla ragione fu magnificamente espressa dai poeti e dai filosofi, allo stesso tempo in cui l'eroismo dei cittadini che lottavano per la libertà contro la tirannide diventava tema favorito per storici ed oratori. Dopo una lunga eclisse questo ideale è ricomparso nel Rinascimento, ed ha ritrovato lo stesso favore degli altri frutti della saggezza antica.

Nondimeno in Francia, soprattutto nell'età d'oro della monarchia assoluta, nel XVIII secolo, l'eroismo repubblicano della città greca o latina sembrava più da ammirare che da imitare. Si ammetteva invece, senza discussione, che la devozione al servizio del re fosse il primo dovere dei francesi: le virtù civiche di Sparta, di Atene o di Roma non spettavano ai sudditi di Luigi XIV. Ma nel XVIII secolo, benché nessuno pensasse ancora a smettere di essere realista, un altro vento cominciò a soffiare. Per dirla con una parola, gli uomini della Rivoluzione francese saranno imbevuti di Rousseau, e Rousseau è imbevuto di Plutarco. A questi elementi venuti dall'antichità se ne aggiungono altri ancora. Alcuni, più netti nella Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti che nelle proclamazioni della Rivoluzione francese, traggono la propria origine dalla Bibbia o dal Nuovo Testamento. Altri, infine, nascono dalla filosofia umanitaria e cosmopolita cara a Diderot, a Voltaire, agli enciclopedisti. Il tutto, amalgamandosi, forma quell'ideale repubblicano che per alcuni anni ha infiammato le assemblee con entusiasmo incomparabile, ed ha fatto compiere prodigi attraverso la Convenzione. È ad esso che la Convenzione deve di aver potuto sollevare dodici eserciti, armarli ed equipaggiarli, spegnere la guerra civile e rivoluzionare quell'Europa monarchica che invece aveva creduto di poter soffocare la Rivoluzione. A dispetto del trionfo passeggero della reazione con la Santa Alleanza dopo la caduta di Napoleone, dal 1848 l'ideale repubblicano viene nuovamente alla luce del sole con una coloritura sociale nettamente più marcata rispetto al secolo precedente, e il suo successo è ancora una volta contagioso: tutta l'Europa centrale ne è percorsa e sconvolta.

Infine, quando nel 1870 la Francia viene liberata dal Secondo impero, la Repubblica si stabilisce in maniera definitiva. La sua esistenza, all'inizio precaria, si consolida grazia agli sforzi stessi che i suoi avversari fanno per abbatterla, non avendo essi peraltro

alcunché da mettere al suo posto, se pur eccezionalmente vi fossero riusciti. La spaventosa convulsione del 1914-1918, che sconvolge l'Europa, non vi lascia sussistere che un piccolo numero di monarchie traballanti e pronte a crollare, eccettuata quella dell'Impero britannico che è ben poco una monarchia. Dappertutto, altrove, si è imposta la forma repubblicana. In più di un paese nuovo, o resuscitato, essa è solo una facciata e non si potrà dire se durerà, né se le istituzioni risponderanno di fatto a quel nome. Appartiene alle grandi repubbliche che hanno già un lungo passato storico, come gli Stati Uniti, come la Francia, di dare l'esempio, dimostrando che l'ideale repubblicano non è inaccessibile e facendo vedere che solo esso soddisfa alle necessità vitali delle società moderne.

Solamente esso, in effetti, permette di assicurare a ciascuno, senza distinzione di classe né di sesso, il godimento positivo, reale, non più solamente apparente e nominale, di tutti quei diritti senza i quali l'uomo si sente diminuito e posto più o meno onestamente sotto le dipendenze altrui: diritto di disporre della propria persona e di lavorare dove e come gli piace, sotto riserva dei doveri che la solidarietà nazionale o sindacale può imporre; diritto di partecipare alla gestione degli affari pubblici (libertà politica) ed anche, in una forma da determinarsi, a quella delle imprese alle quali si collabora col proprio lavoro; diritto di pensare, di parlare, di scrivere, in tutta l'estensione di quel termine: è questa una libertà preziosa, di cui si è goduto pienamente in Francia sotto la terza Repubblica e che sarà uno dei suoi più bei titoli di gloria nella storia; diritto di associazione (libertà sindacale, in particolare); diritto di professare la religione che si vuole e di celebrarne il culto, purché l'ordine pubblico non ne venga disturbato; diritto, anche, di non fare parte di alcuna chiesa o associazione religiosa.

L'ideale repubblicano vuole la piena libertà di coscienza per gli increduli come per i credenti. È anticlericale ma non antireligioso: è altrettanto distante dal perseguire, o anche solo dall'infastidire, una qualsiasi religione, quanto ribelle al farsi condurre o dominare da una chiesa. Qui ancora libertà per tutti, uguaglianza reale tra le confessioni. Su questo punto gli Stati Uniti offrono al vecchio mondo uno spettacolo incoraggiante. Le diverse religioni, ed in particolare innumerevoli sette protestanti, vivono in pace una accanto all'altra. Sovente si vede uno stesso edificio religioso servire

alla celebrazione successiva di più culti, di cui alcuni sono pressoché puramente filosofici. Il pensiero va agli orrori che hanno insanguinato l'Europa durante le terribili guerre di religione del XVI secolo; e quando si vedono delle religioni vivere in buona armonia, oggi, sul continente americano, si vorrebbe sperare che a propria volta anche i conflitti politici ed economici, in un mondo divenuto saggio, possano risolversi velocemente altrimenti che con la guerra! Niente disabituerrebbe meglio i popoli alla violenza che l'uso della libertà e il rispetto della giustizia.

Sembra che l'appello alla giustizia commuova nella stessa maniera tutti i cuori umani e risvegli i medesimi sentimenti, sia che si tratti degli antichi o dei moderni, sia che riguardi la razza bianca, gialla o nera. Nondimeno, il contenuto di questa parola magica non è forse variato dall'epoca dei profeti di Israele fino ai tribuni della Rivoluzione? È del tutto chiaro che l'ideale della giustizia non è fisso e immobile, e non ha mai potuto esser formulato una volta per tutte. Il popolo ebraico del tempo di Israele, la piccola città greca del V secolo prima di Cristo, la piccola città italiana del XV secolo, non assomigliano affatto alle grandi nazioni di oggi, che contano i propri cittadini a decine di milioni e che sono corpi sociali organizzati in maniera infinitamente più complessa. L'ideale repubblicano a Parigi o a New York è ben lontano dall'essere quello di Sparta, di Roma, di Firenze. Le esigenze dello spirito di giustizia si modificano, si trasformano contemporaneamente agli ambienti sociali, ancorché questo spirito resti essenzialmente lo stesso. Quali tratti nuovi, o meglio definiti, esso ci fa discernere oggi nel nostro ideale repubblicano? Quali imperfezioni rivela nelle nostre leggi attuali?

Per quel che riguarda le istituzioni politiche propriamente dette, esse saranno altrettanto più conformi a questo ideale quanto più il governo del popolo tramite il popolo sarà meglio assicurato. Di fatto, questo limite non è mai stato raggiunto. Ci si avvicina più o meno ad esso, e quest'approssimazione dipende altrettanto dai costumi — o forse più — che dalle leggi. Nei tempi moderni, fra tutte le piccole comunità simili alla maggior parte delle città antiche, le uniche nelle quali al massimo alcune migliaia di cittadini godevano della totalità dei diritti sono state quelle di alcuni cantoni svizzeri di ristretta popolazione, dove si è realizzato in senso letterale il governo del popolo tramite il popolo: vale a dire il governo di cittadini

riuniti in assemblea che deliberano e decidono, tutti insieme, in merito agli affari pubblici. Nel momento in cui si tratta di corpi politici un po' più voluminosi, altri metodi diventano necessari.

È attraverso i rappresentanti eletti dal popolo che il popolo si governa da se medesimo e legifera. Esso delega il proprio potere — non una volta per tutte, è vero, come si riteneva avesse fatto con una dinastia nella teoria della monarchia in favore nel XVIII secolo. Le elezioni che hanno luogo in epoche determinate gli permettono di manifestare la propria volontà, e di metter da parte coloro che l'hanno mal servito o che non giudica più adatti a rappresentarlo. Ma quanto questo sistema è già lontano dal governo del popolo tramite il popolo! Mettendo le cose al meglio, supponendo le elezioni completamente sincere, quanti equivoci, malintesi, contro-sensi sono ancora possibili, per non dire probabili, al momento del voto! Quante questioni importanti sono lasciate nell'ombra! La piattaforma elettorale scelta, o alle volte imposta, dal partito più abile, può dare al paese per più anni una rappresentanza in disaccordo con le sue tendenze più profonde e la sua volontà reale. Per riparare a questo errore, le cui conseguenze possono esser così gravi, bisogna attendere la fine della legislatura, e di nuovo può accadere che un nuovo movimento fittizio di opinione inganni ancor più la massa degli elettori di buona fede. D'altra parte, influenze di diverso tipo possono pesare sui voti e falsare l'espressione della volontà del popolo: l'influenza del denaro, per esempio. In Inghilterra la legge fissa un tetto massimo a quanto può esser impiegato per le spese elettorali, e la sorveglianza esercitata su questa materia è delle più rigorose.

Questo punto è d'importanza capitale. Se le istituzioni repubblicane funzionano come devono, vale a dire se realizzano in effetti il governo del popolo tramite il popolo, esse rendono inescusabili, e peraltro inutili, i movimenti rivoluzionari violenti. A cosa servono infatti le barricate, i moti, le insurrezioni, se tramite l'uso infallibile del bollettino di voto la maggioranza del popolo ha il mezzo per imporre la propria volontà? Siccome nelle società attuali un governo rivoluzionario, anche favorito dalle circostanze o appropriatosi del potere tramite un felice colpo di mano, non può sperare di mantenersi al potere se la massa della nazione gli è ostile; allora, i rivoluzionari stessi rinunciano sempre più al metodo della violenza

e pensano alla conquista legale del potere. Il *labour party* (partito lavoratore), dopo matura riflessione, si è deciso in favore di questa politica. Ieri era il partito più forte alla Camera dei Comuni, dopo quello che sosteneva il Ministero; rappresentava l'« opposizione di Sua Maestà » — ed ecco, oggi, che Sua Maestà offre ai suoi capi di prendere il potere. Essi avevano previsto questa eventualità. Ma tutto questo ha per condizione indispensabile che le elezioni siano probe e sincere. Si supponga che, come succede in più paesi nei quali le istituzioni repubblicane sono più o meno corrotte o fittizie, le elezioni siano viziate dalla classe che detiene il potere. Il governo del popolo tramite il popolo non è più che una farsa davvero villana, e le elezioni un'occasione periodica di gozzoviglia, denaro speso e ricevuto senza pudore alcuno. Allora i pronunciamentos da una parte, le scosse rivoluzionarie dall'altra, non potranno più esser evitate.

Un popolo sinceramente preso dall'ideale repubblicano deve dunque vegliare con la più gran cura sui propri costumi elettorali, preservandoli da ogni contaminazione. È per esso una questione di progresso o di decadenza, pressoché di vita o morte. L'esperienza mostra qui uno dei punti deboli della democrazia. Le potenze del denaro sanno che possono così inocularle quel veleno che finirà per distruggerle. La plutocrazia non ha bisogno di combattere apertamente le istituzioni repubblicane. È per essa più vantaggioso lasciarle sussistere e rispettarle, almeno in apparenza. Le basta far eleggere i propri rappresentanti del popolo, i quali saranno in realtà gli avvocati e gli agenti delle potenze del denaro, per il quale l'interesse della Repubblica passerà sempre ben lungi dietro quelli dei loro padroni. Nello stesso tempo, una volta falsate le istituzioni repubblicane, tutte le libertà che noi abbiamo enumerato poco prima si trovano immediatamente compromesse; poi, inaridendosi il potere, esse verranno sbeffeggiate. Non rimane allora della Repubblica che il solo nome, per derisione.

Ammettiamo che la volontà del popolo si esprima senz'ambagi, e che i suoi rappresentanti vi si conformino fedelmente. Queste condizioni, pur necessarie, sono forse sufficienti perché un paese

s'incammini verso l'ideale repubblicano? Il meccanismo delle istituzioni parlamentari, il regime repubblicano tal quale noi lo pratichiamo, tende ad assicurare sempre più quella giustizia che è l'essenza di questo ideale? Senza voler dire male di queste istituzioni e di questo regime, noi non oseremo affermarlo. Noi sappiamo, al contrario, che esso dovrà migliorarsi nel tempo. La macchina parlamentare è pesante, soprattutto con il sistema delle due camere. Il suo rendimento è povero. Essa fornisce appena la legislazione reclamata dalle necessità più urgenti: e queste leggi sono spesso di qualità mediocre. Gli uomini politici, anche i migliori e i più intelligenti, sono pressoché sempre catturati dal bisogno corrente, dagli affari del giorno che esigono soluzione immediata; si può domandar loro di preoccuparsi del lontano avvenire? Governare significa prevedere, si dice. Sì, senza dubbio: ma di fatto i governanti prevedono a breve scadenza, e tutt'al più fino alle prossime elezioni. Nondimeno la loro politica di ogni giorno, così come il loro programma, non dovrebbero forse ispirarsi all'ideale?

Realizzarlo vorrebbe dire, per prima cosa, far scomparire le ingiustizie sociali. Ora, l'ingiustizia sociale fondamentale, quella che comprende tutte le altre, è quella che condanna una parte del popolo a vivere una vita inferiore. Io parlo di coloro che, ossessionati dalle necessità di guadagnare giorno per giorno ciò di cui nutrirsi, vestirsi, alloggiare, curarsi in caso di malattia e, se ne hanno, allevare i propri bambini, hanno lo spirito pressoché unicamente occupato da queste preoccupazioni costanti, e cadono nella miseria non appena il lavoro viene loro a mancare, venendo peraltro sovente abbruttiti da quello stesso lavoro quando pure lo hanno trovato. L'istruzione elementare che hanno ricevuto a scuola, il cui ricordo si cancella con maggior facilità, non li rende affatto adatti, salvo eccezioni, a gustare i piaceri dello spirito. Se pur si ha del tempo libero, la mancanza di conforto e di gradimento che presenta il loro alloggio, anche se non si tratta di un tugurio, li spinge verso luoghi di riunione o di piacere nei quali l'alcol la fa da padrone: si è troppo fortunati quando ci si appassiona ad uno sport all'aria aperta! Si dirà che molti dei ricchi, nuovi o no, non fanno del proprio tempo né della propria fortuna un uso più elevato. È vero, e tanto peggio per loro! Ma almeno è colpa loro. Potrebbero impiegarlo meglio, se lo volessero. Hanno la cultura a ciò indispensabile. Il mondo immenso

dello spirito si sarebbe aperto a loro se non vi si fossero ribellati. Tutto ciò che il genio umano ha prodotto di bello, di grande, di delizioso, le lettere, le scienze e le arti, tutto ciò sarebbe stato loro accessibile. Essi potevano, tramite la lettura, aver commercio con i migliori spiriti di tutti i tempi e di tutti i paesi, e avere sotto gli occhi, senza uscire dalla propria camera, la riproduzione dei più puri capolavori.

Tutto questo è vietato al diseredato della società moderna. Egli è, per così dire, un esiliato dalla civiltà attuale in ciò che essa ha di più prezioso; è messo fuori dall'umanità in ciò che essa ha di eccellente e raffinato. La società trae da lui dei servizi facendolo lavorare. Essa lo ripaga gettandogli un pastone più o meno gradevole, e procurandogli un rifugio più o meno adatto. Essa ha in tal modo pareggiato i conti? Certamente no! Lui è in diritto di lamentarsi e di protestare contro quelle istituzioni che comportano che milioni di uomini e di donne vivano e muoiano senza esser stati altro che esseri umani di seconda categoria. Le religioni sono meno indulgenti, in principio, verso l'egoismo di classe. Gli umili hanno, nella chiesa, lo stesso titolo dei potenti, e il povero è il bambino preferito di Dio. Essa non ha certamente alcuno scrupolo nel dire « Ci saranno sempre dei poveri tra voi ». Essa promette loro una ricompensa altrove. L'ideale repubblicano vorrebbe invece la giustizia qui giù e per tutti, vale a dire una vita umana completa ed armoniosa. Non si tratta di abbassare l'élite ma, al contrario, di innalzare progressivamente la massa al livello dell'élite. Così si riparerrebbe, a poco a poco, a quell'ingiustizia fondamentale che rappresenterà più tardi, agli occhi della storia, la tara più vergognosa delle nostre società e che le fa già disprezzare dagli Estremo-Orientali, dato che essi sono sotto certi punti di vista più democratici e più umani di noi altri.

Per concludere su questo punto, con tutta evidenza non sarebbe possibile rendere ai diseredati la loro parte del patrimonio spirituale dell'umanità senza assicurar loro anche la parte di patrimonio comune sotto forma materiale. Ciò che le generazioni dei secoli passati trasmettono a quelle che le seguono, sotto forma di ricchezza acquisita, di mezzi di lavoro, di messa in valore di risorse naturali: terra, sottosuolo, carbon bianco, eccetera, dovrà dunque essere ripartito tra i viventi per essere utilizzato, consumato e trasmesso a propria volta, ben diversamente da come vediamo realizzarsi oggi.

Come si compirà questo cambiamento? Tramite una trasformazione più o meno completa della proprietà privata in proprietà collettiva, come credono i socialisti? Tramite lo sviluppo della cooperazione? Tramite altri mezzi che noi ora non riusciamo ad immaginare, benché comincino forse ad agire sotto i nostri occhi? — Noi non dobbiamo disegnare qui, in anticipo, questo avvenire. Ricordiamo soltanto che l'ideale repubblicano implica l'affrancamento completo, la liberazione definitiva e l'accesso di tutti alla vita superiore, e che questo risultato non sembra poter essere ottenuto finché la struttura economica della società, le convinzioni ed i sentimenti reciproci delle classi sociali resteranno come sono al presente.

Non è solo all'interno che l'ideale repubblicano tende a realizzare la pace. Esso vuole, e non meno categoricamente, che esso sia assicurato anche tra le nazioni. Non foss'altro che per rispetto della dignità umana, esso ha orrore della guerra e per tutto quel che essa trascina con sé di sofferenza senza nome, di perdite spaventose, di brutalità, di demoralizzazione, di abbassamento degli spiriti. Sempre funesta per la civiltà ai nostri tempi, una guerra è particolarmente pericolosa per le istituzioni repubblicane. La vittoria dà ai generali, ai quali si attribuisce in ogni caso il merito, un prestigio ed un'influenza politica di cui possono esser tentati di abusare. È già troppo se ne fanno uso. La sconfitta, con le sue conseguenze atroci, è causa di gravi turbolenze sociali, se non di convulsioni. In entrambi i casi, lo sconvolgimento delle anime tramite la guerra favorisce il ritorno delle più vecchie superstizioni e uno squilibrio mentale: danni pericolosi per le istituzioni repubblicane, per le quali il miglior sostegno è negli spiriti liberi, equilibrati, maestri di se stessi.

La Repubblica vuole dunque la pace. Ma può essa evitare sempre la guerra? Nel 1914 si è già visto che ciò non è possibile. Se la Francia avesse voluto restar neutrale l'Impero tedesco non glielo avrebbe permesso. Indubbiamente non avrebbe rischiato l'attacco se non avesse ritenuto di poter fiaccare rapidamente la resistenza della Francia. Di conseguenza, nell'interesse stesso della pace è necessario che la difesa nazionale venga assicurata ed organizzata in modo tale che un vicino potente ed ambizioso non sia tentato di imporre il proprio dominio tramite la forza. Una nazione risolutamente pacifica come la Francia deve prendere delle precauzioni tali che nessun'altra nazione abbia desiderio di muoverle guerra: senza esser per nulla

militarista, essa può e anzi deve preparare tutto affinché un'aggressione non abbia alcuna chance di successo. Significa dire, come pensano alcuni, che vale il vecchio adagio, così ingannevole e così pericoloso: *Si vis pacem, para bellum*? No, perché non si tratta di preparare la guerra ma di prevedere la difesa nazionale, cosa del tutto differente. Si tratta non di montare una macchina militare più potente possibile e al servizio delle combinazioni di una rischiosa diplomazia, ma di prevedere e di tener all'erta un'organizzazione difensiva di tutte le forze della nazione, in modo che ogni pensiero di attacco ne venga scoraggiato in anticipo. Di fatto quest'organizzazione sarebbe compatibile, sotto certe condizioni internazionali, con un disarmo progressivo. Non era questa la speranza che ha sostenuto un gran numero di quanti si sono sacrificati nella Grande guerra: che almeno la loro morte non fosse vana, e che questo massacro fosse l'ultimo?

Una Repubblica fedele allo spirito che deve animarla è dunque acquisita in anticipo al principio di una Società delle Nazioni, a patto che le riunioni del Consiglio di questa Società non degenerino in una sorta di congresso nel quale gli intrighi, le lotte di influenza, gli accordi segreti, le coalizioni inconfessate riproducano l'antico gioco diplomatico, altrettanto pericoloso in una semi-pubblicità quanto nell'ombra. Bisogna che questa società rappresenti ed esprima la volontà di pace dei popoli, e che abbia i mezzi per far rispettare questa volontà. Non sarà opera di un giorno. Bisognerà che i popoli imparino a comprendere e sentire l'interesse supremo che hanno, tutti loro, a che le decisioni della Società delle Nazioni impongano la giustizia e la pace in ogni circostanza. Tanto più che presto sarà evidente come la pace internazionale non ha per condizione solamente il rispetto dei diritti di ciascuna nazione da parte delle altre. Non basta, per esempio, che le grandi nazioni si astengano dall'abusare della propria forza, e che un Belgio non abbia più a temere di vedere la propria neutralità violata da una Germania. La guerra economica può essere altrettanto ingiusta e malefica di un'invasione. Bisogna dunque che le nazioni si abituino a volere anche la giustizia e la pace su questo terreno, a comprendere che esse devono piuttosto aiutarsi per la produzione e non combattersi, e che la prosperità di ciascuna è solidale con quella delle altre. Possano le crudeli

esperienze che noi attraversiamo render tutti sensibili alla necessità di tale armonia!

Così l'ideale repubblicano si compie naturalmente in ideale umano. Niente di più conforme al genio intimo della Francia quale tutta la sua storia ce lo ha rivelato. In questo senso, la Repubblica di oggi è l'erede e la continuatrice della Francia di un'altra epoca. La Francia è stata, ai tempi delle crociate, il soldato della cristianità. I volontari della Rivoluzione sono stati i soldati della libertà. I « pelati » ⁽³⁾ della Grande guerra sono stati i soldati dell'umanità e della pace. Tutti hanno combattuto per un ideale che era al contempo nazionale ed umano, il quale si confonde oggi con quello della Repubblica. Certamente, non si inganna che chi vuol essere ingannato. Il successo passeggero della reazione — conseguenza della guerra — ha potuto far credere a qualcuno che la Francia fosse diventata imperialista, egoista, clericale; i suoi nemici hanno tentato tutto quanto era nelle loro capacità per accreditare quest'opinione. Ma essi non ci riusciranno. Oggi ancora, chiunque accarezza — in Europa, nelle due Americhe, in Estremo Oriente, negli angoli più lontani del mondo — un ideale di libertà, di dignità umana, di giustizia sociale, di pace, si volge verso la Francia come verso il rappresentante storico e il simbolo vivente di questo ideale: esso sta o cade con essa. Ecco perché durante i lunghi anni della guerra tanti cuori angosciati, sotto tutte le latitudini, accompagnavano con i propri voti gli sforzi della Francia per sfuggire ad una presa che era parsa mortale. Ecco perché tante simpatie appassionate si levavano verso la Francia, mentre tutti i partigiani del passato, della reazione, dei privilegi e dell'asservimento degli spiriti si auguravano la vittoria degli Imperi centrali. Agli occhi del mondo la vera figura della Francia non si separa dall'ideale repubblicano. Chi ama l'uno ama l'altra. A noi di vegliare su questa figura, affinché non rischi di apparire oscurata o deformata.

(3) Nome popolare per i fanti (*NdT*).

PREFAZIONE
AD UN VOLUME DI CHARLES BLONDEL

Préface
in C. Blondel, *La mentalité primitive*
Paris, Librairie Stock, 1926

traduzione inedita

Da più di quattrocento anni le relazioni di esploratori, missionari e viaggiatori non smettono d'intrattenere i lettori d'Occidente su quegli strani uomini chiamati « selvaggi ». L'immaginazione si è sempre surriscaldata alla descrizione dei loro straordinari costumi. E si è peraltro ritenuto di conoscerli abbastanza bene sulla fede di quanto si stava leggendo. L'atteggiamento che di conseguenza, senza troppo rifletterci su, si assumeva verso queste lontane umanità pressoché leggendarie, rispondeva ingenuamente alle preoccupazioni dominanti in ciascuna epoca.

Nel XVIII secolo, per esempio, non si finiva più di parlare del « buon selvaggio » non corrotto dalla civilizzazione. Questo « buon selvaggio » non l'ha inventato Rousseau. Forse, al contrario, è stato il pregiudizio universalmente diffuso circa l'innocenza e la virtù proprie ai « selvaggi » ad aver contribuito, almeno in parte, al prodigioso successo delle omelie di Rousseau sulla bontà naturale dell'uomo, e alle continue esortazioni: « Torniamo alla natura! ».

Più ancora che in Rousseau, è presso parecchi suoi contemporanei che l'ammirazione per quell'uomo naturale che è il selvaggio si duplica in un'intenzione satirica contro i nostri costumi e le nostre istituzioni di civilizzati. Bisogna forse ricordare i Taithiani di Diderot, nel *Supplément au Voyage de Bougainville*, e tante altre fantasie semi-filosofiche e semi-etnografiche del medesimo genere? Anche nelle illustrazioni di viaggio, tra fine XVIII ed inizio XIX secolo, si possono giudicare, dai gesti graziosi e gentili dei « selvaggi » che accolgono i bianchi mentre sbarcano sulle loro isole, i sentimenti di benevolenza e di naturale educazione dai quali essi sono animati.

Un po' più tardi, la moda è stata piuttosto quella di considerarli dei degenerati, presso i quali la luce naturale della ragione e della coscienza si era oscurata.

Nel passaggio al XX secolo, infine, ci si è resi conto che per conoscere i « selvaggi » sarebbe stato utile, più di ogni altra cosa, studiarli. Si tratta di un sentimento modesto e ragionevole, favorito dalle circostanze. Il progresso della psicologia conduceva in quella

direzione. Già Ribot si era lamentato che la psicologia del suo tempo prendesse ad oggetto solo « l'uomo bianco, adulto e civilizzato ». — Per parte sua la sociologia, per poter diventare positiva, aveva bisogno di praticare il metodo comparativo e di confrontare, conseguentemente, i tipi di società il più possibile lontane fra loro. — Infine, le potenze coloniali comprendevano che la messa in valore dei paesi tropicali rimaneva illusoria senza il concorso attivo degli indigeni. Ma tale concorso dipende, a propria volta, dalla conoscenza che gli amministratori avranno della loro mentalità, e dalla politica di simpatia intelligente alla quale essi si vedranno condotti.

C'è dunque oggi un interesse al contempo scientifico e politico, della più alta importanza, ad entrare il più intimamente possibile nella « mentalità dei primitivi ». — Fino a che punto ci siamo riusciti, attualmente? In quale misura siamo in gradi di cogliere ciò che essi pensano, e come essi lo pensano?

A tale domanda nessuno saprà rispondere meglio del Dr. Charles Blondel, i cui bei lavori su *La Coscience morbide* e *La Psychanalyse*, per citarne solo alcuni, ne hanno fatto uno dei maestri più ascoltati della psicologia contemporanea. Non ci si può augurare guida più sicura di lui — né più piacevole — per avventurarsi nei meandri della « mentalità primitiva ».

LO SPIRITO EUROPEO

L'esprit européen

testo edito in
Les nouvelles littéraires
n° 692, samedi 18 février 1936

traduzione inedita

Si può sperare che uno spirito europeo — in mancanza di meglio, in attesa che scompaiano i pregiudizi di razza e di colore — riavvicini tra loro quelle nazioni che oggi si lanciano irritati sguardi di sfida? La storia ci offre alcuni esempi nel passato. La cristianità, nel Medioevo, aveva creato una sorta di unità morale in tutto ciò che costituiva Europa all'epoca. Anche per il XVIII secolo si può parlare di spirito europeo: in quell'epoca ci fu infatti in tutti i paesi d'Europa una comune maniera di pensare e di sentire. In particolare i filosofi, gli scrittori, gli artisti trovavano subito un pubblico europeo al quale indirizzarsi, pronto a seguirli. E forse ce ne sarebbe uno ancor oggi, se non fosse stato respinto e ridotto al silenzio dal clamore di nazionalismi esasperati. Da dove viene quest'esplosione di passioni nazionaliste, che si manifesta in maniere tanto diverse? È facile riconoscere in esse una conseguenza della Grande Guerra. Senza dubbio essa non ne è l'unica responsabile, ma di certo essa ha reso quelle manifestazioni impazienti, arroganti e terribilmente pericolose.

Noi assistiamo, in questo momento, a grandi movimenti di masse, e queste agitazioni di folle fanno emergere, come sempre in casi simili, alcuni fenomeni sociali elementari e ben conosciuti. In simili circostanze è naturale che sorgano dei miti, e che essi dispieghino talvolta una potenza straordinaria, più o meno durevole secondo il corso degli avvenimenti. Si parla volentieri dei « miti » che sono al fondo di questo o quel grande movimento nazionale.

Per parte mia, io ho da domandarmi cosa fosse originariamente il mito. Non, beninteso, nelle prime società umane, delle quali noi sappiamo poco o niente, ma in quelle che noi chiamiamo « primitive », con un nome non molto felice poiché, nonostante il fatto che le loro istituzioni e credenze siano differenti dalle nostre, gli uomini che vivono in esse non sono in realtà più primitivi di noi. Nelle società primitive, i miti — a differenza di ciò che accade in Grecia, o a Roma nel periodo classico — non sono un'opera realizzata dall'arte e dalla poesia. Essi hanno un posto molto più importante e

giocano un ruolo molto differente, assolutamente indispensabile. In una parola, senza i miti queste società non potrebbero vivere. Si prenda ad esempio una delle società australiane, che sono state così ben studiate. Alcuni uomini — non tutti ma solamente gli adulti, passati attraverso tutte le prove dell'iniziazione, sposati e con bambini — sono depositari di quei miti segreti e sacri. Essi contengono la storia degli antenati della tribù. Ne raccontano le trasformazioni, le avventure, i fatti più importanti. In certe date vengono celebrate delle cerimonie che consistono essenzialmente in una loro rappresentazione drammatica. Se queste cerimonie non avessero luogo, l'azione mistica di quegli antenati non si prolungherebbe nel tempo presente: le specie animali e vegetali, delle quali la tribù vive, cesserebbero di riprodursi; le donne della tribù non avrebbero più bambini. Rimango colpito quando vedo — ho peraltro avuto occasione di dirlo recentemente a Nizza, in un congresso dove si discuteva della formazione dell'uomo moderno — che molto spesso oggi, malgrado tutto quel che ci separa da queste società primitive, si è portati a riconoscere al mito una funzione che ha non poche analogie con quelle dei miti primitivi. Essi vengono rappresentati come una fonte di forza, un principio di vita. Quando si parla con compiacimento — sono obbligato a fare adesso degli esempi attuali — del mito della razza, si utilizza un'espressione singolarmente suggestiva. È forse una convinzione scientifica ad aver determinato l'apparizione del mito della razza? Credo sia difficile da affermarsi. Sembra più vicino alla verità piuttosto il contrario. Per quanto paradossale ciò possa sembrare, è piuttosto la teoria scientifica [*che si richiama all'esistenza di razze*] a sembrare esser nata dal mito della razza. Nella società attuale il mito può dunque essere ancora oggetto di fede, di credenza ardente ed entusiasta, nella quale gli individui, i gruppi, la nazione hanno il sentimento di trovare la propria forza vitale. La ragione è dunque ridotta ad abbassar bandiera davanti ai miti? Le conviene forse guardar passare, con silenzio disdegnato, il flusso tumultuoso delle enormi affermazioni che essi portano con sé, senza la minima preoccupazione di sottoporle alla prova? Essa fa forse meglio ad attendere con pazienza che il delirio dell'entusiasmo si acquieti, oppure dovrebbe rivendicar da subito, anche senza grande speranza di successo immediato, i diritti del sano giudizio e della riflessione critica? Lascio a ciascuno di voi la decisione.

Se si tratta di combattere le forme mistiche della passione nazionalista — ed è certamente a questo che bisogna tendere, se si vuol arrivare ad uno spirito europeo —, gli intellettuali hanno un ruolo da giocare, o più precisamente un dovere cui assolvere. Sono loro a dover dare l'esempio. Innanzitutto, se vogliono meritare di definirsi tali, il loro primo sforzo deve essere di aiutare a « comprendere », cioè a scoprire le cause del male di cui soffrono le nostre società, se possibile trovandone i rimedi. In più, va detto che i loro interessi più cari sono direttamente contrapposti all'istinto cieco della passione nazionalista. Il prodotto della loro attività non conosce né frontiere, né campo, né « contingentamento ». Parlare di scienza francese o tedesca o russa o inglese è inesatto e ridicolo. Non c'è — e si ha quasi vergogna ad enunciare un tale truismo, ma si è obbligati a ricordarlo oggi — che una sola fisica, una sola geometria, eccetera... Gli industriali, o gli altri produttori, possono ritenere che, per non esser sconfitti, siano loro a dover battere i rivali dall'altra parte della frontiera, e che la loro salvezza abbia questo prezzo. Diviene peraltro ogni giorno più probabile che su questo punto essi si sbagliano. Quando saranno capaci di guardare molto dall'alto, apparirà loro che alle difficoltà sempre crescenti alle quali essi si urtano è impossibile scappare se non ci si risolve ad un'organizzazione internazionale. Ma in questo momento la necessità li spinge, ed essi possono credersi obbligati a lottare, costi quel che costi, contro i concorrenti stranieri che li minacciano fin nella loro esistenza. Niente di simile per gli intellettuali. Ciò a cui conduce la scienza non è l'antagonismo tra i paesi civilizzati, è invece la collaborazione. Gli intellettuali e gli artisti devono dunque dar l'esempio, e cercare di sviluppare, per quanto dipende da loro, la simpatia e la comprensione reciproca, cosa che renderebbe sopportabile, ed anche felice, la vita delle generazioni che verranno. Mi sembra che su tale questione noi dovremmo fare una sorta di esame di coscienza e domandarci se, influenzata da un certo numero di cause che sarebbe troppo lungo indagare qui, la società attuale non abbia subito una specie di depressione, una sorta di perdita di fede nel valore e nella dignità dell'intelligenza. Noi le renderemmo un gran servizio se riuscissimo a convincerla che bisogna attaccarsi a questa fede, e che forse la salvezza della nostra civiltà dipende da essa. Sarebbe una gran presunzione da parte degli intellettuali l'attribuirsi, essi per

primi, il compito di formare l'Europa di domani. È probabile che, in questo processo formativo, dovranno intervenire una gran quantità di elementi. Tuttavia, gli intellettuali sono in diritto di pensare che spetta loro una parte nella trasformazione sociale che si prepara o che, per meglio dire, si va compiendo sotto i nostri occhi. Possano essi avere una visione netta del proprio ruolo, nonché la ferma volontà di adempiervi al meglio! Pagando di persona per le cause che avranno riconosciute giuste essi, ben lungi dal « tradire », saranno semplicemente fedeli fino in fondo alla loro missione. Non c'è stato, nei tempi moderni, « chierico » più « chierico » di Spinoza. Questo saggio era appassionato per il trionfo della giustizia. Estremamente debole di corpo, nondimeno un giorno, come dice la leggenda, dovettero impedirgli di scendere in strada, pronto com'era a disprezzare i pericoli peggiori.

(dichiarazione raccolta da Georges Soria)

TESTI PER LEVY-BRUHL

Théodore Reinach

Lettera

1880

p. 569

Etienne Gilson

Carta postale

1918

p. 575

Ignace Meyerson

La mentalità primitiva

1922

p. 579

Maurice Blondel

Lettera su L'Anima primitiva

1929

p. 593

Raymond Lenoir

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)

1939

p. 601

Georges Gurvitch
L'eredità sociologica di Lucien Lévy-Bruhl
1939
p. 605

Maurice Leenhardt
Testimonianza
1953
p. 619

Florestan Fernandes
Lévy-Bruhl e lo spirito scientifico
1954
p. 623

Emmanuel Lévinas
Lévy-Bruhl e la filosofia contemporanea
1957
p. 653

Si veda *retro*, p. 56, 62-65, per la presentazione dei testi qui elencati.
Tutte le traduzioni sono di Francesco Saverio Nisio.

THÉODORE REINACH
LETTERA

Lettre à Lucien Lévy-Bruhl
Paris, le 6 novembre 1880

testo edito in
La revue des revues
32, 2002

traduzione inedita

Parigi, 6 novembre 1880

Monsieur,

il Comitato di pubblicazione della Société des études juives, dopo aver preso conoscenza dell'interessante articolo sulla teoria delle passioni in Spinoza che lei ha sottoposto in esame, mi ha incaricato di comunicarle i motivi per i quali non ritiene di dover inserire questo lavoro in pubblicazione, almeno nei primi numeri della nostra *Revue*. Affronterò questo compito con tutta la franchezza che m'impongono sia i suoi meriti, sia le buone relazioni che abbiamo intrattenuto fra noi — benché troppo rare.

Mi lasci dire, per prima cosa, che il pensiero di rinnegare Spinoza, escludendolo dal pantheon delle glorie ebraiche, non si è presentato un solo istante alla nostra mente. Spinoza appartiene alla razza ebraica per la sua nascita, per la sua educazione, per certe qualità come per certi difetti del suo spirito, e una Société aperta com'è la nostra a tutte le confessioni getterebbe solamente del discredito su di sé sposando, contro di lui, i vecchi rancori della sinagoga.

Il solo punto sul quale ha dovuto portare il nostro esame è stato quello di sapere se una Rivista, il cui oggetto è la *storia del giudaismo*, debba, anche interpretando questi termini nel senso più largo, accogliere indifferentemente ogni sorta di lavoro su Spinoza, quale che sia il punto di vista sotto cui la sua figura venga considerata.

Prendo lei stesso a giudice della difficoltà.

Suppongo che un autore presenti a lei, in qualità di membro del Comitato, il più affascinante studio al mondo su *Le prophète* di Meyerbeer, o su *La juive* di Halévy, o sul *Romancero* di Henri Heine. La qualità di Ebrei che hanno avuto questi tre personaggi di certo non la spingerebbero a dare a simili ricerche un posto nelle colonne della *Revue des études juives*. Perché? Perché esse non interessano per nulla la storia dei destini morali o materiali di Israele dato che,

se il giudaismo si glorifica a ragione di aver contato Meyerbeer, Halévy, Heine nel novero dei propri bambini, sarebbe ridicolo rivendicare le loro opere come prodotti in qualche misura nazionali, come testimonianze dell'arte *ebraica* e della letteratura *ebraica*. È così che recentemente un collaboratore delle *Archives israélites* si è esposto alla derisione trattando, sotto il titolo *Arte ebraica*, i dipinti degli artisti ebrei all'esposizione universale.

Che al contrario, senza allontanarsi dagli esempi scelti, vi si venga ad offrire un articolo su ciò che Meyerbeer e Halévy hanno tratto dalle antiche melodie sinagogali, o sulle ispirazioni che Heine ha tratto dalle poesie e dalle leggende ebraiche del medioevo: non v'è dubbio che questi lavori le sembreranno convenire esattamente al nostro oggetto, non avendo bisogno di altro passaporto che del talento dello scrittore. In effetti, si tratta di un prodotto *specificamente* ebraico, un'opera che non emana solo accidentalmente da un Israelita, ma che invece si ricollega alla tradizione antica, continua, nazionale.

Applichiamo adesso queste regole di critica a Spinoza.

C'è in Spinoza l'uomo e l'autore. L'uomo ci appartiene, senza dubbio alcuno; quanto all'autore, bisogna distinguere. Lasciando da parte l'esegeta e l'ebraizzante, che hanno il loro posto ben segnato all'interno dei nostri studi, il filosofo può essere considerato sotto due aspetti ben differenti. Si possono studiare le fonti e lo sviluppo della dottrina; si può anche studiare questa dottrina stessa, tirarne fuori i principi e ricercarne il valore intrinseco. Ebbene! Ci è sembrato che, considerata dal punto di vista storico, la filosofia di Spinoza rientri perfettamente nel quadro della nostra *Revue*, laddove invece, considerata dal punto di vista dogmatico, essa non vi sarebbe ammessa che per motivi straordinari e con le più grandi precauzioni.

Mi spiego.

Lei sa che non è ancora concluso il processo tra quanti vedono semplicemente in Spinoza il discepolo originale di Descartes, e quanti cercano la vera origine delle sue idee nella speculazione della Cabala e dei dottori ebrei del medioevo. I tedeschi hanno scritto molto sulla questione; Monsieur Lagneau se ne occupa, e noi accoglieremo con piacere tutti i testi che potranno portare lumi al

dibattito; non c'è una sola parte della filosofia di Spinoza che non possa fornire argomenti in appoggio all'una o all'altra opinione.

Il soggetto che lei ha trattato si sarebbe evidentemente prestato ad uno studio storico della natura indicata. Lei avrebbe potuto cercare in Maimonide, o in Gebirol, delle analogie con la teoria delle passioni di Spinoza, esaminare se queste rassomiglianze siano fortuite o si spieghino tramite dei prestiti volontari ecc., lei avrebbe trovato materia per un articolo molto nutrito, molto nuovo, perfettamente appropriato allo spirito della nostra pubblicazione. Questo articolo lei non lo ha fatto, ed io sono ben lungi dal fargliene un rimprovero. Lei ha preso la teoria di Spinoza in se stessa e per se stessa, astrazione fatta dei suoi antecedenti; l'ha analizzata, chiarita, spiegata; il suo lavoro vi ha guadagnato in profondità, e il soggetto in interesse speculativo, ma tutt'a un tratto l'unico elemento tramite il quale sarebbe stato possibile ricollegare il suo soggetto alla storia generale del pensiero ebraico è scomparso, e con lui l'attrattiva speciale che avrebbe spiegato l'inserimento dell'articolo in una *Revue des études juives*.

Non ignoro che c'è qualcosa di delicato, di azzardato anche, nella distinzione che abbiamo creduto di dover stabilire, ma ci è assolutamente necessario avere un criterio ed attenerci fermamente ad esso, sotto pena di esser sommersi da un flusso di articoli i cui soggetti non avrebbero, con gli studi ebraici, che un rapporto più o meno lontano, e che non giustificherebbero né il titolo della nostra *Revue* né la richiesta che abbiamo indirizzato a studiosi francesi e stranieri. Questa severità è soprattutto necessaria nei primi tempi della nostra pubblicazione. Siamo nati da poco, siamo deboli e ignorati; ci hanno fatto credito per il nostro bell'aspetto, sì, ma per durare noi abbiamo bisogno della simpatia e del concorso attivo degli eruditi di tutti i paesi, in particolare se si occupano di giudaismo; ora, noi non arriveremo ad ispirar loro fiducia se non affermando al contempo, ben nettamente fin dall'inizio e con la scelta degli articoli, sia il carattere speciale dei nostri studi sia lo spirito veramente scientifico che ci anima. Più tardi, quando le nostre ali avranno preso il volo, quando avremo reputazione, autorità ed abbonati, potremo anche permetterci qualche incursione in queste regioni dubbie, nelle quali la storia del pensiero ebraico confina con la storia dello spirito umano in generale; sarà la volta di San Paolo,

di Maometto, di Spinoza. Oggi le passeggiate seducenti sarebbero un po' pericolose e noi ce le interdiciamo, non senza rimpianto.

Ecco Monsieur, riassumendo, come e perché non abbiamo né accettato né rifiutato definitivamente il suo articolo; l'abbiamo spostato più in là nel tempo. Se lei intravede in un avvenire prossimo l'occasione di farlo pubblicare su una rivista enciclopedica o filosofica, dove esso sarà del tutto al proprio posto, noi metteremo il manoscritto a sua disposizione; nel caso contrario, la preghiamo di lasciarlo nelle nostre mani attendendo che le circostanze e lo sviluppo della nostra Société ci permettano di pubblicarlo senza imprudenza.

Mi sono certamente dilungato, ma sarei incompleto se non aggiungessi a quest'esposizione l'espressione del piacere che tutti i membri del Comitato hanno trovato nel leggerla; da parte mia, sono stato più felice che sorpreso nel constatare in lei una rara alleanza fra spirito di geometria e spirito di finezza, molta lucidità e metodo nell'analisi, il forte sapore [*le piquant*] negli accostamenti, la fermezza nello stile. Mi limiterei a desiderare, nell'interesse stesso di queste pagine eccellenti, la soppressione di alcune digressioni che, benché ingegnosamente raccordate, mi sembrano allungare l'articolo senza gran profitto per il lettore.

Riceva, *Monsieur*, con i miei complimenti, la certezza dei miei sentimenti più cordiali,

Théodore Reinach

Segretario del Comitato di pubblicazione
del Consiglio della Société des Études Juives
Parigi, 31 rue de Berlin

Étienne Gilson
CARTA POSTALE

16 aprile 1918

manoscritto depositato presso
IMEC — Institut Mémoires de l'édition contemporaine

fonds Lucien Lévy-Bruhl
LVB 5.1

traduzione inedita

Caro maestro,

ecco una questione grave che non saprei risolvere senza di lei. Dopo la guerra, la storia della filosofia medievale — o un'altra storia purchessia, ma quella medievale soprattutto — non sarà forse diventata un lusso fuori posto? Sono ancora molto giovane e posso modificare la mia attività, l'azione mi piace talmente da farmi desiderare di collaborare al grande compito che ci attende. Credo alla psicologia sperimentale applicata, specialmente in pedagogia ma anche altrove. Lì c'è qualcosa che dev'esser fatta, da noi come anche da altre parti. Io mi occuperò del compito che si ritiene maggiormente utile. Se si ha davvero bisogno di qualcuno che studi Duns Scoto, io voglio farlo. Se si vuole il mio aiuto per la riforma degli insegnamenti, alla quale bisognerà pur dedicarsi, io voglio esserci. Se è noto che ci sia qualcosa di ancor più utile, da me realizzabile e dove che sia, io lo farò. Vorrei semplicemente avere il suo parere, in modo da concentrarmi sul compito definitivo della mia vita e ad esso prepararmi. Credo che dopo il 1914 ci siano almeno 99 cose che hanno modificato i dati del problema. Ho riletto e bruciato i miei saggi di filosofia: quel bergsonismo minore mi ha scoraggiato. Tra 20 anni, dopo aver vissuto dentro ai fatti, tornerò alle astrazioni. Nel frattempo farò del mio meglio. Voglia credere al mio affetto più profondo,

Ét. Gilson

Mon cher maître,

voici une question grave que je ne saurai résoudre sans vous. Après la guerre l'histoire de la philosophie médiévale ou autre, surtout médiévale, ne sera-t-elle pas un luxe déplacé ? Je suis encore assez jeune pour modifier mon activité et j'aime assez l'action pour désirer collaborer à la grande tâche qui nous attend. Or je crois à la psychologie expérimentale appliquée, spécialement en pédagogie, aussi ailleurs. Il y a là quelque chose que doit être fait chez nous comme autre part. Moi j'occuperai la tâche que l'on croira la plus utile. Si l'on a vraiment besoin de qq'un pour étudier Duns Scot, je veux bien. Si l'on veut mon aide pour la réforme des enseignements à laquelle il va falloir se mettre, je veux bien. Si l'on connaît de l'encore plus utile réalisable par moi, où que ce soit, je veux bien. Je voudrais simplement avoir votre avis pour me fixer sur la tâche définitive de ma vie et m'y préparer. Je crois que depuis 1914 il y a 99 chose de changé dans le problème. J'ai relu et brûlé mes essais de philosophie: ce sous-bergsonisme m'a écœuré. Dans 20 ans, après avoir vécu dans les faits, je reviendrai aux abstractions. D'ici là je vous donnerai mieux. Croyez à ma profonde affection,

Ét. Gilson

Ignace Meyerson
LA MENTALITÀ PRIMITIVA

(a proposito dell'opera di Lucien Lévy-Bruhl)

La mentalité primitive
(à propos de l'ouvrage de Lucien Lévy-Bruhl)

testo edito in
L'Année psychologique
23, 1922

traduzione inedita

Tutti conoscono l'idea centrale de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Si può anche dire: poche nozioni sono divenute classiche così velocemente come quella di partecipazione. Nella sua nuova e molto importante opera ⁽¹⁾, Lévy-Bruhl si dedica alla nozione di causalità e cerca di delineare una causalità primitiva, mistica, una causalità senza cause seconde. Se si volesse raccogliere, condensare in una formula la sua maniera di considerare il problema, si potrebbe dire: la mentalità primitiva vede — o piuttosto sente — la simultaneità qualitativa, laddove la nostra mette in successione continua le quantità.

« Il legame causale, per come lo intendiamo noi, unisce i fenomeni nel tempo in una maniera necessaria, e li condiziona in modo tale che essi si dispongano in delle serie irreversibili. In più quelle serie di cause ed effetti si prolungano e si mescolano all'infinito ». Il ragionamento discorsivo consiste nel dipanarle, e la sua tendenza essenziale è quella di ridurre i fenomeni al numero più piccolo possibile di cause elementari, svuotandole il più possibile di qualità. — Il ragionamento del primitivo ignora queste lunghe serie di cause ed effetti. Non che egli sia meno ingegnoso: tutti i missionari, e Lévy-Bruhl con loro, insistono sulla sua acutezza. Il primitivo non ha meno di noi bisogno di una spiegazione, ma la cerca altrimenti e altrove. Essa è immediata. Pre-legami multipli ricollegano il mondo delle cose visibili a un mondo mistico invisibile, in una maniera talmente stretta che il passaggio da una certa percezione sensibile a una certa forza invisibile è istantaneo. Sarebbe anche meglio non dire passaggio bensì apprensione diretta, intuizione, appercezione così immediata come quella che, nella parola, ci fa « capire » il senso senza che noi si debba passare dal segno alla significazione. Il primitivo vive, allora, in seno ad una simbolica davvero multipla e molto ricca: se le sue serie causali sono corte, per

(1) *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922, III-537.

contro il numero dei suoi dati immediati è molto grande. E reciprocamente, questa sovrabbondanza di pre-legami imperiosi rende inutile le induzioni ed impedisce all'esperienza di svilupparsi; in larga misura, il primitivo è impermeabile all'esperienza.

Sarebbe dunque inesatto dire che le operazioni mentali del primitivo siano più semplici delle nostre. Agli osservatori esse sono spesso sembrate più complesse. Gli Europei sono da sempre stati colpiti dalla potenza della memoria dei primitivi. W. E. Roth ha ascoltato degli indigeni del Queensland « recitare una serie di canti che richiedeva, nella sua interezza, più di cinque notti per essere completata », « in una lingua del tutto ignota a coloro che li recitavano ». Segalen ha osservato fatti analoghi a Tahiti (2). Von den Steinen cita il caso di un indigeno del Brasile centrale che ricordava i minimi dettagli di un lungo viaggio su un fiume monotono e piatto. Il fenomeno si manifesta fin dall'infanzia: i piccoli negri Thonga (Africa australe), osservati da Junod, « riescono meglio quando si tratta di uno sforzo di memoria, e ciò spiega perché essi siano molto più a proprio agio quando imparano i pesi e le misure inglesi, con tutte le operazioni complicate di riduzione, che quando si applicano al sistema metrico... ». Si tratta forse, come vuole Jaensch (3), di *Anschaungsbilder*, di quadri intuitivi sintetici, sentiti e vissuti e che s'imprimono in maniera immediata? Bisogna forse dire, molto semplicemente, che i fatti hanno per il primitivo un contenuto concreto e carico di affettività che determina le condizioni del loro fissarsi?

Bisogna vivere, bisogna durare in un ambiente ostile, con una possibilità permanente di malocchio, dove nulla è opera del caso, dove tutto rivela l'azione di forze invisibili. L'avvenire è chiuso. Esso non si estende in modo indefinito in una lunga serie incolore, impersonale. Ogni caso è un avvenimento unico, felice o infelice, un avvenimento che bisogna conoscere. Per questo motivo bisogna interrogare le potenze invisibili: gli spiriti dei morti; gli spiriti che animano gli oggetti naturali: animali, vegetali, esseri inanimati; incantesimi o sortilegi che provengono dall'azione degli stregoni. E bisogna interrogarli non solo perché essi possono conoscere l'avve-

(2) *Les Immémoriaux*, Paris, 1921.

(3) *Zeitschr. Für Psychologie*, XCI, p. 93, 1922.

nire, ma soprattutto perché sono essi a farlo. Essi ne sono il segno e al contempo la causa, segno perché causa.

Per conoscere le intenzioni e l'azione di queste forze si procederà dunque alla divinazione, si studieranno le rivelazioni spontanee offerte dai sogni e dai presagi, le si provocherà tramite pratiche divinatorie e ordalie.

I fatti visti in sogno sono veri e reali. Fanno parte dell'esperienza, e il loro carico affettivo è tale che sono sentiti come presenti. Sono essi a determinare, a fare la condotta dell'individuo, sono essi già quasi questa condotta perché sono presenti ed allo stesso tempo sono a venire.

Le indicazioni fornite dai sogni e soprattutto dai presagi hanno un carattere immediato: sono un linguaggio. La significazione felice o infelice del presagio è colta nello stesso tempo in cui si percepisce il fatto. La relazione non ha un carattere simbolico, è una « identità di essenza momentanea ».

Se le rivelazioni non si producono spontaneamente, le pratiche divinatorie e le ordalie serviranno a provarle. Se c'è un problema nella vita dell'individuo o della tribù, esse ne indicheranno l'origine, designeranno il colpevole, ne forniranno il nome o la direzione nella quale cercare. Il nome del colpevole è già il colpevole stesso, come la sua testa e le sue membra, il suo perizoma, le unghie tagliate, gli oggetti che gli appartengono. La direzione dello spazio è ugualmente lui, perché è da lui che essa deriva le proprie qualità.

In effetti, e c'è appena bisogno di aggiungerlo, il primitivo non sarebbe in condizione di concepire il nostro spazio geometrico, infinito, omogeneo, residuo d'astrazione. Il suo, essenzialmente concreto, limitato, pieno di esseri e di cose, di azioni e di esistenza, vive intensamente della vita reale o immaginata degli esseri che contiene. La destra e la sinistra, l'alto e il basso, il nord e il sud hanno le loro virtù proprie. Come il tempo, anche lo spazio è « carico di qualità ».

Tra la mentalità primitiva — quale si manifesta in quest'insieme di fatti — e la nostra c'è forse un'eterogeneità radicale? Non ci sembra sia questo il pensiero di Lévy-Bruhl, per quanto sia possibile

giudicare. Ci sembra, ad ogni modo, che non sia impossibile vedere come esse si chiariscano l'una tramite l'altra.

Cercare dei « meccanismi comuni » significa, è vero, cercare di evitare una difficoltà, e forse ritornare in parte a concezioni antiche. Ma questo metodo ci sembra offrire una sicurezza molto grande, nonché delle ipotesi di lavoro giustificate dai fatti. Essa apre la via alla spiegazione genetica, che sola può serrare da vicino la realtà delle cose.

Tra le spiegazioni della propria condotta fornite dagli stessi indigeni, ve n'è una che colpisce particolarmente: « Noi osserviamo le nostre vecchie consuetudini, affinché il mondo si mantenga », dice un capo eschimese a K. Rasmussen ⁽⁴⁾, e Lévy-Bruhl stesso nota: « La nostra attività quotidiana, fin nei minimi dettagli, implica una tranquilla e perfetta fiducia nell'invariabilità delle leggi naturali. Ben differente è l'attitudine di spirito del primitivo ».

Qui, in effetti, sembra essere il nodo della questione. La tranquilla e perfetta fiducia nella permanenza delle leggi di natura non è soltanto il tratto dominante della nostra mentalità, ne è inoltre una delle acquisizioni più recenti. Ben lungi dall'essere anteriore ai sistemi di spiegazione razionale, essa ne è il risultato: la sanzione psicologica del successo. È perché le scienze hanno avuto successo che noi siamo sicuri che esse continueranno ad aver successo. Intendiamoci: ogni volta che si è cercato di costruire un sistema razionale si è creduto nella virtù esplicativa di questo sistema, ma nella maggior parte dei sistemi antichi, compreso quello di Lucrezio ed anche quello di Descartes, si trovano dei dispositivi destinati a rassicurarci ⁽⁵⁾. L'uomo moderno, soprattutto lo scienziato moderno, non ha più bisogno di esser rassicurato.

Questo bisogno è invece molto forte nel primitivo. Niente dimostra, in effetti, che domani il mondo sarà così com'è oggi. Oggi si è avuto successo, ma è un successo del tutto empirico, dovuto ad un concorso di circostanze multiple. Non tutte sono conosciute, una ragione in più per tener ferme quelle che si conoscono. Non si dovrebbe stabilire una gerarchia tra di esse, sono tutte ugualmente

⁽⁴⁾ RASMUSSEN, *The people of the polar North*, London, 1908, p. 124.

⁽⁵⁾ Ci proponiamo di ritornare ulteriormente su questo punto.

efficienti, nessuna contribuisce meno dell'altra a mantenere il mondo.

L'equilibrio è fragile, e la possibilità permanente di malocchio ossessiona l'indigeno. Il malocchio, la morte, la malattia, l'incidente, il crimine, il nuovo, l'insolito distruggono l'equilibrio. Concepire tutto questo come caso significherebbe rinunciare ad agire sul mondo. Il primitivo razionalizzerà il caso, codificherà la sfortuna ⁽⁶⁾.

Tutto è incidente e niente è incidente. Nessuna alterazione dell'equilibrio è normale. Ciò che è normale è l'assenza di alterazioni, la permanenza dell'individuo e della collettività organizzata. La regola di condotta sarà quella del conformismo obbligatorio, e l'ordalia servirà a ristabilire l'equilibrio antico, momentaneamente alterato. Ogni volta che sarà possibile, si eliminerà l'essere o l'oggetto supporto dello squilibrio: il naufrago delle isole Figi (« La sfortuna getta discredito »), l'uomo morto di « cattiva morte », il mostro. Lo si cercherà seguendo le regole del codice della sfortuna, e si giungerà fino a individuare un organo della sfortuna: il mango [*le mango*], che verrà considerato — cosa molto significativa — come un organo ereditario.

Ricerca delle cause, eliminazione del principio del male, ristabilimento dell'equilibrio — tutto l'insieme mostra bene, ci sembra, la preoccupazione del primitivo nel mantenere l'ordine del mondo.

Nel corso di queste pagine abbiamo impiegato, con Lévy-Bruhl, le espressioni di forza mistica, potenze invisibili, causalità mistica. Si ricordi la definizione classica della parola « mistico »: mistero e partecipazione all'essere. Lévy-Bruhl indica a giusto titolo che bisogna guardarsi dal fornire a quella parola un senso religioso moderno.

(6) Si sarebbe pressoché tentati di dire che il bisogno di razionale è più forte nel primitivo che nell'uomo moderno. Noi oggi ci accontentiamo di leggi statistiche, non solo nelle scienze morali ma anche in quelle fisiche. Il primitivo si attiene ad un determinismo più assoluto. « Si direbbe », osserva con finezza Brunschvicg (*L'expérience humaine et la causalité physique*, 1922, p. 99), « che dietro l'apparenza del contingente penetri immediatamente la realtà del necessario, ed in effetti una delle caratteristiche della mentalità primitiva è che essa spoglia l'incidente del suo carattere fortuito per attribuirgli un valore di causa determinante ».

Non si deve soprattutto evocare le nozioni di anima, idea, spirito. È difficile, quando si considerano tali questioni, parlare del pensiero primitivo in maniera globale. Sulla scala evolutiva, i popoli studiati dai sociologi occupano gradi molto differenti; le loro religioni e le loro metafisiche sono dunque ben lungi dall'essere identiche fra loro. Sembra tuttavia che si possa dire, di tutti quei popoli, che non abbiano mai concepito un'opposizione dello spirito e della materia, una separazione dell'anima e del corpo. È permesso affermare che sono arrivati ad una sintesi unica di essere, di esistenza? La questione riveste un duplice aspetto: personalità e vita. Non sembra, a quanto è possibile giudicare, che la nozione di personalità o di individualità sia stata molto forte, e che l'opposizione tra individuo e mondo, soggetto e oggetto, abbia avuto il carattere preciso che essa ha nell'uomo moderno, quanto meno nell'adulto. Fatti multipli sembrano indicare, al contrario, la presenza, dappertutto, di un sentimento di esistenza, di forza, di vita, di permanenza di vita, di universalità di vita.

Il wakanda, il manitou, l'orenda degli Indiani dell'America del Nord, il wong sulla costa occidentale dell'Africa, il mulungu degli Yaos dell'Africa centrale, il molemo dei Betchouanas, il nkissi e il ndjaka dei Bantù, il gnama dei Bambarà, il bali degli indigeni del Borneo, il tondi di quelli di Sumatra, il mana dei Polinesiani e dei Melanesiani: si tratta di nomi che, con maggiori o minori sfumature, sembrano tutti designare la stessa nozione, lo stesso sentimento.

Sembra che oggi se ne possa precisare, senza preoccupazione di dottrina, l'origine e i caratteri. Origine affettiva e motrice: reazioni di attacco o di difesa, di attrazione o di repulsione, di slancio o di paura. Caratteri: permanenza e universalità. Si comprende facilmente la prima notando le reazioni del primitivo di fronte alla malattia, alla morte, ai morti. La malattia e la morte sono inintelligibili perché sono cambiamento; potendo difficilmente essere concepite come modificazioni, sono sentite come malocchio. Il malato e il morto sono a volte « un altro » [*un autre*], vale a dire « il male »; e altre volte « lo stesso » [*le même*]. I morti vivono, almeno per un certo tempo.

Il secondo tratto, l'universalità, l'universalità continua, « conti-

nuum » (7), è più difficile da definire e forse anche più ipotetico; ci si espone, analizzandolo, ad introdurre dei concetti astratti, poco compatibili col carattere indistinto e confuso del pensiero primitivo.

Il mondo agisce sull'individuo. Queste azioni sono un po' tutte simili fra loro: sono fortunate o sfortunate. Perché sarebbero di essenza differente? Perché non sarebbero come quelle dell'uomo?

Degli oggetti agiscono su di lui, ma non sono in contatto con lui. L'essere umano ha sempre ammesso difficilmente l'azione a distanza; non si è giunti a dire che si trattava dello scandalo della fisica moderna? Il primitivo popola il vuoto: tutto, intorno a lui, agisce direttamente su di lui.

Il cranio degli antenati, le viscere delle vittime, gli ossicini: tutti partecipano alla sua esistenza; anche il burro lo ascolta e « dà una risposta favorevole ».

Il male fatto a distanza, il male visto in sogno toccano, se è possibile esprimersi così, uno dei suoi prolungamenti. Tutto è come lui, tutto è un po' lui.

Questa permanenza, quest'universalità di forza, di essere, di vita, questo bisogno di equilibrio biologico è, si potrebbe dire, l'aspetto interno del bisogno di ordine sociale, di ordine nel mondo (8).

Le operazioni mentali alle quali procedono i primitivi ci sono

(7) Cfr. Fletcher (Miss Alice C.), *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, XXVII, p. 437 ss., 1898.

(8) Sarebbe interessante domandarsi quale avrebbe potuto essere l'evoluzione di questa tendenza in una civilizzazione a carattere teologico molto lontana dal razionale greco-latino. I fatti cinesi apportano una risposta molto forte. « Per i taoisti », dice Granet », l'Ordine Universale è una Realtà, un Principio concreto, il Primo Principio — non una Realtà provvista di attributi morali e che faccia figura di Provvidenza, bensì — una Realtà caratterizzata dalla sua necessità logica e considerata sotto l'aspetto di una *Potenza di Realizzazione*, prima, permanente, onnipresente » (*La Religion des Chinois*, 1922, p. 143). L'analogia è ancor più grande: « ... Il Taoismo assume l'apparenza di un monismo naturalista... l'idea centrale è quella di un *continuo cosmico*, la cui esistenza permette le azioni da spirito a spirito » (*ibid.*, p. 145). — Cfr. anche Granet, *La vie et la mort. Croyances et doctrines de l'Antiquité chinoise*, in *Annuaire de l'École des Hautes-Études*, section des sciences religieuses, 1920-21.

del tutto impenetrabili? La causalità mistica non è in alcun punto coestensiva alla nostra? Non lo crediamo. Essa le è soprattutto anteriore, e come tale più indistinta.

Il suo ambito è più esteso. Accanto ai fatti di causalità dinamica, « teologica », fatti di volizione, di forza attiva, di potere produttivo, di efficacia, si trovano altri fatti che si sarebbe tentati di avvicinarvi, come ha fatto Brunschvicg ⁽⁹⁾, fatti di ricerca sperimentale, ricerca di leggi, causalità scientifica. Senza dubbio, la deduzione è rudimentale; e senza dubbio l'induzione è difettosa: la collezione dei fatti è scorretta, l'enumerazione incompleta ed univoca, « monotona », il passaggio dal fatto all'ipotesi troppo rapida, l'anticipazione ingiustificata, l'analogia cattiva. Ma questi sono caratteri vicini a quelli del ragionamento emotivo o passionale, con la sua statistica particolare: la selezione dei casi favorevoli; e noi sappiamo quanto nel primitivo le nozioni sono cariche di affettività.

Se è permesso dire che c'è stata un'evoluzione della nozione di causalità, che lo sviluppo della causalità scientifica è stata un'eliminazione progressiva, in seno ad una massa primitiva, di fatti indipendenti dalla volontà umana, gli esempi di « cattivo ragionamento » del primitivo rappresentano allora il rudimento della ricerca scientifica, e come tali sono estremamente importanti.

Altri fatti — e beninteso, ci sono anche tutti quelli intermedi — sono più puramente « mistici »: vi predomina la nozione di forza produttiva, di essenza attiva. Sono più vicini, sotto questo profilo, ai fatti di volizione quali noi li concepiamo attualmente, ma forse sono anche un po' più complessi, più « carichi di proprietà ». Lévy-Bruhl ci dice che sono come una dimensione supplementare dell'esperienza. Forse questa nozione si chiarirà se si ammette che, nel primitivo, la psicologia della spiegazione tocca da vicino quella della relazione, dell'elaborazione delle forme e delle strutture. La ripugnanza per le lunghe serie causali, il bisogno di immediato, gli fanno costruire degli insiemi in qualche modo simultanei per tutte le occorrenze importanti della vita. La causa diviene un aspetto, un lato dell'avvenimento.

Ed allo stesso tempo, come l'avvenimento, essa è manifestazione

⁽⁹⁾ *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 96-101.

del wakanda, del male, dell'universalità della vita; ed è significativo che, aldilà delle cause occasionali e delle apparenze, aldilà delle stesse azioni e della volontà degli individui ⁽¹⁰⁾, sia essa la « vera causa », l'essenza che il primitivo ricerca ogniqualvolta l'equilibrio del mondo sia stato alterato.

Un'ultima questione è quella del tempo. Si ricorda come essa si ponga nei primitivi. Il tempo non è per loro un quantum omogeneo, divisibile in parti identiche tra loro, che si succedono regolarmente. Non è un puro « ordine di successione ». È sentito piuttosto che rappresentato. È fortunato o sfortunato. Un avvenimento a venire non è situato a una certa distanza dal momento presente, è invece vagamente sentito come a venire, e se è fortemente desiderato o temuto viene sentito come presente.

Come interpretare questo futuro sentito come presente?

Se la rappresentazione di un'azione a distanza è cosa difficile, quanto più quella di un avvenimento a distanza. La nostra sembra legata soprattutto alla nozione di un avvenire aperto, di un cammino, di uno slancio, di un progresso continuo. Abbiamo visto come tali nozioni mancassero al primitivo. Il suo avvenire è frammentato, chiuso. Niente gli può dare una nozione di progresso, tutto al contrario lo fissa nella tradizione, dunque nella permanenza.

Si sa peraltro a quali difficoltà si urta tutta l'analisi della rappresentazione del passato, e soprattutto dell'avvenire. La questione è stata posta in maniera perfettamente chiara da sant'Agostino ⁽¹¹⁾. « Questi due tempi, il passato e il futuro, come esistono, dal momento che il primo non è più, il secondo non è ancora? » ⁽¹²⁾ « ... Come può esser lungo o breve ciò che non è? Il passato non è più, il futuro non è ancora... » ⁽¹³⁾ « Se il futuro e il passato sono, desidero sapere dove sono. Se ancora non riesco, so tuttavia che,

⁽¹⁰⁾ Gli esempi di errore [*faute*] involontario sono particolarmente suggestivi da questo punto di vista.

⁽¹¹⁾ *Les Confessions* [trad. Carlo Carena, Roma, Città Nuova, 1971, 2009^o], libro XI.

⁽¹²⁾ Ivi, cap. 14.

⁽¹³⁾ Ivi, cap. 15.

ovunque siano, là non sono né futuro né passato ma presente. Futuro anche là, il futuro là non esisterebbe ancora; passato anche là, il passato là non esisterebbe più. Quindi ovunque sono, e comunque sono, non sono se non presenti. » (14)

« Qualunque sia la natura di questo arcano presentimento del futuro, certo non si può vedere se non ciò che è. Ora, ciò che è non è futuro ma presente, e così, allorché si dice di vedere il futuro, non si vedono le cose, ancora inesistenti, cioè future, ma forse le loro cause o i segni, già esistenti. » (15)

L'interesse di questi passaggi non sfuggirà a nessuno. L'ultimo, in particolare, è pieno di significato, se ci si ricorda quel che abbiamo detto più in alto a proposito del segno e della causa considerate come parte dell'avvenimento.

Ma la portata dell'analisi agostiniana è più generale. Essa ci mostra chiaramente che, se eliminiamo i giudizi di confronto e di quantità, che sono fondati sullo spazio e sul movimento, ciò che ci resta, il sentimento del tempo, appare essenzialmente come presente. I tre tempi sono certamente « presente del passato, presente del presente, presente del futuro... Il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro l'attesa » (16).

Se, per il negro del basso Niger, « Quel che noi altri Europei chiamiamo passato è legato al presente, e questo a propria volta è legato all'avvenire »; se per l'inviato del Gran Chaco i fatti visti in sogno sono al tempo stesso futuri e passati; se per i due il tempo « non ha né valore né oggetto », questo non è forse un carattere specifico, esclusivo, una stranezza dell'anima primitiva. Ciò che l'osservatore europeo chiama « valore ed oggetto » è l'utilizzazione, è la nostra utilizzazione, la quale comporta in primo luogo la valutazione, vale a dire la misura. Dal momento in cui dimentichiamo la misura e cerchiamo di sentire il « tempo puro », il passato e l'avvenire appaiono anche a noi come legati al presente, in una maniera molto vicina, pare, a quella del primitivo. Per noi, come per lui, « Il futuro, inesistente, non è lungo, ma un lungo futuro è l'attesa

(14) Ivi, cap. 18.

(15) Ivi, cap. 18.

(16) Ivi, cap. 20.

lunga di un futuro; così, non è lungo il passato, inesistente, ma un lungo passato è la memoria lunga di un passato » (17).

Ma la nostra marcia verso un avvenire aperto, la nostra « polarizzazione » se si può parlar così, fa sì che noi siamo orientati, in certo modo protesi, e questa tensione ci fa organizzare gli avvenimenti in ordine di successione, ci fa classificare i momenti vissuti come un lungo ricordo del tempo passato, ci fa reperire i picchetti della lunga attesa del tempo a venire per poterli « srotolare » davanti a noi. Il primitivo non deve utilizzare in questo modo, ad ogni istante, il passato e l'avvenire. Gli eventi non variano; si concepisce male come potrebbero variare, e soprattutto non si desidera questo cambiamento. L'adattamento nuovo, con tutto quel che esso comporta di utilizzazione precisa degli insegnamenti del passato, di anticipo e previsione penetrante, è raro. Il tempo passato, e soprattutto il tempo a venire, o è immediato o non è.

C'è un ultimo aspetto del problema che importa non dimenticare: il carattere irrazionale per noi della nozione di movimento. Si sa che ogni sforzo del pensiero umano ha condotto alla negazione del cambiamento, una negazione concettualizzata, organizzata. Non si potrebbe dire che l'attitudine del primitivo dinanzi al problema del tempo sia una forma elementare di questa negazione? E se così è, non è questa una nuova manifestazione del bisogno di permanenza, di ordine, di equilibrio, di stabilità, di cui abbiamo sottolineato il ruolo nel pensiero primitivo?

Per aver creato la meccanica, ed in tal modo soppresso il movimento, l'uomo ha cessato di averne paura. Ha potuto allora ammettere il decorso e l'evoluzione della vita. Il primitivo si aggrappa al momento e all'equilibrio presenti, per paura che tutto crolli.

(17) Ivi, cap. 28.

Maurice Blondel
LETTERA SU L'ANIMA PRIMITIVA

Lettre sur L'Âme primitive

in *Bulletin de la Société française de philosophie*
seduta del 1 giugno 1929 su *L'anima primitiva*

traduzione inedita

Molto ricca e penetrante, l'analisi che ci viene offerta della mentalità primitiva vuole manifestamente rimanere del tutto oggettiva. Lévy-Bruhl spinge il proprio scrupolo fino ad evitare di denominare e definire lo stato spirituale [*l'état d'esprit*] che di fatto gli serve costantemente come termine implicito di comparazione e che è ritenuto essere, senza che neppure ci sia bisogno di dirlo, quello della maggioranza dei nostri contemporanei, dato il grado di evoluzione e di civilizzazione cui sono pervenute le nostre società. Così, in maniera discreta ma continua e formale, ci vien suggerita l'idea di un'opposizione tra i modi arcaici e le forme attuali del pensiero; e se non è indicato alcun apprezzamento del loro valore relativo, tuttavia l'impressione che ne riceviamo spontaneamente è netta e doppia: da una parte, sulla maggior parte dei punti indicati, la mentalità detta primitiva appare come superata, come contraria alle nostre abitudini logiche e alle nostre conoscenze positive, come formata di immagini ed interpretazioni più o meno coerenti e superstiziose. D'altra parte, sotto questa ganga sussisterebbe una verità, una verità istintivamente presentita, quella stessa che la scuola sociologica ha messo in piena luce: « L'unità vera non è l'individuo, ma il gruppo di cui esso sente di far parte ».

Accettando tutti i fatti ricordati, oserei mai contestare l'oggettività della descrizione che ci è presentata, i presupposti ai quali si ispira, le conclusioni che suggerisce?

Per prima cosa, l'opposizione stessa che sembra implicare l'espressione « mentalità primitiva » (come se ci fosse una mentalità ulteriore che ne differisca per via di tratti essenziali, al punto da rendere le due mentalità eterogenee od anche esclusive fra di loro), una tale opposizione, dico, tende a canonizzare i nostri modi attuali di pensare, in ciò che essi hanno di differente da quelli dei primitivi, anche solo in ciò che essi stessi hanno di transitorio o di deficiente; ciò equivale a mascherare od eliminare i tratti che invece possono esser comuni, i tratti essenziali e fondamentali, tratti dei quali si avrebbe torto a misconoscere la sopravvivenza e più torto ancora a

negare la verità profonda e permanente, quali che siano gli errori cui essa sia stata mescolata.

L'anima primitiva è ingombra d'immagini parassitarie attorno all'idea di « partecipazione »: d'accordo! Ma sarebbe per questo falso sentire con essa, pensare e sapere meglio di essa in quale misura la nostra vita e la nostra azione, il nostro pensiero più personale e più civilizzato, comunichino con tutta quanta la natura, marchino dappertutto una traccia [*empreinte*] reale, cospirino con il tutto, consistano (nel senso più concreto, più realista, più positivo della parola) in una « partecipazione » che va all'infinito e supera tutte le nostre idee chiare, l'intera nostra logica formale? E quello che si chiama il prelogismo non è forse l'involucro [*enveloppe*] di una solidarietà della quale una dialettica reale e perfetta dispiegherebbe un contenuto dappertutto coerente?

Ciò che è fittizio, antiscientifico, antifilosofico è invece la mentalità puramente analitica ed astratta, quella che ipostatizza separatamente soggetto e oggetto, individuo e collettività, spirito puro e materia bruta. Senza dubbio queste distinzioni, che appaiono molto chiare — ed anche troppo chiare — sono un aspetto utile da discernere ed integrare, una fase transitoria, qualcosa di « mediamente vero »; ma ciò non è né « primitivo » né « finale ». Ed attaccarsi esclusivamente ad esso significa cadere in uno stato spirituale che si è convenuto di chiamare « primario », uno stato legittimo e salutare quando critica e pota le finzioni parassitarie, ma che diviene fittizio e sterilizzante quando elimina in maniera non dovuta alcuni dei dati più vitali e più fecondi della mentalità « nativa ». Il primitivo vero è, giustamente, ciò che è più fondamentale e non sarà mai superato.

Senz'alcun dubbio, quel che soprattutto ci colpisce è di veder svilupparsi, alle origini, una flora aberrante: ma queste assurdità provengono dai primi tentativi di astrazione, di interpretazione e di sistematizzazione. E senza incriminare quel contenuto [*fond*] spontaneo, la riflessione può e deve rimediare, poco a poco, ai pericoli ed ai torti d'una riflessione incompleta. Si ha dunque grandemente ragione a studiare del tutto oggettivamente le escrescenze e le deviazioni, le quali obbediscono anch'esse ad una logica segreta, la cui complessità infantile è singolarmente istruttiva in ciò che mantiene di concreto, di affettivo, di pratico. Per quanto mescolata possa

essere ad absurdità, l'idea di partecipazione per esempio non è sogno di selvaggio; è una verità, una verità vissuta, della quale si tratta di purificare il contenuto, chiarire la portata, scoprire quale ne sarà il risultato [*aboutissement*]. Il nostro pensiero, cosiddetto civilizzato, non ha finito di scrutarne le ramificazioni, né di favorirne l'espansione [*épanouissement*].

Aggiungo anche che questa mentalità primitiva ci può servire da fontana di Jouvence [*giovinexza, immortalità*] per stabilire una scienza completa del pensiero contro tutte le secchezze e le sclerosi che riterrebbero invece di esser delle forme di salute. Tutti i fatti che ci vengono riportati sullo stato d'animo dei più *arretrati* comportano, per i più *avanzati*, un'esegesi illuminante, stimolante; possono servire a ricollegare il pensiero presumibilmente prelogico e preconcettuale alle forme più alte della saggezza filosofica o della tradizione religiosa.

Siano permesse ancora due notazioni.

Per prima cosa mi sembra che, attribuendo al primitivo l'idea o il sentimento che « la vera unità non è l'individuo, ma il gruppo di cui esso fa parte », non si stia traducendo bensì tradendo quella sorta di intuizione alla quale il primitivo si ispira, impiegando termini e metodi di pensare contrari a tutta la sua mentalità. Non più che l'individuo, neanche il « gruppo » è un'unità isolata: individuo e gruppo partecipano di una vita che li fa comunicare alla natura intera, a ciò che noi chiameremmo anche mondo invisibile, a ciò che per il bambino o il selvaggio rappresenta materialmente ciò che il metafisico chiama lo spirito, il divino (ma forse il metafisico è ancor meno assoggettato di loro a dover parlare corporalmente di cose spirituali?). Applicare all'anima primitiva la formula stessa della scuola sociologica vuol dire deviarne e restringerne il movimento originale; significa denaturare il senso concreto di una comunione di tutte le forze cosmiche, biologiche, psicologiche, collettive o anche trascendenti l'ordine umano e sociale stesso; significa, tramite un abuso di concetti (abuso contrario a quello delle immagini e dei miti), sfigurare la verità primitiva della partecipazione universale. Tale verità resta costantemente da rettificare, da precisare, sia contro i civilizzati sia contro gli arretrati. Ma, al fine di criticare i balbettamenti o le inezie di questi ultimi non ricorriamo troppo velocemente a concetti ritenuti più adeguati circa il corpo, l'anima, la sopravvi-

venza; giustamente, queste nozioni sono sovente lamentosamente di corto respiro e deformate da immagini astrattive e concettuali, le quali sono le peggiori di tutte perché danno figura di realtà concreta ad entità impossibili. Non opponiamo un semplicismo apparentemente scientifico ad un semplicismo infantile, che non è peggiore di quello.

Vorrei infine rilevare un'interessante analisi di Lévy-Bruhl a proposito degli equivoci dei quali i missionari sembrano profittare nel proprio insegnamento apostolico. Il pericolo dell'ambiguità che egli denuncia sarebbe reale se, in effetti, la dottrina cristiana professasse il *dualismo* dell'anima e del corpo, laddove invece il primitivo da catechizzare non comprendesse altro che *dualità* di aspetti differenti o di forme variabili, o anche multiple, di uno stesso essere. Ma quale che possa essere l'imperfezione del linguaggio o delle concezioni dei catechisti o dei catechizzati, ciò che importa è il dogma autenticamente definito che si cerca di assimilare: ora, mai il cattolicesimo ha professato il « dualismo » dell'anima e del corpo; né ha mai neppur ammesso una « dualità » nell'essere umano fra due esseri sostanziali; sempre ha affermato l'unità del composto naturale che forma l'essere umano, malgrado la distinzione e la separabilità provvisoria delle due nature che costituiscono una sola ed unica persona. E il dogma, così espressivo, della « resurrezione della carne », così come quello della comunione totale (*Unum corpus multi sumus*) — comunione di tutti gli esseri umani, di tutta la natura e del Verbo incarnato, che forma una sorta di pleroma nel quale la distinzione degli esseri si accorda con la loro solidarietà — non fa che illustrare e perfezionare l'aspirazione della mentalità primitiva, nativa e confusa ma potente e feconda, le cui prospettive superano in valore concreto ed in estensione le concezioni più o meno restrittive ed astratte che vengono loro opposte.

Riassumendo, la mentalità che noi chiamiamo « primitiva », benché non lo sia che relativamente, non si oppone tanto quanto sembra al nostro pensiero « logico » o « positivo »: essa racchiude elementi permanenti ed essenziali, quelli stessi che una conoscenza troppo esclusivamente razionale rischia di misconoscere. Tra le verità che essa implica o veicola, e che si può tirar fuori dalle sue intuizioni confuse, quella isolata dalla tesi sociologica non è la sola da accogliere, nella forma troppo esclusiva e troppo astratta in cui ci

viene ordinariamente presentata. L'anima primitiva ha in effetti il sentimento profondo di una « partecipazione », ma non si tratta di partecipazione alla sola collettività la quale, in tal modo, si troverebbe innalzata a vera unità. Si tratta, per essa, di una comunione molto più ampia e più concreta. Il prelogismo e la mistica, così tanto mescolati alla superstizione nei primitivi, sono l'involucro, deformato e macchiato ma purificabile e perfettibile, di verità intellettuali, sociali e religiose ben più alte.

Raymond Lenoir
LUCIEN LÉVY-BRUHL: 1857-1939

Obituary: Lucien Levy-Bruhl: 1857-1939

testo edito in
The American Journal of Sociology
6, 1939

testo originale in libero accesso on-line in jstor.org

traduzione inedita

Lucien Lévy-Bruhl, membro dell'Istituto, autore di *History of Modern Philosophy in France* pubblicata a Chicago nel 1899, è morto a Parigi il 12 marzo 1939. Nato a Parigi il 10 aprile 1857, fu studente al Lycée Charlemagne e all'École normale supérieure, dove conseguì l'agrégation in filosofia. Divenne professore nei licei e all'École des sciences politiques e alla Sorbona. Fu fondatore e direttore dell'Institut d'éthnologie. Tra i suoi docenti, Ollé-Laprune e Caro gli insegnarono la filosofia di Leibniz e la critica sociale delle istituzioni attuali. La sua tesi di dottorato, *La Divinité chez Séneque: la responsabilité morale* [sic!] (1884), stabilisce l'obiettivo della sua intera vita, che fu quello di spiegare l'essere umano attraverso l'umanità. Al di là di ogni fede c'è solo la saggezza degli Stoici. Al di là di ogni metafisica c'è solo la moralità, come si manifesta nell'evoluzione della mente dai « selvaggi » all'Ellenismo, dalla Cristianità all'età moderna, tutta dedicata ad un ideale di giustizia.

L'identificazione di una coscienza nazionale in *L'Allemagne depuis Leibniz* (1890), il carattere insoddisfacente del principio di contraddizione de *La philosophie de Jacobi* (1894) basato sulla rivelazione del cuore, la riduzione effettuata da Hume di ogni certezza alla credenza e di tutti i sistemi agli abiti mentali, incitarono il curatore delle *Lettres de Stuart Mill à Auguste Comte* (1899) a tenersi ben saldo ad un positivismo basato sul coordinamento delle scienze intorno alla sociologia, incorporando *La morale et la science des mœurs* (1904) nella scienza della natura e studiando le funzioni superiori dell'essere umano nello sviluppo delle molte specie. I lavori di Chavannes sulla Cina, l'influenza di Durkheim, la disciplina di Marcel Mauss all'École des hautes études per un intero anno facilitarono l'apparizione, nel 1910, de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, [poi de] *La mentalité primitive* (1922), *L'Âme primitive* (1927), *Le Surnaturel et la nature* (1931), *La Mythologie primitive* (1935) e *L'Expérience mystique et les symboles* (1938), opere dalle quali emerge con tutta chiarezza un orientamento molto differente dalla logica aristotelica. L'intensità dell'emozione unisce

esseri, cose, idee e nomi, risolvendosi in fusioni e metamorfosi. L'immaginazione collettiva domina il ciclo dalla nascita alla morte. Il visibile diviene simbolo dell'invisibile. I simboli servono solamente a velare quei poteri occulti che si cerca di sedurre con riti e miti.

In fine, Lévy-Bruhl vede il concetto, sorto negli antichi Imperi, farsi dinamico in Grecia, fino a superare l'antagonismo tra scienza e fede e a rinnovare la storia del dogma religioso e dei sistemi filosofici, restituendo coscienza alle società primitive ed umanità alle società del nostro tempo.

Georges Gurvitch
L'EREDITÀ SOCIOLOGICA DI
LUCIEN LÉVY-BRUHL

The sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl

testo edito in
Journal of Social Philosophy
3, 1939

traduzione inedita

Quando Lucien Lévy-Bruhl è morto, il [12] marzo 1939 all'età di 83 anni, la scienza francese ha sofferto la perdita d'una grande mente, la cui opera ha aperto nuove strade nel campo della ricerca sociologica. Partito dal neo-kantismo (*L'idée de responsabilité*, 1884), il suo pensiero ha attraversato diverse fasi per arrivare infine ad un raffinato positivismo scettico (*La morale et la science des mœurs*, 190[3]), il quale potesse trascendere il dogmatismo sociologico di Emile Durkheim e dei suoi discepoli. Lévy-Bruhl aveva comunque più di cinquant'anni quando poté cominciare a concentrare le proprie energie sul campo scientifico al quale ha apportato il maggiore e più duraturo contributo: la scoperta del carattere specifico del pensiero e dei sentimenti dei popoli primitivi.

In una lunga serie di volumi, che prende avvio con *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) e termina con *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* apparso l'anno scorso [1938], Lévy-Bruhl aprì un nuovo mondo, quello concernente la specifica vita spirituale delle razze primitive. Si trattò di qualcosa del tutto sorprendente per gli etnologi e i missionari, dato che essi applicavano le categorie del nostro pensiero all'analisi della mente primitiva e credevano all'evoluzione unilineare di una natura umana immutabile per essenza. In contraddizione con queste idee, Lévy-Bruhl stabilì con fermezza la relatività delle categorie del pensiero, nonché l'impossibilità di ridurre la nostra base razionale e i nostri elementi di esperienza alla base razionale e agli elementi di esperienza dei popoli primitivi. Nello stesso tempo egli distrusse per sempre l'idea di progresso, provando l'incommensurabilità di culture differenti dal punto di vista spirituale, nonché la basilare mutabilità della natura umana. Le sue ricerche furono particolarmente significative poiché stabilirono, con esempi concreti, l'impossibilità di scoprire leggi sociologiche di carattere generale. Le sue scoperte stabilirono la necessità di limitare la ricerca sociologica ai *tipi di società qualitativamente differenti*, poiché questi tipi non possono essere analizzati senza che si penetri il significato essenziale

del comportamento collettivo. In tal modo, per Lévy-Bruhl l'analisi della psicologia collettiva — ricerca negli elementi psicologici e spirituali corrispondenti a *simboli* sociali — diventò la reale base sociologica delle sue opere. Lévy-Bruhl ebbe successo nell'emanciparsi dal razionalismo e dal positivismo; la sua sociologia è diretta all'analisi delle intuizioni collettive immediate e dei loro elementi componenti, in particolare all'essenza dell'esperienza mistica dei popoli primitivi.

Un pensiero potente e il vigore scientifico non erano le sole qualità di Lévy-Bruhl; egli combinò ad esse un'eccezionale forza di convinzione, così come una tolleranza fuori dal comune. Egli rappresentava i più alti standard della cultura scientifica, morale e politica della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX. La sua indipendenza, la sua giudiziarietà, l'oggettività e la capacità di apprezzare i contributi delle più diverse scuole di pensiero: tutto ciò rese Lévy-Bruhl un arbitro riconosciuto all'interno dei circoli accademici francesi, dove godeva di confidenza universale e di pieno rispetto. La sua morte rappresenta una perdita insostituibile nella vita intellettuale della Francia.

È possibile suddividere le grandi menti in due categorie principali. Alcune di esse scoprono in un'immediata fase iniziale della carriera il tema centrale della propria ricerca e il principale contributo che renderanno ad essa. Dal primo inizio essi catturano l'attenzione del pubblico, ed offrono l'intera vita allo sviluppo e all'elaborazione della loro idea principale. Bergson e Durkheim, nonostante le differenze delle loro menti, ricadono in questa categoria. Altri, al contrario, si sviluppano lentamente, per stadi progressivi. Costoro cambiano periodicamente il campo della propria ricerca, e in ogni campo variano il proprio punto di vista. Il loro sviluppo è più drammatico, anche più doloroso, ma le loro conclusioni sono più ricche, i risultati molto più diversificati e fruttuosi. Queste erano le menti di Proudhon e di Frédéric Rauh. Le menti appartenenti alla categoria statica sono più atte a fondare scuole di pensiero e conseguono un grande successo durante la loro vita. Le menti dinamiche sono più difficilmente comprese dai propri contemporanei; con difficoltà esse si adattano agli schemi accademici, ma la loro influenza dura più a lungo ed è più universale. Lévy-Bruhl apparteneva certamente alla seconda classe; il suo pensiero era in

costante evoluzione. Anche dopo che ebbe raggiunto l'ultimo periodo della propria opera creativa in sociologia, ogni nuovo volume da lui pubblicato ha indicato un cambio del punto di vista, e si è dimostrato essere un nuovo avanzamento per la scienza. Significativamente, gli ultimi diciassette anni della sua vita furono anche i suoi anni più fertili.

Durante la prima parte della vita, dopo la tesi [*di agrégation per l'insegnamento secondario, discussa sul tema della*] responsabilità, egli si dedicò alla storia della filosofia. I suoi primi volumi su *History of Modern Philosophy in France* (1889), *L'Allemagne depuis Leibniz* (1890), *La philosophie de Jacobi* (1894) e *La philosophie de Comte* (1900), posero uno standard molto elevato per tutta la ricerca futura in questo campo. Una conoscenza precisa, dettagliata, quasi matematica, delle opere realizzate, combinata con una comprensione inusuale dell'epoca storica e dell'ambiente materiale al quale queste opere appartenevano, gli permisero di penetrare profondamente nell'unità sistematica del pensiero di ogni autore. Tutti gli storici francesi della filosofia, Bréhier come anche Laporte e Gilson, sono stati allievi di Lévy-Bruhl; le sue lezioni su queste materie erano considerate un esempio di cristallina chiarezza, di precisione oggettiva e di penetrazione in tutti i sistemi di pensiero, indipendentemente da quanto essi fossero estranei al suo proprio modo di pensare.

Fu solo a quarantasette anni che Lévy-Bruhl, il quale aveva ottenuto un riconoscimento universale nel campo della storia della filosofia, si indirizzò alla ricerca sociologica. *La morale et la science des mœurs* (1903), il libro che annunciò il suo ingresso in questo campo nuovo, segnò una tappa nella discussione del problema dell'etica teoretica e dette origine ad una nuova letteratura su questo argomento. Lévy-Bruhl negò la possibilità di una qualsiasi etica metafisica. Sulla base della profonda conoscenza della storia delle dottrine morali, egli provò che tutte queste erano allo stesso tempo inutili e dogmatiche; ogni teoria della morale si trasforma necessariamente in « metamorale » e perde contatto con la realtà della vita morale.

Cercando al contempo di spiegare e di giudicare, queste dottrine morali tradizionali confondono la realtà della condotta etica con la valutazione di questa condotta. La conoscenza non è mai

normativa, sia che norme e valori vengano dedotti da una conoscenza razionale dell'essenza metafisica o da un'idea *apriori*, sia che si tratti di un tentativo fatto per fondarle induttivamente sull'osservazione della realtà o sulla conoscenza empirica. Nessuna induzione di tipo biologico, psicologico o sociologico può servire per stabilire standard di comportamento. In questo senso, l'etica del piacere, dell'interesse, dello sviluppo sociale o della solidarietà, tutte cadono preda della stessa contraddizione logica, così come l'etica del Bene Supremo e dell'Imperativo Categorico: tutte cadono nella stessa classe della « metamorale ». Quindi anche le etiche sociologiche, non solo quelle di Comte e Spencer, ma anche quella di Durkheim, si mostrano del tutto separate dall'analisi sociologica; e cercando di dedurre dalla scienza dei costumi alcune regole di comportamento, esse trasformano una scienza positiva in una nuova dottrina metamorale. Inoltre, le dottrine morali contemporanee, indipendentemente da quanto diverse fossero le loro presupposizioni, arrivano in genere alle stesse conclusioni, poiché appartengono alla medesima epoca storica. Esse meramente dogmatizzano le convinzioni morali prevalenti nel loro tempo, senza aggiungere nulla ad esse. Non c'è da meravigliarsi, allora, che queste dottrine morali, a differenza della filosofia teoretica o della scienza, non raggiungano le menti degli uomini né provochino una qualsiasi reazione da parte della chiesa. Inoltre, tutte le etiche teoretiche sono basate sullo stesso postulato erroneo dell'immutabilità della natura umana e della società umana. La natura umana è essenzialmente variabile. Essa differisce fra i popoli civilizzati e quelli primitivi, in Occidente in Oriente, nei mondi antichi e in quello cristiano, nel periodo del feudalesimo ed in epoca moderna. Da questo punto di vista, tutte le dottrine etiche sono basate sull'antropomorfismo morale, e rappresentano niente più che una resa alla tentazione di giudicare il comportamento secondo gli standard derivati dalle idee dell'epoca cui il critico stesso appartiene.

Un altro, e non meno erroneo, postulato è la supposizione che la coscienza morale, cioè la consapevolezza delle norme e dei valori, costituisca un'entità armonica che esclude tutte le contraddizioni e le antinomie. Così, per esempio, Kant suppone che imperativi categorici differenti non potrebbero mai confliggere gli uni con gli altri; e i partigiani dell'utilitarismo o delle dottrine edonistiche sono

convinti che una gerarchia di interessi e di piaceri sia stata stabilita una volta per tutte. In realtà, uno dei fatti meglio stabiliti della vita morale è l'esistenza di un conflitto costante tra imperativi differenti, tra valori e interessi. La coscienza morale è costantemente in profondo turbinò. I doveri etici, creati in epoche differenti e da tradizioni differenti, sono in conflitto tra loro all'interno di ciascuna coscienza morale. Questa coscienza è il campo sul quale divergenti doveri di diversi gruppi (famiglia, professione, nazione, comunità internazionale, umanità) combattono costantemente gli uni contro gli altri. In nessuna situazione concreta ci sono doveri generali ed imperativi, ma solo obbligazioni particolari, concretamente individualizzate ed in permanente conflitto. Sulla base di tutte queste considerazioni, Lévy-Bruhl giunse alla conclusione che fosse necessario abbandonare tutti i tentativi sia di formulare una filosofia dell'etica, sia di stabilire delle morali teoretiche. Dal suo punto di vista, l'unico possibile compito doveva essere ben più modesto. Senza pretese moralizzatrici, si poteva lavorare ad una scienza descrittiva dei costumi liberata da ogni tendenza normativa e facente parte della sociologia.

Grazie ad alcuni fraintendimenti, molti critici hanno incluso Lévy-Bruhl tra i discepoli di Durkheim, ma non ci può essere dubbio alcuno sul fatto che l'etica descrittiva di Lévy-Bruhl fosse in grande anticipo rispetto a Durkheim. Il trend moralistico di quest'ultimo e il suo postulato principale, cioè l'identificazione della Società con il Bene Supremo, accomunati ad una dottrina di progresso sociale e di permanente fondazione della società, vengono negate e svuotate di ogni contenuto da Lévy-Bruhl.

La dottrina propria a Lévy-Bruhl era peraltro ancora basata su un numero di nozioni metodologicamente erranee. Egli rimase fedele al pregiudizio positivista applicato alle scienze sociali, particolarmente alla tipologia ed ai metodi prevalenti nelle scienze naturali. Egli arrivò ad identificare la propria « scienza dei costumi » con la fisica. Egli rifiutò di tentare un'interpretazione del significato interiore dell'azione collettiva poiché, così pensava, ogni interpretazione di necessità conduce ad una costruzione metafisica, basata su un'unità arbitraria, e sostituisce la mente dell'analista alla mente dei soggetti sottoposti all'analisi. Questa concezione gli impedì di specificare un metodo particolare per le scienze dei costumi, e di

indicare il modo in cui i fatti morali specifici potevano essere distinti da quelli religiosi, giuridici e dagli altri fatti con i quali essi spesso si trovano a confliggere. Nessun altro metodo, tuttavia, può esser applicato a questo campo eccetto quello di un'interpretazione interiore, la quale non ha niente in comune con una costruzione metafisica. Esso si confina nell'analisi di simboli osservabili dall'esterno, tentando di penetrarne lo specifico significato, cioè la realtà rappresentata da questi simboli. Prendiamo ad esempio un etnografo, il quale osservi alcuni gesti compiuti dai selvaggi. Come deciderà se sono tipici di una cerimonia religiosa, di un esercizio militare o ginnico, di un atto di cortesia o di un'azione morale specifica, se non cercando di penetrare i motivi di quei gesti, le credenze che agiscono sulla mente primitiva e dunque, in una parola, penetrando nei suoi stati psicologici? Da un altro punto di vista, per distinguere un'azione specifica in campo morale è necessario possedere un criterio di moralità differente dalla religione, dalla legge, eccetera.

Così, il problema di un metodo per la scienza dei costumi ci riporta indietro alla questione dell'etica teoretica, non comunque nello stesso senso di quella metamorale dogmatica che la critica di Lévy-Bruhl aveva precedentemente reso impossibile, ma di una teoria dell'etica interamente diversa. Questa visuale è basata sulla pluralità dell'immediata esperienza morale. Essa cerca di penetrare nel carattere specifico di un atto morale tramite una comprensione retrospettiva dei fatti osservati, sottolineandone i valori oggettivi sperimentati dall'attore. Ogni funzione normativa ed ogni tendenza moralizzante sono estranee a questo metodo. Quest'etica teoretica, alla quale aderiscono i moderni partigiani delle dottrine dell'esperienza morale immediata (Frédéric Rauh in Francia, Max Scheler e Nicolai Hartmann in Germania), rigetta tutti i postulati della consueta etica metamorale, limitandosi a valori strettamente individualizzati e chiaramente caratterizzati. Ben lungi dal contraddire la scienza dei costumi, quest'etica teoretica la supporta. La dottrina di un'esperienza morale specifica fornisce il criterio preciso del quale la scienza dei costumi ha bisogno, servendo da un lato a distinguere la morale da altre nozioni, e dall'altro provvedendo a fornire il materiale concreto (comportamento morale e simboli che lo ispirano) sul quale l'etica deve essere fondata, se non vuole diventare mera discussione nel vuoto. L'autore del presente articolo ha già indicato,

in un volume intitolato *Morale théorique et science des mœurs* (1937), la completa congruenza dei trend filosofici moderni in etica con il fondamentale punto di vista di Lévy-Bruhl, procurando che i metodi da lui applicati alla propria scienza dei costumi venissero elaborati con maggior precisione. Quest'elaborazione fu infatti lavoro di Lévy-Bruhl stesso il quale, nelle sue ultime notevoli ricerche sulla vita spirituale dei popoli primitivi, abbandonò il metodo delle scienze naturali e fornì splendidi esempi dell'applicazione di un'interpretazione puramente empirica alla soluzione di problemi sociologici.

Nella sua prima opera, intitolata *Les fonctions mentales dans les sociétés [inférieures]* (1910) e dedicata all'analisi dei processi intellettuali [*mental processes*] delle menti primitive [*primitive minds*], Lévy-Bruhl dimostrò come fosse erroneo applicare a questi processi i principi logici dell'identità e della contraddizione. Egli provò che le leggi fondamentali dei nostri propri processi mentali non avevano alcuna applicazione universale e, nello specifico, erano interamente inapplicabili alla mente primitiva, che funziona sulla base di principi interamente differenti. La mente primitiva opera in base al principio di una partecipazione mistica di tutto con tutto — la famosa « legge di partecipazione ». Il primitivo è conscio di essere lui stesso un totem e, allo stesso tempo, di avere una relazione al totem in generale. La mente primitiva può affermare la propria presenza in posti differenti allo stesso momento; in altre parole, il primitivo si crede posseduto al contempo dall'ubiquità e da un'esistenza limitata. La sua idea dell'universo ed i suoi metodi di pensiero sono puramente mistici, fatto interamente trascurato da etnologi ed antropologi come Tylor e Frazer, i quali cercarono di spiegare le convenzioni delle razze primitive applicando ad esse le nostre proprie categorie. Frazer, per esempio, spiegò molti fatti concernenti le società arcaiche tramite un'applicazione estensiva dei principi di somiglianza e di causalità, dimenticando che stava così dotando le menti primitive di nozioni interamente estranee ad esse. Egli trascurò la presenza fondamentale di elementi emozionali e mistici derivati dai principi della partecipazione soprannaturale [*superhuman*], che rilucevano nei processi mentali al di sotto di un'incrostazione intellettualista [*crust of intellectuality*]. Il fallimento relativo degli insegnanti e dei missionari a contatto con i primitivi è

in tal modo facilmente spiegabile, poiché ogni riferimento ad un'esperienza positiva non porta con sé alcuna forma di convinzione per il primitivo, poiché essa è basata sulle leggi del nostro pensiero e non ha per loro il carattere obbligatorio che noi prontamente accettiamo. In questo senso, il pensiero del popolo primitivo è impenetrabile alla nostra esperienza; la loro esperienza, basata sulla legge di partecipazione, è l'unica persuasiva per loro. È solamente alla periferia della vita, dove l'azione delle forze mistiche di partecipazione è più debole, che il primitivo è più permeabile all'esperienza positiva che forma la base del nostro modo di pensare, con leggi di identità e di contraddizione e con concetti intellettuali generali, distinti dalla vita emozionale.

Nel suo secondo volume, intitolato *La mentalité primitive* (1922), Lévy-Bruhl estese i risultati delle sue prime ricerche in questo campo e concluse che, in addizione alle leggi fondamentali del pensiero, le categorie primitive di tempo, spazio e causalità erano, anch'esse, assolutamente dissimili dalle nostre. Il primitivo non possiede la nozione di un tempo misurabile omogeneo. In tal modo, egli non può comparare quantitativamente uguali lassi di tempo, poiché « il tempo sacro » o « buono » è qualitativamente differente dal tempo « proibito » o « cattivo », e quindi i due non sono commensurabili. Anche la sua nozione di spazio preclude la comparazione di aree similari, omogenee, poiché gli spazi sono intrinsecamente differenti. È più difficile camminare per un corto tratto di spazio sacro che per uno lungo il quale, non possedendo le qualità sacre ammesse è, nell'opinione del primitivo, più breve. Un primitivo non applica ai fenomeni la nozione di una causalità attiva e diretta (cause efficienti e secondarie), egli guarda solo alle cause prime, quelle mistiche. Durante un processo per ordalia, ad esempio, la causa di morte non è cercata nel veleno dato alla vittima bensì nel crimine che egli deve aver commesso, se il veleno ha prodotto il suo effetto letale. Neppure le malattie o le epidemie vengono considerate cause di morte, ma è il « malocchio » o la collera del totem a causare la malattia.

In tal modo, non è solo l'attività mentale dei popoli primitivi ad essere basata su principi interamente estranei ai nostri. Anche la loro impressione diretta dell'universo, come percepito attraverso le loro nuove categorie di tempo, spazio e causalità, differisce dalle nostre.

I sociologi, gli etnologi e gli antropologi sono quindi costretti a commettere errori, a meno che non si rendano conto che i primitivi da loro studiati posseggono idee dell'universo, dell'individualità, dei gruppi sociali e dell'ambiente visibile ed invisibile, ampiamente differenti da quelle della mente moderna.

Nel suo terzo volume, intitolato *L'âme primitive* (1927), Lévy-Bruhl procede dall'analisi della logica primitiva all'analisi delle nozioni psicologiche primitive, specificamente all'anatomia dell'idea primitiva di personalità nella sua relazione alla società. Egli brillantemente si sbarazza della visione mitologica, condivisa dalla maggioranza degli etnologi e dei sociologi (in particolar modo da Durkheim e dalla sua scuola), secondo la quale la personalità individuale non esiste nella società arcaica, l'ego essendo interamente soppresso e assorbito nel tutto. Secondo Lévy-Bruhl, né la nozione primitiva di personalità né quella di società possono essere misurate sulla base delle nostre nozioni corrispondenti. I limiti della personalità che esistono nella mente primitiva sono interamente differenti da quelli prevalenti nella nostra civiltà. La personalità primitiva è molto più ampia, poiché incorpora la sfera delle appartenenze mistiche che diventano parte di essa (i vestiti, gli oggetti che ci circondano), tutte penetrate dal *Mana*, la forza magica che emana dall'individuo e che si fonde nella sua ombra, nei suoi capelli e nelle sue unghie. Da un altro punto di vista, la personalità primitiva è molto meno differenziata di altre, e in questo senso è meno ampia nel suo contenuto di quanto sia la nostra. In queste circostanze, una comparazione di personalità fra la società primitiva e la nostra civiltà è certamente condannata a cadere nel dogmatismo ingenuo. Per la mente primitiva, anche la nozione di società è interamente differente. La società consiste non solo dei viventi ma anche dei morti, i quali continuano a « vivere » da qualche parte nelle vicinanze e prendono parte attiva alla vita sociale, prima di morire una seconda volta. Ma nonostante il fatto che l'unione dei vivi e dei morti possa incrementare il potere sociale e la pressione sociale, un freno esiste nel fatto che il morto si reincarna nel vivente e, in accordo col principio della partecipazione mistica, la società è altrettanto mescolata all'individuo quanto lo è l'individuo nella società. Così la visione mitica di Durkheim, concernente una società arcaica che

trascende e assorbe l'individuo, dev'essere una volta per tutte abbandonata.

Gli ultimi tre volumi di Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La mythologie primitive* (1935) e *L'expérience [mystique] et les symboles chez les primitifs* (1938), furono dedicati all'analisi delle credenze primitive nel soprannaturale. Dato per garantito che la vita intera di un popolo primitivo è permeata di profondo misticismo, non ne segue che sia impossibile distinguere nella mentalità primitiva una sfera dove questo misticismo sia particolarmente intenso e, per così dire, acquisisca un carattere privilegiato. Questo è il carattere affettivo del soprannaturale, che è alleato all'intensità della paura. Citando le opere di un capo eschimese, il quale una volta disse ad Amundsen, « Noi non crediamo, noi abbiamo paura », Lévy-Bruhl mostra quanto erronea sia la concezione di molti etnologi e sociologi, i quali considerano impossibile contrapporre il soprannaturale alla natura nella mente primitiva, poiché affermano che quest'opposizione presuppone una nozione di natura che i primitivi non posseggono. Egli assume invece che il problema consiste nei gradi differenti d'intensità della paura, e quindi è problema di categoria affettiva. Dove quest'intensità è massima, noi troviamo una sfera privilegiata dell'esperienza mistica immediata, la fondazione della quale è il soprannaturale. Si può recriminare, forse, che Lévy-Bruhl abbia mancato di distinguere, nell'esperienza mistica basata sulla paura, differenti gradi dello stesso sentimento: come per esempio l'ansietà infinita sperimentata davanti a una forza soprannaturale del più alto grado che porta salvezza (come quella descritta da Kierkegaard ed Heidegger) e, invece, il semplice spavento provato in presenza di una forza soprannaturale che, in alcune condizioni, può essere controllata. Questo gli avrebbe permesso di distinguere la religione primitiva dalla magia, una distinzione tra il sacro, cioè il totem, ed il *Mana* che è immanente in entrambi, individuo e universo. Tuttavia, non si può negare che Lévy-Bruhl abbia analizzato la categoria affettiva del soprannaturale fornendo una soluzione all'annoso problema incontrato da molti etnologi, quello concernente i limiti della natura e della soprannatura nelle prime società.

La mente primitiva, rifiutata dalla nostra esperienza basata su moderne categorie logiche, si orienta secondo la propria immediata

esperienza mistica del soprannaturale. Piuttosto che tradurre quest'esperienza nella moderna terminologia, il critico, cercando di comprendere le azioni delle menti primitive, dovrebbe tentare di viverle lui stesso prima di descriverle. Questa visuale condusse Lévy-Bruhl alla conclusione che l'esperienza intuitiva mistica ed immediata del primitivo sia infinitamente più ricca della nostra, poiché la nostra logica e la nostra costruzione dell'esperienza scientifica ci obbligano artificialmente a deprivare la nostra esperienza di molti dei suoi tratti naturali. Ciò spiega la consolazione che sentiamo quando leggiamo i miti primitivi. Le costrizioni che noi poniamo alla nostra esperienza mistica vengono allontanate da noi, per il tempo della lettura, e noi sperimentiamo un senso di piacere estetico. Nella sua analisi dei miti primitivi Lévy-Bruhl provò che, nell'esperienza mistica, gli animali erano considerati come esseri umani in maschera, e che un essere umano che indossava una pelle animale veniva trasformato in animale, e viceversa un animale, perdendo la propria pelle, diventava umano. Poiché nelle società primitive i totem, per la maggior parte, sono degli animali, l'interpretazione di Lévy-Bruhl è della più grande importanza per una comprensione del totemismo. Il totemismo, dunque, non ha niente a che fare col culto degli animali; la divinità primitiva, il cui simbolo è il totem, assume l'aspetto animale solamente come maschera, al fine di evitare di accecare gli esseri umani a motivo della propria grandezza. Infatti, la divinità ha sempre un carattere antropomorfo.

Dall'altro punto di vista, la relazione del simbolo e della realtà che gli sta dietro è interamente differente nelle concezioni nostre e del primitivo. Per noi un simbolo è unicamente un segno esterno che caratterizza la realtà, e non è mai distinto da esso; per il primitivo, e per la sua mente primitiva, questa separazione non esiste. Secondo la legge di partecipazione, il simbolo viene unito alla realtà ed è completamente uno con essa.

Questi sono i principali risultati delle ricerche di Lévy-Bruhl nel campo della psicologia primitiva. Esse aprono un mondo interamente nuovo e sconosciuto. Più egli approfondiva le proprie ricerche, maggiore era l'abisso che scopriva tra le menti primitive e quelle moderne. Non solo le leggi fondamentali del pensiero, le categorie di tempo, spazio e causalità, le nozioni di individualità e società, l'idea del soprannaturale, ma anche gli stessi elementi dell'esperienza

intuitiva differiscono fondamentalmente nel primitivo rispetto a quelli della mente moderna. Gli uni non sono riducibili agli altri. Lévy-Bruhl distrusse per sempre sia il tentativo di spiegare le istituzioni moderne tramite quelle primitive, sia lo sforzo di identificare il primitivo con l'elementare, identificazione ancora ampiamente corrente tra i sociologi. Il titolo della ben nota opera di Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, è estremamente suggestivo rispetto a quest'erronea classificazione. Inoltre, Lévy-Bruhl provò, attraverso le proprie analisi di dati concreti, l'inermità dei tentativi di formulare leggi generali in sociologia e dimostrò che, passando da una cultura ad un'altra, l'umanità allo stesso tempo soffriva perdite ed otteneva guadagni. Egli abbandonò per sempre il metodo quantitativo nello studio del fenomeno sociale, e lo sostituì con un'intuizione qualitativa e uno studio del significato specifico del comportamento collettivo, il quale permette di stabilire solo alcuni tipi strettamente limitati. Egli fu il primo ad aprire un nuovo campo alla sociologia che ha di fronte a sé un brillante futuro, la sociologia della conoscenza. Egli coprì il vasto spazio che separava la sociologia dalla storia, e rese possibile e fruttuosa una collaborazione fra di esse. Furono molteplici e precisi i contatti che egli mantenne con le varie dottrine moderne riguardanti un'esperienza integrale allargata, quali ad esempio la Fenomenologia. L'influenza che esercitò sull'etnografia è così importante che è ancor oggi difficile da misurarsi. La sua ricca eredità sociologica dev'essere ancora assimilata da molte generazioni in futuro, i rappresentanti delle quali dovranno applicare i suoi metodi alla ricerca su altri tipi di società oltre a quelle primitive.

Maurice Leenhardt
TESTIMONIANZA

Témoignage
1953

testo edito in
Revue philosophique de la France et de l'étranger
4, 1957

testo originale in libero accesso on-line in jstor.org

traduzione inedita

Quando si è commemorato, il 7 dicembre 1953, il cinquantenario de La morale et la science des mœurs, Maurice Leenhardt, già sofferente per la malattia che doveva portarlo via di lì a poco, ha inviato il commovente messaggio che qui riproduciamo.

La mia delusione più profonda per non poter essere tra voi.

Mai potrò dire, attraverso questo messaggio, quel che avrebbe espresso la mia voce, se solo avessi potuto parlare.

L'evocazione di Lévy-Bruhl è la più piacevole che si possa fare: la bella silhouette d'un corpo lungo e flessibile, il volto sempre tranquillo, due piccoli occhi dallo sguardo profondamente umano. Si provava conforto quando lui sorrideva, d'accordo con noi, per la forza e la serenità che si percepivano provenire da lui.

Fu nel [1920] ⁽¹⁾ che ebbi il privilegio d'incontrarlo a casa di André Michel ⁽²⁾, durante una villeggiatura al mare. Lui voleva sapere cosa potesse apportare un missionario che veniva da così lontano. Mi invitò a fare una passeggiata nei campi...

Ed io sentii molto bene, quando ci separammo, che adesso si poneva un grande problema. Avevo risposto in maniera adeguata alle sue domande, e tuttavia ero cristiano. La pratica cristiana non aveva piegato il mio pensiero in direzioni contrarie alla ragione. Mai, peraltro, egli mi pose domande in merito a questo punto: Lévy-Bruhl osservava. Ed anch'io, al suo contatto, imparavo a togliere la ganga da quel che potevo sapere della primitività.

Scoprii così il suo straordinario contributo alla ricerca di come mantener piena l'integrità della ragione in tutte le manifestazioni dello spirito umano. Analisi scrupolosa dei fatti e poi, cosa inaudita negli annali della ricerca, ripresa di tutti i lavori compiuti fino a quel momento, per vedere se non ci fosse una falla nei ragionamenti.

⁽¹⁾ Non nel 1932 come si legge nell'originale, cfr. CLIFFORD, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, 1992 [I.B.2 sub Leenhardt], p. 105 [Nota di FSN].

⁽²⁾ Si tratta del suocero, Leenhardt era sposato con Jeanne André-Michel.

Il fatto è che qualcosa lo disturbava, la condotta umana e la ragione rimanevano parallele, con penetrazione o senza interpenetrazione. Ci sono modi dell'affettività che restano irriducibili..., ed è questo che conduce il gran vegliardo, alla vigilia della morte, a scrivere: « Bisogna prender partito »...

Ma lui non aveva preso partito.

Da logico aveva lavorato, per tutta la vita, a liberare il ruolo della logica nello spirito umano — ed ecco che, alla fine, giungeva in un vicolo cieco [*impasse*], impossibilitato ad andar più innanzi..., senza contraddirsi..., senza oltrepassare la logica... Se fosse qui, lui, Lévy-Bruhl, direbbe: io non l'ho voluto... Il grido lanciato prima di morire, « Bisogna prender partito », traduce la formidabile scossa ricevuta dal fedele logico quando è giunto, all'improvviso, al punto in cui bisogna rompere il soffitto della logica...

E noi siamo qui dinanzi ad uno spettacolo che ci supera. Lévy-Bruhl, amato già per l'uomo affabile qual era, ci sembrava superar se stesso: saper morire in serenità su una delusione; poiché attraverso quella falla si precipiteranno mille modi indesiderabili in logica: religione, ecc.... Tocca a noi comprendere: se Lévy-Bruhl non è stato fermato da un punto d'arrivo, vuol dire che la ricerca deve continuare. Ed è un campo molto ampio quello che lui lascia aperto ai filosofi e ai logici a venire.

Noi, fortificati da questo spettacolo, noi non possiamo aggiungere altro che del rispetto, ed un'ammirazione senza limiti, a tutto l'affetto che l'uomo, il ricercatore, l'amico già c'ispiravano.

Si sarà compreso, da queste parole, quanto grande dev'essere l'omaggio che gli va reso; tutta l'emozione della nostra persona non basterebbe, ed è con essa che io saluto qui Lévy-Bruhl, l'uomo di cuore, l'uomo della rettitudine, ed uno dei tipi di essere umano più belli che abbia conosciuto la nostra umanità nell'ultimo secolo ».

Florestan Fernandes
LÉVY-BRUHL E LO SPIRITO SCIENTIFICO

Lévy-Bruhl e o espírito científico

testo edito in
Revista de Antropologia
2, 1954

testo originale in libero accesso on-line in revistas.usp.br

traduzione inedita

1. *Etnologia e filosofia*

Per un sapiente, la scienza non è che uno dei mezzi attraverso i quali si può arrivare alla conoscenza della verità. Oltre ad essa ne esistono altri. In testa a tutti c'è la propria ragione, che orienta l'indagine dei fatti e la scoperta della verità. C'è un'insospettabile audacia in questo raziocinio, ma esso è giusto: prima dell'invenzione della scienza l'intelligenza ha percorso altri cammini, che conducono ugualmente alla conoscenza dei fatti e all'evidenza della verità, ancorché in maniera diversa. Per questo, mentre alcuni cercavano di sottoporre a discussione, fondandosi sulla razionalità, il procedimento e i limiti della spiegazione scientifica, e altri tentavano di stabilire, basandosi sulla liberazione della ragione dalla scienza, nuovi dogmi filosofici, i veri sapienti si sforzarono di collocare l'investigazione scientifica al servizio completo della ragione. Levy-Bruhl è tra questi saggi, e non esiste altra prospettiva che dimostri altrettanto bene il senso profondo del suo lavoro intellettuale in campo etnologico. È diventata una sorta di tradizione, molto praticata nel conformarsi superficialmente alle opinioni stabilite, quella di attaccare impietosamente le idee centrali delle concezioni etnologiche di Levy-Bruhl. Noi ci ribelliamo a questa tradizione non perché pretendiamo di esentare questo autore dagli errori commessi, ma perché questo procedimento non fa onore al carattere della critica scientifica. In quel modo si perde di vista la significazione specifica del suo contributo, conservando solamente i risultati della sua opera che sembrano esser contestabili. A coloro che procedono così, ricordiamo le parole di Descartes: « La diversità delle nostre opinioni non proviene dal fatto che le une sono più ragionevoli delle altre, ma soltanto dal fatto che noi conduciamo i nostri pensieri per vie diverse e non consideriamo le stesse cose ».

I problemi che Levy-Bruhl cercò di chiarire sono problemi centrali in uno dei sistemi sulla concezione del mondo che fanno parte della moderna *civilizzazione occidentale*. Questi problemi si

collegano (in una maniera che non possiamo esaminare qui) agli effetti dei processi di secolarizzazione della cultura e di razionalizzazione sul piano delle dottrine filosofiche, nonché alla crisi dei diversi sistemi filosofici detti « spiritualisti », prodotti dal nuovo clima di idee e dalla valorizzazione del pensiero scientifico. In termini più dettagliati, i problemi ai quali egli dovette far fronte si riferiscono alla posizione che il filosofo deve prendere dinanzi alle questioni tradizionali della filosofia in conseguenza dei risultati delle investigazioni delle scienze umane, in particolare dell'etnologia e della sociologia. Nella misura in cui si presentavano come campi di indagine filosofica, nel secolo XIX la logica, la morale e la psicologia restavano chiuse ed impermeabili agli sviluppi delle scienze. Tuttavia, i risultati delle investigazioni etnologiche e sociologiche mettevano in crisi i fondamenti « tradizionali » della logica, della morale e della psicologia. Da subito si evidenziò che l'unità raggiunta dalla speculazione filosofica rappresentava una falsificazione, poiché si basava su un postulato della ragione senza fondamento *in re*. Contro la « morale speculativa », la « psicologia razionale » e la « logica formale », Lévy-Bruhl propone un nuovo orientamento, che consiste nel condurre i filosofi dinanzi ai dati di fatto. Invece di ragionare su elementi ipotetici di una condotta presunta da parte di un uomo costruito idealmente, i filosofi stessi nel loro filosofare dovevano partire dalle analisi obiettive dei sentimenti, dei processi mentali e delle norme sociali di condotta. Questo non avrebbe rappresentato la fine o il collasso della « morale », della « logica » e della « psicologia », ma l'inizio di una nuova era, di una riflessione filosofica che si poggiava sui dati offerti dalla scienza.

In termini più ampi, quest'attitudine traduceva un profondo capovolgimento intellettuale. Allo stesso tempo in cui si venivano allargando gli assi della riflessione filosofica per poter abbracciare in forma nuova gli antichi problemi e quelli creati dalla considerazione oggettiva delle più svariate condizioni di esistenza umana, si chiudevano o si definivano con precisione le prospettive nelle quali questi problemi potevano possedere una significazione filosofica positiva. Quest'attitudine possiede un doppio senso di fronte all'interpretazione etnologica. In primo luogo, essa presuppone la rottura di ristrette attitudini etnocentriche, confinate in una comprensione dell'uomo e della sua posizione nel cosmo alla luce dell'esperienza di

una sola civilizzazione (ricordiamoci del fatto che gli spiriti più illuminati nella comprensione del processo di civilizzazione come sviluppo storico, Hegel e Comte, non riuscirono a liberarsi da quest'influenza intellettuale restrittiva). In secondo luogo, dinanzi a questo allargamento le soluzioni scoperte continuano ad essere etnocentriche poiché corrispondono ad un'immagine dell'uomo e ad una concezione dell'esistenza umana che posseggono un senso pieno solo per la forma di coscienza inerente alla spiegazione scientifica del mondo (ricordiamoci che la scienza nasce in una civilizzazione nella quale la spiegazione razionale delle cose e delle condizioni di esistenza raggiunse progressivamente tutte le sfere possibili, quelle cioè della natura nonché delle relazioni degli esseri umani tra di loro o con il soprannaturale).

Quanto al primo punto, è ovvio che lo sforzo intellettuale di Lévy-Bruhl non va considerato isolatamente. Esso fa parte di quell'ampio processo intellettuale che produsse frutti notevoli tanto attraverso il kantismo e l'hegelismo, quanto attraverso il positivismo e il marxismo. È ben nota la tendenza universalistica e cosmopolita della filosofia occidentale moderna, fatto che ci dispensa da ulteriori riferimenti. Ciò che importa, al momento, è considerare che lo sforzo di Lévy-Bruhl non si presenta, sotto nessun aspetto, come risultato di una preoccupazione isolata o di un'impresa intellettuale eccentrica. Al contrario, esso contiene una feconda risposta ad aneliti e a necessità del pensiero scientifico-filosofico europeo nella transizione del secolo. Esso si colloca, pertanto, dentro una delle tendenze più caratteristiche del pensiero moderno, quella che pretende di considerare la storia, l'economia e la cultura alla luce della molteplicità dei popoli e delle civilizzazioni. La peculiarità della posizione di Lévy-Bruhl sta nel fatto di aver scelto una prospettiva speciale, fino ad allora con troppa disinvoltura rimasta inesplorata da parte dei pensatori precedenti: quella che permetteva di mettere a fuoco i problemi della riflessione filosofica attraverso gli elementi della cultura chiarificati dalle investigazioni dell'etnologia o dall'interpretazione sociologica. E conviene insistere sul fatto che il punto di partenza di Lévy-Bruhl non fu totalmente irrilevante per la stessa etnologia. È in essa che si trovano le radici delle fondate critiche che vennero dirette a certe tendenze dello studio comparativo delle istituzioni (principalmente verso i rappresentanti della teoria evolu-

zionista), le quali presupponevano un postulato relativo all'*unità fondamentale* del genere umano pregiudizievole per l'analisi dell'etnologia, quando esso conduce a costruzioni che stabiliscono legami genetici, laddove non esistono se non similitudini o discontinuità strutturali e funzionali di significazione sconosciuta.

Quanto al secondo punto, a coloro che sostengono che l'oggettività della conoscenza scientifica garantisce una neutralità completa, dobbiamo ricordare che, per sua propria natura, alla spiegazione scientifica è inerente una specie di etnocentrismo residuale, che assume uno speciale rilievo in ciò che concerne la problematica delle scienze umane. Si deve forse ricordare, qui, che la *scienza* costituisce la dimensione culturale di una civilizzazione determinata — quella chiamata « civilizzazione occidentale » —, dove corrisponde a delle necessità di coscienza e di spiegazione intellettuale che non sono *universali* ma *storiche*? Le illusioni del secolo XVIII sulla natura e sul potere della spiegazione scientifica hanno perso ogni influenza, e nessuno scienziato moderno le considererebbe degne d'altro che di ammirazione data la straordinaria fiducia che esse rivelano sia nelle tendenze morali e razionali degli esseri umani, sia nella capacità di perfezionamento che si suppone immanente a queste tendenze. Oggi esse fanno parte di quella sfera del pensiero scientifico caratterizzata etnologicamente e sociologicamente come utopica. Di fatto, sarebbe vano sperare che l'estensione del metodo scientifico alle investigazioni sul comportamento umano permettesse di scoprire delle spiegazioni valide in se stesse *universalmente*, vale a dire il cui contenuto di verità potesse essere apprezzato al di là delle differenze di cultura e di civilizzazione. Questo carattere di *universalità* delle spiegazioni scientifiche può esser solo condiviso da quanti considerano come valori le norme dell'investigazione scientifica, i simboli attraverso i quali si esprime il pensiero scientifico, e le formulazioni che condensano i risultati positivi di quelle investigazioni. Così stando le cose, il maggior grado possibile di oggettività è necessariamente contenuto dentro limiti inevitabili di etnocentrismo, perché senza di essi la spiegazione scientifica sarebbe impraticabile, dato che smetterebbe di avere il senso e le funzioni culturali che le sono proprie nella nostra civilizzazione o nelle civilizzazioni alle quali può venir incorporata per diffusione. L'importanza dell'ideale di oggettività, visto etnologicamente, non risiede nella neutralizzazione completa e

definitiva delle attitudini etnocentriche, ma nella facoltà che esso concede di ridurre al minimo le distorsioni e le falsificazioni provenienti dall'influenza delle condizioni e dei fattori culturali extra-scientifici, i quali interferiscono anche nella formazione dell'orizzonte intellettuale dello scienziato. Ora, quel che è accaduto con Lévy-Bruhl è che egli si è dedicato ad una specie di lavoro intellettuale nel quale l'investigatore è soggetto all'influenza delle attitudini etnocentriche residuali provenienti dalla spiegazione scientifica nella sua forma estrema. Questo perché egli manipolava dati concernenti processi culturali relativi ad altre civiltà al fine di chiarificare (o contribuire a chiarificare) dei problemi che nascono e si pongono direttamente alla riflessione filosofica nei nostri sistemi di concezione del mondo. Perciò si percepisce con nettezza come la sua posizione non debba esser considerata, arditamente, come « audace » ed « infruttuosa ». È fuor di dubbio che Lévy-Bruhl ebbe il coraggio dei pionieri, commettendo per questo gli errori comuni a quanti si offrono senza vacillare a lavori di quest'ordine, svolti quasi sempre in condizioni molto difficili. Su questo terreno l'eredità che ci ha lasciato è apprezzabile. Il suo esempio vale come stimolo per combattere le tendenze di molti specialisti ad isolare le proprie investigazioni dai motivi più ampi e più profondi delle stesse, i quali stanno nelle necessità intellettuali, morali e sociali che dettero all'etnologia un luogo determinato entro il sistema di concezione del mondo del quale essa fa parte. Secondo la sua lezione, l'integrazione dell'etnologia con la filosofia o con le altre scienze dell'uomo, come la psicologia, la storia, la sociologia, avverrebbe naturalmente attraverso i temi propri all'etnologia ed alla sua maniera di trattarli. Ad un determinato livello di elaborazione dei propri materiali, l'etnologo si starebbe confrontando con problemi che sfuggono, dal punto di vista formale, all'oggetto ristretto della sua disciplina, contribuendo a risolvere i problemi sospesi della filosofia o di altre scienze speciali affini.

Molti guardano con sfiducia quegli autori che rimangono a cavallo, all'origine di una disciplina giovane, tra le correnti antiche e i nuovi cammini. Dimenticano ingiustamente il ruolo creatore di questi autori, che stabiliscono il legame tra il *vecchio* e il *nuovo* e promuovono, per così dire, le innovazioni attraverso la continuità del pensiero. Gli aspetti evidenziati del contributo di Lévy-Bruhl

dimostrano il luogo del tutto speciale e preminente che gli deve essere attribuito nella storia dell'etnologia e della formazione del pensiero moderno. L'etnologia nacque in seno alla filosofia grazie alle crisi che sconvolsero i sistemi filosofici tradizionali. Fu giusto e necessario che essa si associasse in maniere differenti alla riflessione filosofica. L'etnologia nacque dalle stesse influenze che determinarono l'apparizione delle altre scienze dell'umano. È giusto e necessario che essa condivida la soluzione di svariati loro problemi. La ragione non si richiude mai su di sé, principalmente quando può contare su mezzi operativi posti al servizio della filosofia da parte della scienza. Maurice Leenhardt, che incarna nell'etnologia uno spirito così diverso da quello di Levy-Bruhl, non per questo mancò di farne l'elogio preciso. « Filosofo, egli domina le discipline pur non appartenendo a nessuna di esse. E al cospetto dell'essere umano egli le libera tutte. Dopo Levy-Bruhl non si parlerà più dell'umano come se ne parlava prima. Psicologi, psichiatri, psicanalisti hanno attinto dalle sue osservazioni suggestioni ed elementi di paragone. E l'etnologia, partendo dall'universalità dei caratteri cosiddetti primitivi nella mentalità umana, ha potuto finalmente superare i propri precedenti limiti troppo ristretti. Attraverso le etnie più diverse, lo spirito dell'essere umano è uno nella sua diversità. Ed è stata lo studio di queste diversità e di queste etnie la grande fatica di Levy-Bruhl. In tal modo, l'opera di Levy-Bruhl chiude il XIX secolo ed apre insieme quel XX secolo, tanto più avido di vasti orizzonti intorno alla condizione umana » (1).

2. *L'ipotesi nella spiegazione etnologica*

Per molti, la crisi che affetta l'etnologia moderna è conseguenza del rapido accumulo di materiali e della pletora di teorie. Pare tuttavia che questa diagnosi abbia qualcosa di superficiale. Invero, si verifica che l'accumulo di materiali e la pletora di teorie non sono legati tra loro come due aspetti necessari e reciprocamente intrecciati di uno stesso processo intellettuale. Già Radcliffe-Brown aveva segnalato in modo preciso che questa è l'« anomalia » di cui ha

(1) L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, Puf, 1949; trad. *Quaderni*, Torino, Einaudi, 1952, p. 29.

sofferto lo sviluppo dell'etnologia (2). La soluzione che egli propone, essenziale quale condizione capace di dare all'etnologia un carattere realmente scientifico — quella dell'associazione organica dei lavori di osservazione e di interpretazione — si rivela ancora insufficiente. È indispensabile che si elabori un modello definito di *lavoro teorico* adeguato alla spiegazione etnologica. La grande lacuna delle monografie etnologiche eccellenti sta meno nella mancanza di preparazione teorica degli autori — evidente nel modo di abordarre le situazioni concrete, di selezionare i dati di interesse etnologico e nel modo di coordinarli tra loro ed espositivamente — che nella fluttuazione dei livelli di analisi e nella completa assenza di preoccupazione nello stabilire una comunicazione regolare tra i risultati delle investigazioni particolari e il *corpus* dell'etnologia. Insomma, mancano norme d'investigazione che obblighino gli specialisti ad associare in forma determinata i compiti di osservazione e di interpretazione, e che stabiliscano precisamente quali siano i procedimenti interpretativi da applicare in ogni differente genere di investigazioni. Lo sviluppo dell'etnologia, sotto questo aspetto, è disordinato e caotico. Supponiamo perciò che questa disciplina abbia già raggiunto sufficiente maturità per instaurare i canoni dell'investigazione etnologica.

Ciò che seduce e rende ammirevole l'opera di Levy-Bruhl è la continuità che essa ebbe, la persistenza dimostrata da uno stesso ricercatore nelle investigazioni attorno ad uno stesso gruppo di problemi. Nell'insieme, i suoi libri che interessano da vicino l'etnologia — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, *La mentalité primitive*, *L'âme primitive*, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, *La mythologie primitive*, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* — rappresentano tappe diverse nel trattamento intellettuale e nella maturazione del pensiero nella riflessione su uno stesso tema generale, visto sotto angoli differenti e attraverso una documentazione differenziata. Una simile attitudine, in una scienza che non offre ai ricercatori norme uniformi di lavoro e idee invariabili di ricerca, è suscettibile di far nascere dei sospetti. Sarebbe forse Levy-Bruhl uno spirito dogmatico, geloso del valore

(2) A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, Illinois, The Free Glencoe, 1948, p. 231-232.

delle proprie idee? O sarebbe compromesso con le eterne incertezze degli spiriti timidi, che perseguono indefinitamente la stessa verità al fine di possedere una qualche ferma convinzione? O ancora, una tale fedeltà ad un assunto risulterebbe da una reazione di difesa di fronte alla valanga di restrizioni e di critiche provocate dalle sue prime opere? Ci sembra che la risposta sia un'altra. Leenhardt si avvicinò ad essa, suggerendo che, durante la sua vita, Levy-Bruhl rivelò una « straordinaria unità » e sempre « la stessa probità intellettuale » (3). Crediamo che Levy-Bruhl abbia percepito da subito che, in una disciplina nuova, dai fondamenti empirici e teorici tanto mobili, la soluzione di un grande problema esige la devozione di una vita intera. Se un'ipotesi chiarisce un insieme di processi, tocca allo specialista che l'ha scoperta applicarla alle varie situazioni possibili e porne in evidenza il contenuto di verità. Per questo la sua opera sembra come un'ampia professione di fede nel pensiero scientifico. Da essa furono escluse per sistema tanto il dubbio quanto la certezza. Fu Poincaré che scrisse: « Dubitare di tutto o credere a tutto sono soluzioni ugualmente comode, perché l'una e l'altra ci dispensano dal riflettere » (4). Levy-Bruhl non si consegnò mai a questa sorta di comodità, per quello che si può inferire dal suo stile di lavoro, il quale mostra di condurre un'aspra lotta contro i problemi e le soluzioni plausibili più semplicistiche.

Un esame attento degli scritti di Levi-Bruhl dimostra che la « straordinaria unità » e la grande « probità » della sua vita intellettuale provenivano da una comprensione esatta e rigorosa del ruolo dell'ipotesi nella *descrizione* e nell'*analisi* (per usare i suoi termini) dei fenomeni sociali e culturali. « Invece di sostituirci, in immaginazione, ai primitivi che studiamo, e di farli pensare come noi penseremmo se fossimo al loro posto, cosa che non può che condurre ad ipotesi molto verosimili ma quasi sempre false, sforziamoci al contrario di metterci in guardia rispetto ai nostri abiti mentali, e cerchiamo di scoprire quelli dei primitivi attraverso l'analisi delle loro rappresentazioni collettive e dei legami tra queste rappresentazioni » (5). Come esaudire questa richiesta? Abbiamo una sola

(3) L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, op. cit., ibid.

(4) H. POINCARÉ, *La Science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1943, p. 2.

(5) L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Puf, 1947, p. 15, trad. p. 18.

risorsa: la riflessione paziente ed accurata sui fatti. Levy-Bruhl fu in tal modo condotto a proporre una correzione intellettualistica dell'intellettualismo. Di fronte alla « distanza massima » esistente tra i nostri abiti mentali e quelli dei primitivi, a noi non è dato di conoscere questi ultimi se non attraverso i nostri propri mezzi, vale a dire attraverso le nostre categorie di sentimento e di pensiero ⁽⁶⁾. È da qui che la riflessione ci deve aprire il difficile cammino della rappresentazione oggettiva di un'esperienza che non ci è accessibile, soggettivamente, in forma immediata. Dobbiamo procedere per approssimazioni, a tentoni, conseguendo lentamente una conoscenza adeguata ai fatti relativi alle società primitive, e non ai nostri orientamenti o inclinazioni dinanzi ad essi. Nella critica a Tylor, a Frazer, a Lang e ad Hartland, ciò che interessa principalmente a Lévy-Bruhl è la natura dell'*ipotesi generale* che gli serve da guida intellettuale nello studio dei fatti. *Ciò che* essa permette di conoscere dei fatti — e *perché*. Ora, l'essenziale per l'etnologo non dev'essere la ricerca di una spiegazione. Il suo compito principale consiste nell'isolare, attraverso la ricerca su fatti precisi, le ipotesi che più gli convengono. Quasi sempre essi possono esser considerati in varie maniere: la considerazione delle varie ipotesi permetterà di arrivare gradualmente, con un attento lavoro di analisi, ad una conoscenza positiva ed oggettiva, risultante dall'esclusione delle ipotesi verosimili ma sprovviste di potere dimostrativo. Procedendo in questa maniera, l'etnologo arriva a verificare la propria prospettiva interpretativa e a comprendere il senso occulto o intimo di quelle azioni che non posseggono, di semplice, se non l'apparenza. Acquisisce, con altre parole, « occhi nuovi » ⁽⁷⁾.

La pubblicazione dei *Carnets* ha gettato gran luce sui processi di lavoro di Levy-Bruhl. Si vede meglio, ora, che le sue interpretazioni maturavano lentamente, come idee nutrite per lungo tempo e raffinate da un'ardua meditazione. Come scrive in uno dei passaggi di quest'opera postuma: l'attività di pensiero esiste naturalmente tra i primitivi. « La difficoltà sta nel trovare i termini adeguati per una descrizione esatta. Quelli di cui disponiamo ci sono forniti da una

⁽⁶⁾ L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales etc.*, op. cit., passim.

⁽⁷⁾ « Noi procederemo, in riferimento ai miti primitivi, come se fossimo in presenza di dati ancora non classificati, né analizzati, tali da esser visti, se ciò è possibile, con "occhi nuovi" », *La Mythologie primitive*, Paris, Alcan, 1935, p. VII, trad. p. 16.

tradizione, è opera secolare di psicologi e di filosofi che avevano sotto gli occhi una società differente da quella dei negri, ed erano soprattutto abituati a studiare il reale speculando su concetti » (8). Di conseguenza, è necessario liberarsi tanto dai presupposti di un certo realismo ingenuo che alimenta le investigazioni della maggioranza degli antropologi inglesi moderni e dei principali sociologi francesi della sua epoca; quanto dalle implicazioni di un apriorismo intellettualista che influenza la metodologia degli etnologi e dei sociologi tedeschi dell'inizio del secolo. Né la realtà, quando si tratta di vita umana in società, è tanto accessibile quanto suppongono i primi; né la comunicazione spirituale al di là delle differenze di cultura è tanto semplice ed immediata come ammettono i secondi, basandosi sul postulato storicista dell'identità della natura umana. Su questo terreno, Lévy-Bruhl assunse una posizione eclettica e conciliatoria che pregiudica molto la comprensione del suo contributo etnologico, e che concorse ad una certa unità nella critica anche tra quanti dei suoi oppositori erano più distanti fra loro in termini filosofici. Formalmente, non di meno, la sua posizione era corretta. Solamente il lavoro etnologico paziente potrà permettere il superamento di questa difficoltà, che non possiede una natura metafisica ma dev'esser risolta sul piano empirico.

A questo modo, ogni descrizione ed ogni spiegazione si presentano come attività ricostruttive che non danno all'etnologo altra sicurezza che quella di un'approssimazione sufficientemente soddisfacente, in determinate condizioni di conoscenza, ad una certa realtà etnica. Questa posizione non si confonde con quella che potrebbe risultare da una specie di stretto relativismo. L'aspetto peculiare del relativismo culturale di Lévy-Bruhl sta nell'importanza veramente cruciale che egli attribuì, con ragione tanto dal punto di vista logico quanto da quello della prospettiva di analisi empirica, allo sforzo di elaborazione razionale praticato dal soggetto investigatore. In qualsiasi momento le riferite condizioni di conoscenza della realtà etnica potevano esser alterate ed approfondite per iniziativa dello stesso investigatore. Di modo che, attraverso approssimazioni successive, sarebbe stato possibile avvicinarsi ad una cono-

(8) *Carnets*, op. cit., p. 32-33, trad. p. 66.

scienza etnologica positiva capace di porre in evidenza, in tutta la sua complessità e pienezza, una qualsiasi realtà etnica, per quanto paradossale essa possa sembrare di fronte ai modelli della nostra civilizzazione. Poco importa che ciò sia opera di una persona o di un gruppo di specialisti; e che le prime approssimazioni abbiano un'utilità meramente strumentale e provvisoria, anche questo non ha rilevanza scientifica. Siamo in un campo nel quale l'intelligenza non può avanzare con passi rapidi come nell'investigazione della natura, ed anche una semplice descrizione presenta difficoltà essenziali, difficili da superare attraverso uno sforzo intellettuale comparabile a quello che esigono i ricercatori per le grandi sintesi delle scienze sperimentali. Pertanto, non sono felici gli autori che qualificano il relativismo di Levy-Bruhl imputandogli la supposizione che esistono, nei sistemi culturali delle società primitive, degli elementi che non sono riducibili alle nostre possibilità di analisi ⁽⁹⁾. Se siamo stati chiari nella presentazione delle nostre interpretazioni, di approssimazione in approssimazione l'etnologo supera i quadri del proprio pensiero e della propria civilizzazione, in modo da arrivare in un determinato momento ad una conoscenza piena della realtà etnica studiata e a rappresentare questa realtà, con le uniche mancanze di mezzi nel linguaggio, senza le deformazioni iniziali nate dal confronto di sistemi socioculturali diversi. Risulta da qui una vigorosa nozione di plasticità del pensiero e di labilità dell'analisi scientifica in campo etnologico, di grande significato per la filosofia moderna e per la teoria della conoscenza. Essa inverte le affermazioni degli etnologi legati alla fenomenologia, ponendo alla fine del processo intellettuale ciò che essi situano all'inizio, dato che presuppongono la possibilità di una conoscenza immediata dell'essenza delle realtà investigate etnicamente. Ma fa luce ugualmente, con una fondazione empirica più consistente, sulle prospettive profonde aperte dall'etnologia non solo alla conoscenza di altri sistemi di pensiero, ma anche alla scoperta della potenza illimitata del pensiero nel processo della sua identificazione con ciò che gli è esterno.

Sono molti gli esempi che potrebbero attestare la pratica di questo processo di lavoro. Al fondo, i *Carnets* trovano la propria unità e la

⁽⁹⁾ Per es. R. ARON, *Introduccìon a la Filosofia de la Història*, trad. di A. H. De Gaos, Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1946, p. 163-164.

propria bellezza intellettuale nel vigore specifico col quale Levy-Bruhl persegue criticamente alcune interpretazioni, cercando di adeguarle nella forma più completa alla realtà attraverso la loro comparazione con le condizioni psichiche e sociali della vita dominanti nelle società primitive, e attraverso una crescente proiezione comprendente del ricercatore nell'*ethos* che gli è estraneo. D'altra parte, i *Carnets* illustrano molto meglio di qualsiasi altra delle opere pubblicate in vita le complesse conseguenze dell'orientamento metodologico seguito da Levy-Bruhl e già qui delineato. Grazie alla sua probità intellettuale egli pose in rilievo, con un'acutezza critica che non fu raggiunta da nessuno dei suoi migliori commentatori, la significazione relativa di ognuna delle proprie contribuzioni etnologiche come tappe di approssimazione empirica della conoscenza positiva degli stessi fenomeni e degli stessi processi mentali. Tutto questo non traduce altra cosa se non una maggior maturazione nel dominio dei fatti, nella loro manipolazione interpretativa mediante la costruzione di ipotesi orientate nel senso di ottenere approssimazioni empiricamente più soddisfacenti. Come scrive in un passaggio, sufficientemente espressivo anche per caratterizzare l'ispirazione fondamentale del proprio lavoro scientifico: « Preferisco, conformemente al mio metodo abituale, mantenermi il più vicino possibile ai fatti e lasciarmi guidare da essi »⁽¹⁰⁾. Per quanto poté conoscerli ed interpretarli meglio⁽¹¹⁾, arrivò a scoprire il legame interno che c'era tra le proprie opere e il raggiungimento di una metodologia che permette di corrispondere ai criteri della conoscenza positiva, senza andar contro le necessità proprie di un'investigazione che abbia a che fare, a motivo della natura del proprio oggetto, con relazioni di senso.

⁽¹⁰⁾ *Carnets*, p. 201, trad. p. 227; cfr. anche p. 62, 77, 121 e 129, trad. p. 95, 110, 152 e 159.

⁽¹¹⁾ Si veda il tal senso il seguente passaggio: « Il lavoro a cui penso non sarebbe un libro nuovo intorno ad un soggetto diverso dai precedenti anche se ad esso connesso. Sarebbe piuttosto una messa a punto di un certo numero di idee o di formule diffuse lungo tutti i sei volumi: dal 1910 al 1938 esse subirono una evoluzione (nei tre ultimi soprattutto, ma anche un po' prima) sia per mia propria riflessione sia per una sorta di autocritica, *man mano che giungevo ad una più completa conoscenza dei fatti e ne comprendevo meglio il senso e la portata*. Oltre a ciò ci furono alcune obiezioni a cui riconoscevo una parte di fondatezza » (*Carnets*, p. 163, trad. p. 190-191). [La sottolineatura è di Fernandes]

3. *Comprensione ed interpretazione in etnologia*

Questa discussione situa metodologicamente il contributo di Levy-Bruhl all'etnologia moderna in ciò che esso possiede di maggiormente rilevante ed innovativo. È vero che i suoi lavori patiscono del grave difetto che consiste nella manipolazione inadeguata dei materiali comparativi e nei processi di astrazione e di generalizzazione che sempre egli cercò di mettere in pratica. Certamente, la tendenza a restringere il numero di situazioni da considerare comparativamente e ad isolare, in queste situazioni, un gruppo ridotto quasi invariabile di fenomeni da elaborare interpretativamente, contribuì ad attenuare questo difetto, ma senza rimediarsi né eliminarlo. Tuttavia, questo aspetto della posizione metodologica di Levy-Bruhl presenta in se stesso poco interesse. Poiché egli ce lo rivela nell'angolo meno originale della sua opera: vale a dire alla luce di concezioni metodologiche che imperavano alla fine del secolo passato e all'inizio del secolo attuale in ampi settori dell'investigazione etnologica. L'aspetto originale è un altro, e ci mostra un talento da pioniere che, se non fu ben esplorato, non per questo mancò di possedere un profondo significato per l'etnologia moderna. Questo aspetto è quello del rispetto delle relazioni tra comprensione, descrizione ed interpretazione nella ricerca etnologica. Malgrado l'assenza di una sistemazione logica dei punti di vista e dei procedimenti tecnici o metodologici, si percepisce, attraverso quel che rimane implicito nei risultati delle pubblicazioni che vanno dalle *Fonctions mentales* ai *Carnets*, che Levy-Bruhl si preoccupò in maniera specifica di questo problema, e che per esso cercò una soluzione compatibile con la natura dell'investigazioni etnologica. Si deve dire, di passaggio, che in nessun'altra sfera della sua opera le lacune provenienti dalla mancanza di una solida formazione specialistica si fecero sentire in maniera tanto drammatica, pregiudicando irrimediabilmente il raggiungimento di un contributo metodologico che avrebbe potuto alterare il corso di sviluppo contemporaneo della teoria etnologica (12).

(12) Non sarebbe eccessivo ricordare che Lévy-Bruhl sostenne un punto di vista che permetteva di opporre la « comprensione » alla « conoscenza » nella stessa maniera con cui si potrebbero porre a contrasto un procedimento speculativo ed un altro positivo. (Cfr. *La morale et la science des mœurs*, Paris, Alcan, 1927; prima edizione 1900). Da qui risulta

Il positivismo esercitò un'influsso per un certo aspetto benefico sulla formazione delle scienze umane in Francia, ma per un altro negativo. Merita di essere sottolineata come influenza negativa la concezione che condusse all'assimilazione delle relazioni che si danno tra i fenomeni socioculturali allo schema fisico delle relazioni di struttura. Essa eliminò dal campo della riflessione metodologica tutto un insieme di problemi fondamentali per la costruzione dell'edificio metodologico delle scienze umane. Ciò che separava queste discipline dalle cosiddette scienze esatte e sperimentali era il carattere peculiare delle relazioni che costituivano il loro oggetto. Tali relazioni non potevano esser ridotte ad uno schema puramente meccanicistico, perché includevano componenti dotati di senso o di significazione, al contrario di quel che avviene con le relazioni che esprimono stati determinanti della materia. Si stabilì in tal modo un contrasto singolare tra i postulati o presupposti fondamentali inseriti nella teoria generale dell'investigazione scientifica ed accettati correntemente dagli specialisti, e i principi di spiegazione realmente posti in pratica da essi nella descrizione dei fenomeni o dei processi concreti. Basta un esempio per dimostrare la portata di questi contrasti: l'ipotesi del « mezzo sociale come fattore determinante », sostenuta da Durkheim come condizione per garantire la spiegazione causale in sociologia, non si coniugava con la formulazione ricevuta dal postulato del determinismo, definito nella forma della sua vigenza nella natura. Questo contrasto si manifestò con maggior ragione nei lavori d'investigazione empirico-induttiva, conducendo con frequenza alla correzione dei postulati e di quei presupposti

una conclusione tipicamente positivista, secondo la quale la « comprensione interpretativa » dev'essere abbandonata per una « conoscenza oggettiva » che raggiunge il proprio fine nella spiegazione causale (cfr. la discussione del problema in G. Gurvitch, *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, Alcan, 1937, p. 14-15). Lo studio della « mentalità primitiva » gli dimostrerà subito l'utilità della comprensione come mezzo empatico e come ricorsività dell'osservazione. Si intenda, però, che Lévy-Bruhl separa attentamente quest'attività previa, mera condizione di lavoro destinata ad aumentare il potere e l'oggettività della descrizione etnologica, dalla conoscenza che si raggiunge nella fase propriamente esplicativa dell'analisi causale. Pertanto, la sua posizione sotto questo aspetto è caratteristicamente differente da quella di Max Weber. Lasciamo da parte tali questioni, poiché la mancanza di un'elaborazione sistematica delle idee di Lévy-Bruhl ci potrebbe indurre ad imputare a lui, inevitabilmente, dei pensieri che non sono i suoi.

fondamentali per i principi della spiegazione esplorati strategicamente in settori particolari di ricerca. Levy-Bruhl fu portato a sentire gli effetti di questo contrasto e, per quel che sembra, cercò di reagire contro le insufficienze che essi comportavano. Sin da *Les fonctions mentales* percepirà chiaramente che c'era una difficoltà metodologica che non era risolta nella *teoria positiva* dell'investigazione scientifica, e che si opponeva come una barriera al progresso empirico induttivo delle ricerche etnologiche e sociologiche. Il seguente passo sembra essere quello che esprime con maggiore ampiezza lo stato del suo spirito: « È per questo che la mentalità dei primitivi può essere definita *pre-logica* altrettanto a giusto titolo che *mistica*. Questi sono due aspetti della stessa proprietà fondamentale piuttosto che due caratteri distinti. Questa mentalità, se si tiene presente in modo particolare il contenuto delle rappresentazioni, sarà detta mistica — e pre-logica se si centra l'attenzione sui legami. *Pre-logica* non vuol assolutamente dire che questa mentalità costituisce uno stadio nel tempo anteriore all'apparizione del pensiero logico. Sono mai esistiti gruppi di esseri umani o pre-umani, le cui rappresentazioni collettive non abbiano ancora obbedito alle leggi logiche? Noi lo ignoriamo. E, in ogni caso, è molto poco verosimile. Perlomeno la mentalità delle società di tipo inferiore, che io chiamo *pre-logica* in mancanza di un termine migliore, non presenta in alcun modo questo carattere. Essa non è *antilogica* e non è neppure *alogica*. Con l'attributo di pre-logica che io ho dato a questa mentalità, voglio intendere soltanto che essa non si preoccupa di evitare innanzitutto la contraddizione, come fa il nostro pensiero. Inizialmente essa obbedisce alla legge di partecipazione. Orientata in tal senso, non si compiace gratuitamente nel contraddittorio (ciò che la renderebbe regolarmente assurda per noi), ma ugualmente non si preoccupa di evitarlo, in quanto il più delle volte le è indifferente. Ecco perché è tanto difficile per noi comprenderla » (13).

Questo brano, molto significativo e che dovrebbe esser meglio conosciuto dai critici di Levy-Bruhl, suggerisce il modo in cui il dubbio si installò nel suo spirito, ed in che maniera venne lentamente a maturazione la convinzione che nessun'« analisi » della

(13) *Les fonctions mentales*, p. 78-79, trad. p. 106.

mentalità primitiva sarebbe stata coronata da successo se non si fosse realizzata dopo una proiezione comprensiva, relativamente profonda, nell'*ethos* dei « primitivi ». Il suo punto di partenza sarebbe l'idea che l'opposizione tra il « pensiero logico » e la « mentalità pre-logica » trovava una giustificazione empirica, non passando da un mero ricorso metodologico per scoprire le « leggi più generali » che regolerebbero « le rappresentazioni collettive nelle società inferiori » (14). Quest'attitudine era ben prossima alla concezione iniziale di spiegazione positiva nelle scienze umane. Essa perfino favoriva il fatto che si sottostimasse l'importanza propria ed irriducibile dei fattori differenziali, riconosciuti esplicitamente con questi caratteri. Da qui in poi, Levy-Bruhl procedette continuamente nel senso di superare questo ricorso metodologico (comparazione di mentalità la cui distanza reciproca sarebbe *massima*): la sua attenzione si diresse, progressivamente con maggiore intensità, verso ricorsi propriamente empatici, avendo in vista l'ottenimento di dati sicuri sui quali basare la descrizione e l'interpretazione dei fenomeni e dei processi mentali dei « primitivi ». Con *L'âme primitive* (1927) questo orientamento già comincia a stabilirsi con nettezza, fissandosi chiaramente i centri d'interesse dell'analisi qualitativa intorno ai miti e alla loro funzione nelle società primitive. Varie pagine dei *Carnets* descrivono con vivacità quest'evoluzione intellettuale, rendendo evidenti le sue principali conseguenze. Una di queste consiste nell'idea che la spiegazione causale costituisce una tappa anticipata nell'investigazione etnologica. Per arrivare ad essa, l'etnologo ha bisogno di percorrere un lungo cammino di ricostruzione, nella sua autenticità e pienezza, del cosmo materiale, mentale e morale dell'« uomo primitivo ». Un'altra consiste nell'ammissione tacita che la spiegazione, in etnologia e in sociologia, prende per oggetto relazioni dotate di senso, e che pertanto costituisce un problema metodologico preliminare (o elementare) di queste discipline la determinazione delle basi e dei mezzi attraverso i quali diventa vitale la scoperta delle componenti dotate di senso di quelle relazioni. Tuttavia, egli tralascia la questione di sapere se i procedimenti impiegati nella scoperta delle relazioni di senso possono essere

(14) Ivi, p. 20-21, trad. p. 52.

ridotti a regole di investigazione, né s'impegna nella caratterizzazione tipico-ideale dei fenomeni e dei processi mentali considerati. Si limita, su questo punto, ad uno stretto realismo, che lo porta a cercare nel mondo fenomenico, nelle condizioni oggettive dell'esperienza, inquadrata analiticamente, i fondamenti dell'investigazione. Si percepisce che le sue intenzioni metodologiche erano dominate da un sentimento predominante: che è possibile determinare globalmente i caratteri, la natura e i limiti della vita mentale dei « primitivi » (15), e che a questa determinazione è naturalmente subordinata la soluzione di qualsiasi altro problema metodologico significativo. Forse si nascondeva dietro questa sua attitudine una certa incapacità ad elevarsi agli aspetti più generali della teoria dell'investigazione scientifica. Ciò che importa è che essa ha contribuito a far ignorare, più di quanto ci si potesse attendere, uno degli aspetti originali dell'opera di Lévy-Bruhl, e di maggior interesse per l'etnologia.

Al di là della mancanza di un'elaborazione sistematica, le suggestioni esplicite contenute nei *Carnets* circa il metodo di comprensione in etnologia aprono piste feconde. In primo luogo, sorge il problema stesso della ricostruzione dell'esperienza con mezzi empatici. Noi non possediamo né i simboli, né l'educazione dei sensi, né un'esperienza analoga di integrazione profonda alla corrente di esistenza sociale, e neppure degli abiti mentali, che possano supportare la possibilità di afferrare con pienezza ed immediatamente la significazione soggettiva delle azioni e delle relazioni attualizzate routinariamente nei diversi piani della vita individuale o associativa dei « primitivi ». Con una certa ingenuità giovanile Lévy-Bruhl afferma: « Quel che noi dobbiamo descrivere non si è mai presentato allo spirito di filosofi e di psicologi » (16). Tutta la ricchezza della conoscenza scientifico-filosofica, compreso ciò che concerne i mezzi di espressione e di comunicazione, non integra le insufficienze sociopsichiche dell'investigatore, in una tappa nella quale è in gioco unicamente lo stabilire una specie di equiparazione dei livelli dell'esperienza umana. « È nell'esattezza nell'apprensione dei fatti, prima di esprimerli e formularli, che risiede una possibilità di salvezza: sentire e comprendere l'attività mentale di cui si tratta, prima di incorporarla ai quadri che la nostra

(15) Eredità della problematica de *Les fonctions mentales*.

(16) *Carnets*, p. 104, trad. p. 135.

ci rese tanto familiari al punto da farceli apparire come necessari » (17). Ma come arrivare ad apprendere i fatti nella loro « esattezza »? Possiamo realmente scoprire ciò che è « esatto » in un contesto tanto differente di pensiero e di azione?

Qui c'è il secondo problema che Lévy-Bruhl cerca di risolvere all'interno della migliore tradizione accademica europea. Con l'analisi è possibile sapere in che senso, per esempio, il mito è una storia *vera*, non per noi ma dentro l'orizzonte propriamente mitico nel quale si definisce la sua significazione; si può anche tastare il contenuto soggettivo delle parole incorporate nelle lingue dei popoli primitivi, e localizzare le diverse polarizzazioni dei linguaggi più ricchi di gradazioni, di mezzi toni e di tonalità affettive; e, specialmente, si può attingere una psicologia differenziale del fondamento etnico, nel quale il « comportamento primitivo » diventa oggetto di una complessa analisi che mira prima di tutto a determinare la natura delle « esperienze » possibili in società primitive e riconoscere i tipi estremi ai quali esse tendono culturalmente e socialmente (18). Insomma, l'etnologo trova nell'analisi etnologica e socio-culturale il ricorso empatico di cui necessita per la proiezione comprensiva attraverso il raggiungimento delle condizioni per una descrizione radicalmente empirica ed una interpretazione il più possibile oggettiva. Infine, arriva a realizzare la prodezza richiesta nell'investigazione etnologica, quella cioè di ridurre al minimo la dispersione etnocentrica inerente all'attività interpretativa del soggetto investigatore. Come ricorda Lévy-Bruhl (e in diverse maniere!): « È necessario, allora, tentare di collocarci nella sua attitudine mentale invece che prestargli la nostra. La sua esperienza in questo caso non è omogenea e su di un unico piano, come noi ce la immaginiamo » (19).

Ma la proiezione comprensiva così realizzata possiede un fine esterno alla prospettiva psicosociale che ha costituito l'oggetto del-

(17) *Ibidem*, p. 83, trad. p. 116. Un buon esempio di questa manipolazione, cfr. p. 91-95, trad. p. 122-127. Sfortunatamente non possiamo esaminare qui alcuni problemi suggeriti dalla discussione di Lévy-Bruhl, in questa ed in altre parti delle sue spiegazioni, che posseggono un interesse metodologico innegabile.

(18) *Carnets*, passim.

(19) *Ibidem*, p. 55, trad. p. 87. Tralasciamo di far riferimento ad altre pagine poiché tale questione viene affrontata direttamente o indirettamente in quasi tutti i piccoli capitoli di quest'opera.

l'analisi, poiché nasce da impulsi intellettuali estranei alle situazioni sociali della vita dei soggetti il cui comportamento viene investigato. « Ora, il punto sul quale insistere qui è che queste partecipazioni molto essenziali il primitivo le *sente*, e le *vive*, ma non le formula né le distacca dalla propria persona, e neppure ha l'idea di oggettivarle. È l'osservatore che le identifica, le caratterizza, le definisce, le delimita nella loro funzione. L'australiano non ne ha più coscienza del fatto di respirare e digerire. Nella misura in cui egli possiede il sentimento della sua propria esistenza individuale, possiede allo stesso tempo quello della sua partecipazione al suo gruppo e ai suoi antenati (iniziazione eccetera) » (20). In questa sfera si colloca il terzo problema, che Levy-Bruhl si contenta di segnalare con il proposito di suggerire il carattere limitativo dell'osservazione e dell'analisi come ricorsi empatici. « Aggiungo che è della natura di queste partecipazioni non esser chiare all'intelletto, e che è necessario non tentar di render trasparente ciò che per essenza non può esser altro che opaco » (21). L'etnologo può vedere ogni volta meglio o più profondamente dentro questa *opacità*, ma solo se abbandona l'illusione di render « chiaro » quel che è « scuro ». Levy-Bruhl si lanciò in un cammino che meritava un'attenzione particolare, ed è un peccato che egli non si sia proposto quel problema se non all'interno dei limiti teorici della propria opera (22). Da lì potrebbe risultare una critica degli strumenti di lavoro dell'etnologia dalle ricche conseguenze metodologiche.

Tuttavia, sarebbe possibile verificare se la condizione umana non offra all'etnologo un mezzo empatico naturale. Si sa che anche un sociologo così raffinato come Simmel ammetteva che nella ricostruzione del non-vissuto la nostra « eredità di specie » arriva a disimpegnare un certo ruolo nella comprensione delle attività psichiche di personalità totalmente eterogenee (23). Ora, Levy-Bruhl pensava, come già ripetuto più volte, che « la struttura logica dello spirito è la stessa in tutti gli uomini » (24), e che c'è qualcosa

(20) *Ibidem*, p. [1]22, trad. p. 153.

(21) *Ibidem*, p. 214, trad. p. 240; cfr. anche p. 218-219 e 196-198, 89 e 133, trad. p. 244-245 e 221-223, 121 e 162-163.

(22) *Ibidem*, spec. p. 218-219, trad. p. 244-245.

(23) G. Simmel, *Problemas de Filosofia de la Historia*, trad. De E. Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950, p. 77 e ss.

(24) Cfr. *Carnets*, p. 73, trad. p. 106.

nell'uomo che persiste attraverso l'evoluzione delle istituzioni (25). « Subito salta agli occhi che quel che persiste attraverso tutte le alterazioni e le trasformazioni delle civiltà primitive fino al mondo moderno, ciò che costituisce una specie di fondo immutabile ed indelebile, è ciò che nasce dalla natura fisiologica e psicologica dell'uomo, come si spiega nel volume quinto (26) rispetto alle condizioni profonde dell'esperienza mistica ». Non si potrebbe pensare con queste idee ad una correzione critica del suo discreto pessimismo sulla portata limitata dei ricorsi empatici dell'etnologia? È interessante notare che Lévy-Bruhl operò qui con la coerenza e la prudenza dell'etnologo. Per lui, ciò che è persistente nella condizione umana attraverso le culture rappresenta una fonte di problemi nuovi, non un mezzo per la soluzione di problemi antichi. Se qualcosa persiste nell'uomo, allora è necessario vedere come le persistenze si ripercuotano sul piano degli adeguamenti condizionati dalla cultura. Gli stessi impulsi esigono le stesse soddisfazioni, o perlomeno conducono ad esigenze simili. Le esperienze che risultano da tali impulsi, però, assumono continuamente forme nuove e variabili. È su questo piano che l'etnologo deve ragionare. Le ipotesi sociologiche generali, come quelle che si nascondevano per esempio sotto l'evoluzionismo, non conducono ad altro che a delle mistificazioni. Da qui la necessità di una psicologia differenziale. Ma qui cadiamo fatalmente nel campo dell'analisi come risorsa empatica fondamentale, pur sapendo che essa incorre in limitazioni. Forse sarebbe differente se l'etnologia avesse per oggetto non l'essere umano in condizioni etnopsichiche determinate di esistenza, ma un *homo* ideale, deformato qua e là ma riconoscibile formalmente attraverso le differenze di organizzazione sociale e di cultura.

Nel loro insieme le idee menzionate, ancorché superficialmente, non sono destituite di merito, e posseggono di certo interesse per l'etnologia moderna. Sarebbe solo da lamentare il fatto che Lévy-Bruhl passasse attraverso di esse troppo dall'alto. Poiché l'etnologia necessita che si avviino e si sviluppino delle riflessioni che prendano per oggetto i ricorsi scientifici ed extrascientifici con i quali operano

(25) Ibidem, p. 187-189, trad. p. 212-213.

(26) « Vol. V »: si tratta di un riferimento a *La Mythologie primitive*. Il testo trascritto è estratto dai *Carnets*, p. 188, trad. p. 213-214.

gli etnologi. Alcune riflessioni di Levy-Bruhl potrebbero sembrare ingenui agli specialisti con un lungo allenamento di ricerca. Ma esse sono giuste e costruttive, perché si riferiscono a questioni di capitale importanza nelle investigazioni etnologiche. Problemi di quest'ordine non si presentano nelle scienze sperimentali: il loro oggetto, anche quando si tratta di soggetti umani (come nel caso di certe esperienze biologiche), non ha bisogno di entrare in interscambio empatico con l'investigatore. Nelle scienze sociali, che considerano l'uomo nelle condizioni reali di esistenza, questa condizione è invece essenziale. Dalla comunicazione con i soggetti delle investigazioni dipende il grado di successo delle osservazioni e il risultato posteriore dell'analisi. Oltre ciò, la ricostruzione del significato delle azioni e delle relazioni umane rappresenta una condizione elementare fondamentale di qualsiasi interpretazione etnologica che pretenda di possedere un carattere empirico e di attingere un livello scientifico di esattezza. Nessuna spiegazione causale, per quanto complessa sembri, e per maggiore che sia il grado di astrazione che le viene imputata, potrà meritare fiducia in etnologia, se non si eserciterà su dati sufficientemente sicuri e completi. Ora, una simile qualificazione può concernere solamente dei dati che riproducano, con un'approssimazione tollerabile, le situazioni, le azioni e le relazioni alle quali si riferiscono, con tutte le loro componenti socio-emozionali o di senso.

Ma non è meno curioso che la preoccupazione per le condizioni e per i limiti di comprensione dello studio etnologico dei popoli primitivi si sia insinuato dentro un orientamento metodologico principalmente empirico-sensualista. I sociologi legati al positivismo, principalmente in Francia, non fecero mai molta attenzione a questi problemi. Sembra che quest'interesse di Levy-Bruhl sia dovuto al punto di partenza ristretto e per molti aspetti criticabile de *Les fonctions mentales*. Di fatto, il ricorso metodico al parallelismo tra due « mentalità » supposte differenti in blocco, con riferimento a determinati caratteri, facilitava il passaggio insensibile dalla caratterizzazione positiva degli attributi, delle strutture e delle funzioni, alla discussione dei contrasti che separano le due « mentalità », nonché all'esame delle barriere che rendono difficile la loro libera comunicazione. Per conseguenza, si trovò il modo di delimitare il preciso campo d'investigazione introducendo nel suo ambito i problemi concernenti l'efficienza dei mezzi empatici di osservazione e di

analisi. Sotto questo aspetto, non dobbiamo lamentare le circostanze che indussero Levy-Bruhl ad aiutarsi attraverso il parallelismo delle due « mentalità » più di quanto sarebbe stato raccomandabile. Forse sarebbe anche convenuto fare il contrario. Poiché esse produssero idee metodologicamente fruttifere e piene di fermento. Idee che ci sembrano ancor più valide quando facciamo attenzione al fatto che sono pochi coloro che si sono preoccupati di esse (27).

4. *La sintesi interrotta*

Ciò che importa nell'opera scientifica è l'esattezza e la veridicità. Quando queste non si realizzano, è necessario riconoscere la fonte dell'errore o accettare la correzione imposta al fine di una migliore conoscenza dei fatti. Questo modello di lavoro non sempre è stato applicato con rigore nel campo dell'etnologia, a motivo dell'influenza di condizioni e di fattori che non ci tocca discutere in questo momento. D'altra parte, ci sono errori ed errori. I peggiori non sempre sono quelli commessi dai pionieri... La pubblicazione dei *Carnets* portò alla luce del giorno le reazioni di Levy-Bruhl alle critiche che gli erano state fatte, e contribuì ad insegnarci che una disciplina intellettuale ascetica non prescinde da un'autocritica scrupolosa ed esigente. Anche su punti nei quali la ragione era dalla sua parte, poiché molte delle critiche erano tese più a difendere certi possibili orientamenti nell'interpretazione della realtà invece che la vera conoscenza oggettiva di questa, Levy-Bruhl andò oltre le critiche, mutilando a volte non necessariamente l'integrità del proprio contributo all'etnologia. Compaiono, qua e là, alcuni risentimenti

(27) Anche gli etnologi austriaci e tedeschi, che per la loro formazione filosofica e scientifica erano tagliati per dedicare ampia considerazione all'uso del metodo della comprensione in etnologia, sembrano aver fatto meno di quello ciò che ci si poteva aspettare. Frobenius fu l'unico che dedicò alle condizioni e ai limiti della comprensione in etnologia un'analisi più o meno concentrata. Ma il suo sforzo fu pregiudicato dalla soluzione irrazionalista da lui difesa, nella quale cercava di presentare l'intuizione come forma di ricostruzione del non-vissuto. Si tratta di una posizione degna dei tempi di Herder e molto poco adeguata alle necessità di conoscenza sistematica in etnologia. Coloro che osservarono quest'obiettivo essenziale, come i rappresentanti del metodo storico-culturale, diluirono tale questione nell'eredità ricevuta dall'etnologia da parte della metodologia storica, come fanno Schmidt e Koppers.

provocati dall'incomprensione e dalla baldanza di certe critiche. « Non credo che sia interessante per il pubblico una storia anche sommaria di questa evoluzione [*modificazioni dei punti di vista tra il 1910 e il 1938*], tanto più che non gli verrebbe in alcun modo garantito che la descrizione che ne andrei facendo sarebbe sufficientemente esatta. Altri, dotati di maggior distacco, potrebbero certo veder meglio quanto si è venuto svolgendo: qualora se ne prendessero la pena. Io correrei il grosso rischio di cadere, ora più ora meno ingenuamente, nei tranelli tesi dall'amor proprio. Pur avendo la migliore volontà del mondo, non si è mai sicuri di evitarli; più accorto è parlar di sé il meno possibile, quando non si è obbligati » (28). Ma aldilà dei risentimenti, qui si rivela un'enorme acutezza verso le critiche costruttive, verso gli argomenti insuperabili basati sui fatti. Le critiche di questo genere non solo furono rispettate, ma ricevettero una rielaborazione attraverso la quale nuovi orizzonti s'insinuarono nei punti di vista difesi ne *Les fonctions mentales*, *La mentalité primitive* e *L'âme primitive*. Aleggava ancora, su tutto, un impressionante impulso interno che portava Lévy-Bruhl a cercare nell'analisi dei fatti un criterio di selezione positiva delle critiche, e che lo conduceva per vie proprie nell'esplorazione delle scoperte fatte. A questo processo di lavoro egli si riferisce in completa tranquillità ed anche con un certo buonumore. Si veda per esempio il seguente passo, nel quale egli tratta delle modificazioni dei propri punti di vista (sarebbe meglio dire, della maniera di esprimerli) rispetto al « pre-logismo »: « Per quello che concerne il carattere "pre-logico" della mentalità primitiva, io avevo già posto sufficiente acqua nel mio vino in questi venticinque anni... » (29).

I *Carnets* suggeriscono ancora un lato più caratteristico di Lévy-Bruhl come ricercatore. Per quanto fosse capace di associare organicamente all'analisi dei fatti la formazione di una teoria, egli non raggiunse né la disinvoltura teorica di un Durkheim, né la sicurezza empirica di un Mauss, principalmente nella manipolazione di grandi masse di dati. Lévy-Bruhl si fissava attorno a certe ipotesi direttrici, perseguendole attraverso piccoli fatti, fatti semplici — *fatti chiari* diremmo, se fosse legittimo. Dopo un certo tempo si trovò a

(28) *Carnets*, p. 163-164, trad. p. 191.

(29) *Ibidem*, p. 60, trad. p. 94.

percorrere un numero di vie maggiore rispetto a quelle che poteva sospettare all'inizio. Un problema ne generava un altro, e con questo il campo di ricerca si ampliava di continuo. La concatenazione interna della sua opera sorge da questo sviluppo, che è ad un tempo empirico e teorico, poiché avveniva sotto l'ispirazione della chiarificazione di relazioni fondamentali o di implicazioni oscure scoperte in investigazioni anteriori. Di fronte a questo allargamento del campo di lavoro si evidenziava la necessità logica, alla quale Lévy-Bruhl si mostrò molto sensibile, di introdurre un minimo di sistematizzazione nei risultati delle varie investigazioni che intraprendeva ⁽³⁰⁾. Ma qui sentiva di nuovo il richiamo ai fatti, all'insufficienza delle conoscenze realmente positive già accumulate, all'impossibilità infine di una qualsiasi sistematizzazione prematura. Il passaggio seguente segnala uno degli aspetti più personali di questo dramma interiore, che non dev'essere dissociato da una forma rigorosa di comprensione dell'oggetto della spiegazione scientifica in etnologia. « Mi domando se dopo un certo tempo non mi sia ritrovato in una *impasse*, e se il compito di approfondire ciò che ho detto finora sulla partecipazione non sia impossibile — o superiore alle mie forze » ⁽³¹⁾.

Questa sintesi, che s'imponeva a causa delle mutazioni che si operarono nel proprio modo di vedere i fenomeni che lo preoccupavano ed in alcuni dei punti di vista iniziali, non arrivò ad essere realizzata. I *Carnets* registrano le piste che si sarebbero dovute percorrere e l'ampiezza dei nuovi punti di partenza. Entrambi includono un rifiuto motivato ed una difesa solida di certi aspetti dell'opera anteriore, frutto di sei lustri di lavoro estenuante. Sotto l'influenza in particolare dei risultati della moderna ricerca etnologica in Francia, egli preferì prima di tutto chiarire il significato di determinati concetti e ipotesi, invece che tentare un rifiuto dogmatico delle nuove prospettive aperte dalle recenti conoscenze. La sintesi fu pertanto interrotta nel momento in cui tendeva ad assumere le proporzioni di una feconda rielaborazione di carattere teorico ed empirico. Sarebbe difficile scegliere nei *Carnets* un brano qualsiasi per esemplificare ciò che abbiamo affermato. Tutto il libro è pieno di idee nuove e di aspirazioni grandiose. Affinché il suo

⁽³⁰⁾ Cfr. per es. il passo trascritto *retro*, nota 11 a p. 636.

⁽³¹⁾ *Les Carnets*, p. 218, trad. p. 244.

pensiero non perda né la bellezza dei propositi né l'unità fondamentale, preferiamo limitarci alla citazione di due estratti, per quanto essi patiscano dell'inconveniente di esser lunghi. Anche così, siamo ben lungi dal fare una sintesi completa delle possibilità che si aprivano in base ai suoi tentativi in corso di revisione. Noi ci garantiamo solamente contro la deformazione del suo pensiero ⁽³²⁾:

1) « Se do uno sguardo d'assieme su quanto ho scritto a proposito della partecipazione dal 1910 al 1938, l'evoluzione delle mie idee mi appare chiara. Avevo cominciato col supporre una mentalità primitiva diversa dalla nostra, se non nella sua struttura almeno nella sua funzione, e m'ero trovato imbarazzato a spiegare i rapporti di questa mentalità con l'altra, non solo fra noi ma anche fra i "primitivi". Insomma, non avevo fatto che giustapporre, senza riuscire a dare l'idea né della loro coesistenza né dei loro rapporti. Posizione che non ho mai potuto difendere bene e che a lungo andare non regge. Limitandomi a parlare di abitudini mentali, mi rifugiavo su una posizione di ripiego. Ma la tesi, pur in tal modo edulcorata ed ammorbidita, non era meglio difendibile. Si domanderà allora donde provengano queste abitudini, e come mai, di per sé, costituiscano una "mentalità" che in modo inesplicabile coesiste con l'esercizio logico della nostra attività mentale. Lasciamo dunque a sua volta e senza secondi fini questa posizione di ripiego, rinunciamo cioè completamente a renderci conto della partecipazione ricorrendo ad alcunché di proprio allo spirito umano, sia costitutivo [*constitutionnel*] (nella sua struttura o nella sua funzione) sia acquisito (abitudini mentali). In altri termini, correggiamo quanto ritenevo esatto nel 1910: non c'è una mentalità primitiva che si distingue dall'altra per due caratteri che le sono propri (mistico e prelogico). C'è una mentalità mistica più accentuata e più facilmente osservabile fra i "primitivi" che non nelle nostre società, ma presente in tutto lo spirito umano. Dal momento che non la si erige più come qualcosa che si oppone ad una mentalità diversa, scompaiono tutti i problemi di cui sopra. (Bagatelle, 29 agosto 1938.) »

⁽³²⁾ I due estratti sono presi dai *Carnets*, rispettivamente dalle p. 131, trad. p. 160-161 e 164-167, trad. p. 192-194. In alcuni punti Lévy-Bruhl modifica ancora, in modo più profondo, certe nozioni lì discusse.

2) « 1) Il primo punto da riprendere in esame — dal quale molti altri derivano — è quello che mi è valso le obiezioni e gli attacchi più numerosi. Soprattutto più ostinati: visto che tutte le chiarificazioni che vengo fornendo da trent'anni a questa parte non hanno molto giovato. Si tratta della distinzione formale delle due mentalità, la primitiva e la nostra, e l'opposizione che mi sono sforzato di porre fra i loro caratteri essenziali. Anche molti di coloro che nel particolare sarebbero portati ad accettare la mia interpretazione di un certo numero di fatti, rifiutano di ammettere ciò che essi credono essere la mia tesi essenziale. Mostrare (inutile farlo qui, anche riassumendo) che io non sostengo (oggi meno che mai) l'esistenza di una mentalità propria dei "primitivi". Nella loro mentalità c'è una parte considerevole che è comune ad essi e a noi. Parimenti, nella mentalità delle nostre società c'è una parte (più o meno considerevole secondo le condizioni generali, le credenze, gli istituti, le classi sociali, ecc.) che noi abbiamo in comune coi "primitivi". Per maggior comodo si può separare questa parte dal resto e, onde descriverla ed analizzarla con agio, la si può andare a guardare di preferenza fra i "selvaggi", lasciandole l'appellativo di mentalità primitiva. Fermo restando che è qualche cosa di umano, che non la si incontra esclusivamente nelle cosiddette società primitive, e che la si incontra anche nelle altre società. Una volta dissipato il malinteso, la mia posizione attuale non comportando più equivoci — come quelli nati da certe disgraziate espressioni de *Les fonctions mentales* — passo ad altri punti solidali col primo.

2) Ne *Les fonctions mentales* ho determinato due caratteri essenziali, propri alla mentalità primitiva: mistico e prelogico. Fin da allora del resto io sentivo il loro intimo legame, sino al punto da dire che questa mentalità è prelogica perché è mistica. Ma non avevo approfondito questo orientamento: altrimenti non avrei messo i due caratteri sullo stesso piano, non avrei dato loro la stessa importanza. Se avessi compreso bene la natura dell'esperienza mistica (che solo un po' alla volta ho messo in chiaro, e soprattutto nei volumi V e VI) ⁽³³⁾, avrei anche visto che questo orientamento mistico degli spiriti finisce necessariamente con l'essere quello che io allora designai, alquanto goffamente, col termine di prelogico.

⁽³³⁾ « Volumi V e VI »: Lévy-Bruhl si riferisce a *La mythologie primitive* e a *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*.

3) Prendere le mosse da lì per rettificare alcune formule di cui mi sono giovato nei tre primi volumi senza avere sufficientemente approfondito il significato che era legittimo attribuire loro:

a) la mentalità primitiva è meno sensibile della nostra alla contraddizione; non l'accetta formalmente ma la tollera, ecc... Spiegare che, a guardare più da vicino, non si tratta di contraddizione nel senso rigoroso della parola. Di incompatibilità nel senso fisico, ma non già di assurdità logica;

b) "essa non ha le stesse esigenze logiche della nostra mentalità": espressione vaga, come quando ho scritto "le loro abitudini mentali differiscono dalle nostre". Volendo precisare queste espressioni, esse dicono in fondo la stessa cosa del precedente a) e al pari di quelle devono essere abbandonate, giacché sottintesa vi è l'idea che esista una reale diversità fra quegli spiriti e i nostri dal punto di vista della struttura e del funzionamento logico. Il che è stato energicamente contestato da persone che avevano vissuto con i "primitivi" e li avevano osservati bene: e contestato con ragione.

4) La mentalità primitiva non è concettuale. Affermazione a rigore impossibile a sostenersi, come mi accorsi quasi immediatamente, sicché ne *Les fonctions mentales* dissi: "Non è concettuale come la nostra". Ma tranne qualche considerazione generale sull'astrazione, sulle idee generali e sulla classificazione nella mentalità primitiva, all'epoca io non cercai di approfondire cosa siano i concetti di mentalità primitiva ed in che cosa e come differiscano dai nostri. Presi coscienza lentamente di questo importantissimo problema, e solo alla luce di quanto fissai nel V e VI volume. Esso si collega strettamente al precedente problema: se non vi sia qualche cosa che distingue la mentalità primitiva dalla nostra dal punto di vista logico. Noi siamo sempre portati a crederlo, anche dopo esserci resi conto che, su questo punto, [i "primitivi"] sono simili a noi. Uno studio più approfondito dei loro concetti e dei nostri dimostrerebbe certo donde provenga un tal sentimento e se abbia qualcosa di fondato. (12 ottobre 1938) »

Emmanuel Lévinas
LÉVY-BRUHL E
LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine

testo edito in
Revue philosophique de la France et de l'étranger
4, 1957

testo originale in libero accesso on-line in jstor.org

nuova traduzione

Le idee ben note di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva — accolte o contestate — non hanno forse segnato l'orientamento della filosofia contemporanea?

Poniamo questa domanda non a proposito della sociologia o della psicologia, alle quali le ricerche di Lévy-Bruhl apportano un'ipotesi e tavole di fatti delle quali non abbiamo qui intenzione di esaminare il valore. La poniamo a riguardo della filosofia propriamente detta.

Lévy-Bruhl stesso ha fatto grande attenzione al problema scientifico al quale risponde la propria opera. La sua ipotesi avrebbe reso conto di un più gran numero di fatti ⁽¹⁾ rispetto all'ipotesi implicita della psicologia classica sull'unità dello spirito umano. Essa sarebbe andata al di là della psicologia dell'« essere umano bianco, adulto e civilizzato ». Ma una filosofia presiede a queste ricerche. Quella che Lévy-Bruhl professa espressamente si ricollega ad un empirismo molto vicino al positivismo, ma un empirismo intellettualista. Un'opera che si ricollega con tante delle proprie fibre al XVIII e XIX secolo riconosce dignità superiore solo all'intelletto, che la scienza — intesa come lettura fedele dei fatti — manifesta con precisione. Alla giurisdizione della scienza vanno sottomessi i concetti fondamentali di ogni pensiero: metafisico o primitivo. La mentalità primitiva è incomparabilmente inferiore — vale a dire, non può che servire come oggetto e come tema — a quella mentalità che se ne è liberata. Solo quest'ultima possiede la meravigliosa efficacia che si assegnava nel XVIII secolo ai « lumi ».

L'empirismo intellettualista di Lévy-Bruhl non va disgiunto dalla filosofia dell'essere — meno esplicita, senza dubbio — che lo sottende. Si tratta di un essere strutturato come Natura, correlato ad una conoscenza che è l'unico autentico accesso alla realtà. Questo

⁽¹⁾ « Ho potuto render conto di un certo numero di fatti, inesplorati fino ad oggi... », *La mentalité primitive*, Paris, Puf, 1922, *Avant-Propos*, p. III; trad. *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1966, 1981⁴, p. 4.

intellettualismo rifiuta tuttavia la ragione come facoltà dell'*apriori* e come dominante l'esperienza: l'esistenza di una mentalità primitiva mette in causa la ragione legislatrice del mondo e più antica di esso. L'unità dello spirito e del soggetto indicherebbe solo un ideale verso il quale tende la storia; non ne sarebbe in alcun modo il punto di partenza — dice Lévy-Bruhl alla fine de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [(2)].

Se attraverso i cinque volumi seguenti, fino ai *Carnets* (3), l'unità dello spirito umano si impone progressivamente e il termine di *prelogico* scompare; se un pensiero, insensibile alla contraddizione formale, si rivela semplicemente insensibile alle incompatibilità dei fatti (4); e se la differenza tra mentalità primitiva e mentalità moderna separa due profondità dell'anima piuttosto che due anime; nondimeno, Lévy-Bruhl ha l'impressione di abbandonare nel corso di quest'evoluzione qualcosa di essenziale alla propria tesi. Da qui gli accenti commoventi dei *Carnets* (« Il pendio sul quale mi trovo in questo momento... (5) »). Il problema dell'unità o della diversità del pensiero, e la soluzione positivista che lui ne dava, gli importavano dunque, e molto.

Ai nostri giorni possiamo essere meno sensibili a tale questione. Si può anche pensare che la forza e la novità dei lavori di Lévy-Bruhl non soffrano affatto dell'abbandono del prelogico. Poiché il tratto che più colpisce di questo intellettualismo non è solamente la critica empirista del razionalismo, ma l'opposizione all'intellettualismo medesimo. Questo aspetto permane. Un'investigazione che prende a prestito il proprio metodo dalle scienze della natura per studiare i fatti etnografici conduce, precisamente, a nozioni che fanno esplodere le categorie costitutive della realtà naturale.

Questa esplosione delle categorie rompe con la *rappresentazione* che fondava tutta la vita psicologica, e con la sostanza che sosteneva

(2) [Qui ed in altri luoghi del testo Lévinas sostituisce con « primitives » l'aggettivo « inférieures », pur presente quest'ultimo nel titolo originale del volume *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (FM). Qui ci si permette di reinserirlo - nota di FSN].

(3) L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, Puf, 1949; trad. *I Quaderni*, Torino, Einaudi, 1952.

(4) Ivi, p. 164-166 e *passim*; trad. p. 192-193.

(5) Ivi, p. 72; trad. p. 106.

l'essere. Le analisi di Lévy-Bruhl non descrivono un'esperienza formata in quelle categorie che, da Aristotele a Kant — e nonostante le sfumature —, pretendevano di condizionare l'esperienza, ma nelle quali rientrano anche, con un po' di inconseguenza, la magia e il miracolo. Lévy-Bruhl mette precisamente in questione l'asserita necessità di queste categorie per la possibilità dell'esperienza. Egli descrive un'esperienza che si fa gioco della causalità, della sostanza, della reciprocità — come dello spazio, come del tempo —, di queste condizioni di « ogni oggetto possibile ». Il problema stesso delle categorie viene così posto. Se ne conosce il ruolo nella speculazione dei contemporanei. Da lì, i lavori di Lévy-Bruhl, malgrado la loro armatura concettuale, eredità del XVIII e del XIX secolo, debordano la psicologia o la psicosociologia e affrontano l'ossatura del naturalismo intellettualistico. Non si tratta, beninteso, di ritornare alle credenze dei primitivi, ma si tratta di far risaltare delle strutture dello spirito che rendano possibili tali credenze, e in fin dei conti dei modi d'essere — una ontologia — che rendano possibili tali strutture. Familiari dal 1910 al pubblico intellettuale del mondo intero, riprese e sviluppate nel 1921, e dopo di allora approfondite in quattro nuovi volumi, le nozioni fondamentali di Lévy-Bruhl, che su tanti punti fanno eco — oggi lo si vede meglio — all'anti-intellettualismo di Bergson, hanno certamente preparato o incoraggiato alcune andature caratteristiche del pensiero contemporaneo, e ne hanno in anticipo (o a cose fatte) assorbito lo *choc* dei loro paradossi. Esse hanno segnato, in larga misura, la formazione dei loro concetti fondamentali. È la *fattura* di questi concetti, piuttosto che il sistema al quale essi servono, che noi andiamo adesso a considerare, basandoci soprattutto sui primi volumi e sui *Carnets*, nei quali l'intera opera viene rimeditata.

1. *Rovina della rappresentazione*

La *rappresentazione* assicurava, per la tradizione filosofica, il contatto stesso col reale. Husserl, nelle *Logische Untersuchungen*, all'inizio del secolo, pur preparando la rovina [*ruine*] della rappresentazione, sostiene ancora la tesi secondo la quale ogni fatto psicologico è rappresentazione o è fondato sulla rappresentazione.

Per rappresentazione bisogna intendere l'attitudine teorica contemplativa e dunque un sapere, fosse pure di origine sperimentale e poggiato su delle sensazioni [*fût-il d'origine expérimentale, reposât-il sur des sensations*]. La sensazione è stata sempre intesa, appunto, come un atomo di rappresentazione. Il correlativo della rappresentazione è un essere posto, solido, indifferente allo spettacolo che offre di sé, dotato di una natura e di conseguenza eterno pur quando cambia, dato che la formula del suo mutamento è immobile; le relazioni che legano tali esseri, le loro configurazioni, si danno anche alla rappresentazione. Prima di agire, prima di sentire, bisogna *représentarsi* l'essere sul quale porterà l'azione o l'essere che suscita il sentimento. L'affettività, da sola, non abbraccia che stati interiori. Essa non ci rivela nulla del mondo. I filosofi di certo non ignoravano l'influenza che esercitavano i sentimenti e le passioni sulla nostra vita intellettuale, né le ripercussioni del pensiero sulla nostra affettività. Esiste una logica dei sentimenti ed un carico emotivo nelle idee. Ma l'emozione e la rappresentazione rimangono separate. Delle verità possono manifestarsi in un presentimento — ma il presentimento, allora, non è altro che una rappresentazione confusa.

La filosofia dei giorni nostri non riconosce più questo privilegio alla rappresentazione. L'intuizione bergsoniana, per esempio, non è un sapere sulla durata, e non è neppure un sapere che dura esso stesso e nel quale la coincidenza con la durata sarebbe ancora come un limite della rappresentazione che si approccia al proprio oggetto. L'intuizione non è più rappresentazione ad alcun titolo bensì durata: la durata non disegna [*ne dessine pas*] una dimensione formale nella quale fluisce l'essere, ma è al contempo essere ed *esperienza* d'essere. L'essere si attualizza in sforzi creativi [*efforts créateurs*] nei quali l'essere e la sua presenza per l'anima coincidono. — Ugualmente nel movimento fenomenologico, all'intenzionalità del sentimento di cui ancora parlavano Husserl e Scheler — e dove il sentimento conservava la struttura di una *noesis*, benché il suo correlato fosse valore — si sostituisce un sentimento che non trova supporto alcuno nella rappresentazione. Il carattere sorprendente del sentimento non viene più interpretato come la risonanza di un sapere su un'affettività chiusa in se stessa, ma come il contatto dell'essere, più diretto della sensazione. Precisamente, quel che passava per essere il più cieco e il più sordo, in noi, va *più lontano*. È che l'essere stesso

dell'essere non si svolge come sussistenza tranquilla della sostanza, ma come presa e possesso, come un campo di forze nel quale l'esistenza umana si tiene, in cui essa è impegnata, alla quale, potremmo già dire nei termini di Lévy-Bruhl, essa partecipa. Il trasalimento da parte del sentimento è la misura esatta di un simile evento. La rappresentazione non ne ritiene che le forme fisse e superficiali. Di modo che, nella filosofia contemporanea, la realtà oggettiva si trova alla superficie di una realtà più profonda, della quale essa non è né segno né fenomeno (come essa lo fu ancora nella distinzione classica fra oggetto ed essere). Segno e fenomeno non hanno certo la dignità del significato o del noumeno; la struttura di *rappresentato* è tuttavia a loro comune. La realtà profonda dispiega il proprio esistere in dimensioni che non possono esser definite da alcuna categoria della rappresentazione, ma alla quale, contrariamente al formalismo kantiano, noi accediamo direttamente, benché attraverso dei modi della nostra esistenza distinti dalla teoria.

Sin dall'inizio de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Lévy-Bruhl descrive una rappresentazione alla quale gli elementi emozionali non solo sono mescolati, ma che orientano in modo nuovo. « Ci è molto difficile realizzare, con uno sforzo dell'immaginazione, degli stati più complessi in cui gli elementi emozionali e motori sono *parti integranti* delle rappresentazioni. Ci sembra che questi stati non siano veramente delle rappresentazioni. E, in effetti, per conservare questo termine, bisogna modificarne il senso. Con questa forma di attività mentale, nei primitivi, bisogna intendere non un fenomeno intellettuale o cognitivo puro o quasi puro, ma un fenomeno più complesso, dove ciò che per noi è propriamente 'rappresentazione' si trova ancora confuso con altri elementi di carattere emozionale o motorio, colorito, penetrato da essi ed implicante di conseguenza una diversa attitudine nei confronti degli oggetti rappresentati [...] L'oggetto non vi è semplicemente colto dallo spirito sotto forma di idee o di immagini; secondo i casi, il timore, la speranza, l'orrore religioso, il bisogno e il desiderio ardente di fondersi in un'essenza comune, l'appello appassionato a una potenza protettrice sono l'anima di queste rappresentazioni e le rendono insieme care, temibili e propriamente *sacre* a coloro che vi

sono iniziati [...]. Mai questo oggetto [...] apparirà sotto la forma di un'immagine incolore e indifferente » (6).

L'emozione che, secondo la psicologia classica, ci rinchiude in noi stessi, acquisisce così una certa trascendenza. In questo prolungamento, in questa « intenzionalità » dell'emozione, come si direbbe oggi, risiede l'originalità di questa nozione. Lévy-Bruhl non si limita ad insistere sull'intenzionalità emozionale delle rappresentazioni primitive: ben presto egli descriverà, tramite essa, una categoria dell'essere, quella del soprannaturale e del mistico.

L'emozione non segue la rappresentazione dell'oggetto, essa la precede. Prima che la percezione possa distinguere le proprietà dell'oggetto, una sintesi propriamente emozionale organizza il mondo. « Le sintesi vi appaiono primitive e [...] pressoché sempre indecomposte ed indecomponibili [...]. Le rappresentazioni collettive non si presentano isolatamente. Esse non vi sono analizzate per poi essere disposte in ordine logico. Esse sono sempre impegnate in pre-percezioni, pre-occupazioni e pre-concezioni, pre-legami, si potrebbe pressoché dire pre-ragionamenti, ed è così che questa mentalità, poiché è mistica, è anche pre-logica » (7).

Lasciamo da parte la nozione di prelogico che, fin dall'inizio — lo si vede qui — riposa sul mistico. L'esperienza mistica non si definisce negativamente. Essa non ha « una ragione deficiente o negativa » (8). La mistica non è l'oscurità, o la confusione, o un'imperfezione qualunque del pensiero logico. Essa accede ad una sfera totalmente altra, della quale l'oggetto non è altro che il prolungamento, e nella quale si stabilisce, tra oggetti distinti, un'affinità [*une parenté*] intraducibile in pensieri, ma direttamente accessibile all'emozione (9).

Questo mondo metafisico non è posteriore al fisico, ma viene sentito più direttamente e prima della sensazione. Esso riposa su un'emozione, la quale non è tributaria di rappresentazioni pur aprendosi sull'essere. Nozione di emozione comune a Lévy-Bruhl ed

(6) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, op. cit., pp. 28-29; trad. p. 61.

(7) Ivi, p. 75; trad. p. 138.

(8) Cfr. *La mentalité primitive*, op. cit., p. 47; trad. p. 45.

(9) *Carnets*, op. cit., p. 138; trad. p. 167-168.

ai metafisici contemporanei. Il carattere *originale* della struttura che essa disegna viene detto con molto vigore in una delle ultime pagine dei *Carnets*. Non bisognerà ritenere come concesso « che gli esseri prima sono *dati* e poi entrano in partecipazioni. Perché siano dati, perché esistano, sono già necessarie delle partecipazioni. Una partecipazione non è soltanto una fusione, misteriosa ed inspiegabile, di esseri che perdono e insieme conservano la propria identità. [...] Senza partecipazione, essi non sarebbero *dati* nella loro esperienza: essi non esisterebbero ». Per l'individuo, la partecipazione « è una *condizione della propria esistenza*, forse la più importante, la più essenziale [...] Per questa mentalità, esistere è partecipare ad una forza, ad un'essenza, ad una realtà mistica » ⁽¹⁰⁾.

2. *La metafisica dell'anonimo*

La sostanza, fin dalla metafisica di Aristotele, disegna la struttura ultima ed intima dell'essere; essa è il termine per l'orientamento dell'« analogia dell'essere » [*elle est le terme de l'« analogie de l'être »*]. Essa non apporta solo un'idea di permanenza e di solidità, ma anche quella di una « polarizzazione » dell'esperienza e di un controllo esercitato dalla sostanza sugli attributi e le azioni. L'essere può venire tematizzato dal pensiero e, in questo senso, concepito, afferrato. Lo si abborda tramite la domanda: che cosa? oppure: chi? A tale domanda risponde un nome. La sostanza è un sostantivo. La denuncia del sostanzialismo, la riduzione delle sostanze alle relazioni, e la messa da parte dell'essere umano tra le cose — tutte queste novità dovute allo sforzo delle scienze esatte e delle scienze umane — non hanno scosso la priorità logica e grammaticale del sostantivo. Ecco che, al contrario, la promozione di un'esperienza affettiva emancipata dalla rappresentazione, nella filosofia moderna, inaugura delle strutture dell'essere che non hanno più nulla di sostantivo. L'*azione*, che esprime il verbo, e il *come*, che traduce l'avverbio, precedono il nome. L'essere per esempio — in Heidegger e negli heideggeriani — non è un *ente*, ma l'essere dell'*ente*, fonte di una « oscura chiarezza » che rivela gli *enti*, partecipi presenti del-

⁽¹⁰⁾ Ivi, p. 250-251; trad. p. 275.

l'essere. La condizione di ogni ente, la prima rivelata, non è un ente. Gli esseri appaiono in un « mondo » che non è una totalità di esseri singolari, esprimibili sostantivamente, bensì è campo o atmosfera. Per parte sua vi tende il romanzo moderno; e la pittura moderna immerge le cose in un reale non figurativo. In una profusione di forme mostruose, essa cerca la compossibilità del non-compossibile. Niente impone più la scelta, e l'immaginazione si scopre in tal modo indipendente dalla percezione, della quale essa rompe le categorie. La psicologia religiosa infine — come quella di Rudolf Otto (1917!) per esempio, così ricca d'influenze — presenta un'esperienza in rapporto col *numinoso* o il sacro che non è né un oggetto né una persona che parla. Così facendo si distrugge la nozione stessa di forma e di natura, che a partire dai Greci sembrava inseparabile dalle idee dell'essere e del metafisico.

Lévy-Bruhl analizza la mentalità primitiva avendo piena coscienza che è in atto uno sconvolgimento di categorie. « I legami causali, che per noi costituiscono l'ossatura stessa della natura, il fondamento della sua realtà e della sua stabilità, hanno scarsissimo interesse [agli occhi dei primitivi] » (11). « Qui noi siamo in presenza di una sorta di apriori sul quale l'esperienza non ha presa » (12).

« Essere è partecipare » (13). La partecipazione che è in gioco nella categoria affettiva del soprannaturale non conduce affatto da un impreciso fenomeno fisico verso l'essere metafisico, ma dalla cosa data verso una potenza che non ha più la struttura [*charpente*] dell'essere, verso la presenza diffusa di un'influenza occulta. Si tratta di realtà anonime. « Esse fluttuano, e per così dire irradiano, da una regione inaccessibile » (14). Tali potenze non si inscrivono in una forma sostanziale, esse non sono più volontà di soggetti che si rivelano. Tutto al contrario, le cose in una certa misura esistono come feticci: esse sono portate da potenze che non sono i loro attributi. Come gli « utensili » che, nell'analisi heideggeriana del mondo, non sono cose innanzitutto, ed utilizzabili in seguito, ma sono immediatamente « oggetti d'uso », appartenenti ad un mondo

(11) *La mentalité primitive*, op. cit., p. 19; trad. p. 22.

(12) Ivi, p. 20; trad. p. 23.

(13) *Carnets*, op. cit., p. 22; trad. p. 55.

(14) *La mentalité primitive*, op. cit., p. 86; trad. p. 77.

che non è addizione di enti ma congiuntura pratica — i feticci mantengono il loro essere grazie a una congiuntura di potenze, irriducibile ad una natura. Gli attrezzi più perfezionati vi appartengono. « La cosa più importante non è che gli utensili siano ben fatti, ma che siano fortunati [*heureux*] » (15). Le potenze sono irriducibili alla natura, non perché farebbero parte dell'al di là, ma perché l'al di là non si separa mai dall'al di qua. « Il primitivo non distingue [...] tra questo mondo e l'altro » (16). Da qui provengono, per dire l'essere, formule come « essere l'uno e l'altro », « dualità-unità », « consustanzialità », « interpenetrazione » (17).

Questa equivocità [*Cette équivoque*] « desostanzializza » la sostanza. La confusione del visibile e dell'invisibile non si riduce in effetti né al rapporto di causalità, né al simbolismo (rapporto di segno a significato), che per una mentalità non primitiva ricollegano il soprannaturale al naturale. Se la partecipazione apre una dimensione che conduce verso il soprannaturale, questo soprannaturale non è una semplice replica, al superlativo, di questo mondo, o una sublimazione degli oggetti, strutturata come essi e separata soltanto da un abisso puramente formale di trascendenza; la sua soprannaturalità è direttamente accessibile all'esperienza emozionale, ad un'« esperienza-credenza » come Lévy-Bruhl dirà più tardi (18). Esso è immediatamente temuto, sperato, rispettato, mette da subito in causa la nostra sicurezza (19), è « *possibilità permanente* di maleficio » (20), esperienza di quel che è agli antipodi della Natura e del mondo. Da qui la fluidità di questo anti-universo. Le cose si trasformano le une nelle altre perché le loro forme contano poco, accanto alle potenze senza nome che le comandano.

Il *sentire* col quale Lévy-Bruhl caratterizza la partecipazione non

(15) Ivi, p. 350; trad. p. 298. Peraltro, il dato [*Le fait*] di strumenti ben fatti non richiede la rappresentazione, ma semplicemente un'intuizione manuale (ivi, p. 518; trad. p. 437-438) che Lévy-Bruhl ritiene indipendente dalla rappresentazione.

(16) Ivi, p. 14; trad. p. 18.

(17) *Carnets*, op. cit., pp. 134 s., 147 s.; trad. p. 164, 176 s.

(18) Ivi, p. 198-199; trad. p. 224-225.

(19) Ivi, p. 68, 75; trad. p. 102, 108-110.

(20) *La mentalité primitive*, op. cit., p. 52; trad. p. 49.

è semplicemente un rapporto immediato e ancora incerto con una forma. Il sentire non è un *pensare* mutilato, né una scorciatoia — va in un'altra dimensione. È una maniera di subire una potenza. La realtà mistica è data nel sentimento « di una esistenza presente, benché il più delle volte invisibile ed impercettibile ai sensi, e agente. È un dato ultimo... » (21). Nessuna immagine contemplata fa da schermo tra questa potenza e l'uomo: « Nel momento stesso in cui percepisce ciò che è dato ai suoi sensi, il primitivo si rappresenta la forza mistica che vi si manifesta » (22). Il sentire non è una forma vuota di conoscenza ma un incantesimo, un'esposizione alla minaccia diffusa della stregoneria, presenza in un clima, nella notte dell'essere che incombe e spaventa, e per nulla presenza *di fronte* alle cose [*en face de chose*].

3. *L'esistenza*

La distruzione della sostanza (o, più esattamente, della « sostantività » degli esseri) — correlativa alla rovina della rappresentazione — ha segnato, nella filosofia moderna, la fine di una certa nozione di esteriorità: di quella esteriorità, già interamente prossima al soggetto, che rendeva possibile la filosofia idealista. La prima esperienza dell'essere essendo situata al livello dell'emozione, l'essere esteriore si trova spogliato della forma che assicurava al pensiero una familiarità con esso. Il soggetto si ritrova così dinanzi un'esteriorità alla quale è consegnato, poiché essa è assolutamente estranea, vale a dire imprevedibile e, in ciò, singolare. In tal modo, il gran tema dei moderni è il carattere unico, senza genere, delle situazioni e degli istanti, la loro esistenza nuda. Da parte sua l'io, consegnato in tal modo all'essere, è gettato fuori di sé in luoghi di un esilio eterno, perde il dominio su di sé, viene oltrepassato [*est débordé*] dal suo stesso essere. È in preda ad avvenimenti che lo determinano fin da subito. Laddove l'impegno in un mondo rappresentato significava anche un disimpegno, una distanza, una dilazione, una libertà, un possesso di sé malgrado la storia — l'essere-nel-mondo è il fatto compiuto per eccellenza. L'essere che si annuncia è fin da subito

(21) *Carnets*, op. cit., p. 34; trad. p. 68.

(22) *La mentalité primitive*, op. cit., p. 48 e *passim*; trad. p. 64.

l'essere che vi ha attraversato da una parte all'altra. Al contempo, questa determinazione e questa influenza non sono causalità — poiché l'io che ne viene afferrato si decide, s'impegna, vi fa fronte. Struttura di un'avvenire già sentito nel presente, ma che lascia ancora pretesto ad una decisione [*mais laissant encore prétexte à décision*].

Lévy-Bruhl avrà intravisto ciò nella partecipazione, e l'avrà sviluppato nell'analisi dei presagi, nei quali il segno è causa, predizione, produzione⁽²³⁾ e dove, al contempo, la potenza che si annuncia e si determina viene anche implorata⁽²⁴⁾. « Il campo d'azione delle potenze mistiche costituisce come una categoria del reale che domina quelle del tempo e dello spazio, in cui i fatti si dispongono necessariamente per noi »⁽²⁵⁾. Come nel linguaggio dei filosofi dell'esistenza, nel quale si è il proprio avvenire invece di rappresentarselo — i primitivi che osservano i risultati di una pratica divinatoria « si sentono personalmente in gioco », il lato che li riguarda nella prova « non soltanto appartiene loro, è loro stessi »⁽²⁶⁾.

Ma se l'esistenza si sostituisce al soggetto, l'idea dell'essere assume un nuovo significato. Soltanto le forme sostanziali conferivano diversità e attualità ad un *esistere* che, senza di loro, rimaneva incolore e neutro. Liberata da queste forme, l'esistere nudo si manifesta ormai non più come un termine molto generale e vuoto, bensì come dispiegamento, come efficacia, influenza, ascendenza e transitività. È ben questo il senso che l'essere assume nel bergsonismo, dove né l'essere, né il tempo che ne è svolgimento, sono più formali, ma dove forma e contenuto si fondono totalmente nella durata. È anche questo il senso che l'essere prende nell'ontologia contemporanea. Esso perde l'univocità che derivava dal suo orientamento, nell'analogia dell'essere, verso il termine della sostanza. Gli esistenti non differiscono più per le loro qualità o la loro natura, ma per il loro modo d'esistere.

Nella mentalità primitiva appaiono sia il soggetto come esistente, sia il verbo essere come attivo e intransitivo. Il mondo non è mai *dato* al primitivo ma è come una sfera anonima, che assomiglia

⁽²³⁾ Ivi, p. 143; trad. p. 125.

⁽²⁴⁾ Ivi, p. 219; trad. p. 188.

⁽²⁵⁾ Ivi, p. 225; trad. p. 194

⁽²⁶⁾ Ivi, p. 218; trad. p. 188.

molto all'anonimato angosciante dell'esistenza non ancora assunta da un soggetto.

L'essere della mentalità primitiva non è generale. « Ciascuna di queste partecipazioni è sentita in maniera qualitativa [...], ciascuna di esse è *particolare* »⁽²⁷⁾. Il tempo-forma pura è sconosciuto ai primitivi⁽²⁸⁾, ciascun istante ha un potenziale differente, contrariamente all'omogeneità del tempo-forma. Questo potenziale attiene all'essere stesso che riempie l'istante, alla potenza di quest'essere nudo. L'efficacia dell'evento risiede nella sua effettività, oggi si direbbe nella sua fattualità. Agisce come un precedente. Il passato allora ha un formato speciale, è mistico in quanto passato; agisce ancora attraverso il fatto di esser stato. E inversamente, il fatto d'essere non è una nozione vuota, che si effettua identica in paesaggi differenti. Questo paesaggio, e tutto ciò che lo riempie, è la stoffa di questo *esistere*, quasi il suo esercizio stesso: « Vivere, per un dato individuo, è essere impegnato attualmente in una rete complessa di partecipazioni mistiche con gli altri membri, viventi o morti, del proprio gruppo sociale, con i gruppi animali o vegetali nati dallo stesso suolo, con la stessa terra, ecc. »⁽²⁹⁾. Il bianco che salva la vita ad un primitivo morente compromette la propria vita, « nel senso indigeno e mistico della parola »⁽³⁰⁾. Vivere, essere, ha molteplici sensi vissuti e sentiti. « L'esperienza [... del primitivo...] non è omogenea e su un piano unico, come noi ce la immaginiamo »⁽³¹⁾. « La sua 'realità' non è univoca »⁽³²⁾.

4. *L'idea di mentalità*

« Non siamo sul piano delle rappresentazioni, neppure di quelle

⁽²⁷⁾ *Carnets*, op. cit., p. 75; trad. p. 108-109.

⁽²⁸⁾ Cfr. su questo punto, e sull'accostamento tra il tempo dei primitivi e la durata bergsoniana, così come su ciò che in linguaggio moderno si chiamerebbe « spazio vissuto », si veda *La mentalité primitive*, op. cit., p. 90-93, 231 e ss., e *passim*; trad. p. 81 ss., 198 ss. Come in Heidegger, lo spazio della percezione e le sue proprietà concrete prendono il passo sullo spazio di Euclide e le sue proprietà geometriche (ivi, p. 232; trad. p. 199. Cfr. anche la conclusione, ivi, p. 520).

⁽²⁹⁾ Ivi, p. 500; trad. p. 422.

⁽³⁰⁾ Ibid.

⁽³¹⁾ *Carnets*, op. cit., p. 55; trad. p. 87.

⁽³²⁾ Ivi, p. 81; trad. p. 114.

più elementari, ma su un altro piano, situato nelle profondità dell'essere, nelle quali i fenomeni che si producono sono fenomeni psichici senza dubbio alcuno ma essenzialmente affettivi, anche se virtualmente *non è esclusa la possibilità di rappresentazioni: in ciò essi sono propriamente [fenomeni] umani* »⁽³³⁾. Il mondo dei primitivi non è una rappresentazione deformata dell'universo. Non è affatto rappresentazione, benché l'emozione che la rivela sia « intenzionalità ». Ma se Lévy-Bruhl tiene sempre meno a dimostrare come il pensiero occidentale risulti da un concorso di circostanze che avrebbe potuto produrre un pensiero diverso, egli mette nondimeno in causa, anche abbandonando il termine di prelogico, il privilegio del pensiero teoretico. Questo privilegio non attiene in realtà alla certezza del *cogito* né alle leggi inevitabili della logica, bensì all'indipendenza che la rappresentazione, come tale, mantiene nei riguardi della storia, simile a Minerva, uscita completamente armata dalla testa di Giove. Il relativismo della verità negli empiristi, che scoprono la variazione delle abitudini mentali attraverso le età dell'uomo e dell'umanità, non diminuisce in nulla l'assoluto dell'attitudine cognitiva, già tutt'intera presente nella sensazione, informazione elementare, luce che rivela all'anima la sua patria nel mondo delle idee. Lévy-Bruhl distrugge questo assoluto precisamente mostrando come la rappresentazione non sia il gesto originale dell'anima umana, bensì una scelta; e come la *mens*, presuntivamente sovrana, riposi su una *mentalità*.

Il termine *mentalità* è nuovo, designa un'idea moderna. Un tempo si riteneva che la ragione potesse soccombere a delle cause esteriori, e si ricollegava a queste cause, esteriori allo spirito, l'assoggettamento [*la captivité*] degli spiriti insensibili alla ragione. Ma un buon metodo poteva mettere in valore il buon senso, così meravigliosamente distribuito fra gli esseri umani. La ragione detiene la chiave del metodo, essa può liberarsi da se stessa, dato che essa è da subito sé medesima. La nozione di *mentalità* consiste nell'affermare che lo spirito umano non dipende solamente da una situazione esteriore — clima, razza, istituzione, ed anche abitudini mentali acquisita e che verrebbero a falsare la luce naturale —, ma che *in se stesso* esso è dipendenza, emerge da un'ambivalente

⁽³³⁾ Ivi, p. 108; trad. p. 140. Sottolineatura mia. [Nella traduzione manca l'ultima proposizione: « In ciò essi sono propriamente [fenomeni] umani ». - *annotazione di FSN*].

possibilità di volgersi verso le relazioni concettuali o di restare nei rapporti di partecipazione, e che *anteriormente* alla rappresentazione esso è impegnato in maniera sorprendente nell'essere, che vi si *orienta*, che esso è questo stesso orientamento, ben prima di scegliere il sapere che è un modo di tale orientamento. Il movimento verso l'oggetto riposa su un movimento più profondo, che nella mentalità del primitivo è più visibile che nella nostra ⁽³⁴⁾. E in questo modo si apre la prospettiva su questo nuovo tipo di eventi che si giocano al disotto della rappresentazione, ma che rimangono tuttora in rapporto con l'essere.

Si tratta, in particolar modo, della prospettiva che hanno intravisto alcune filosofie dell'esistenza. Il loro apporto sarà stato quello di scoprire un evento ed un problema nella relazione, in apparenza tautologica, che lega *l'essere umano che è* al proprio essere. Contro la psicologia classica, nella quale l'esistenza era innocentemente posseduta dall'esistente, e dove conflitto e lotta non si giocavano che con esseri e tramite rappresentazioni — la filosofia dell'esistenza percepisce invece come dramma l'impegno prerappresentativo nell'essere, dove esistere diviene al contempo sia un verbo transitivo come « prendere » o « afferrare », sia un verbo riflessivo come « sentirsi » o « tenersi ». La riflessione che questo verbo traduce non è una visione teoretica bensì già un evento dell'esistere stesso: non una coscienza ma già un impegno, una *maniera* d'essere, qualificata da tutte le circostanze che si sarebbe stati tentati di ritenere elementi di contesto [*qu'on aurait été tenté de prendre pour des décors*]. La nozione di un *esistere* del quale abbiamo parlato più su, che partecipa al suolo e che è penetrato da potenze protettrici o ostili, non rompe forse il concetto tradizionale e tutto formale dell'essere secondo lo stesso piano di sfaldatura?

In pagine decisive dei *Carnets*, questo modo [*façon*] di esistere — nel quale, al contempo, l'esistente si separa da tutto ed è impegnato in questo tutto — è avvicinato all'esperienza sociale, nella quale l'autonomia dell'esistenza personale non si separa dall'appartenenza al gruppo ⁽³⁵⁾. « La partecipazione dell'individuo al corpo sociale è un dato immediato, contenuto nel sentimento che egli ha

⁽³⁴⁾ Ivi, p. 131, 165, 234; trad. p. 160-161, 164-167, 260 ss.

⁽³⁵⁾ Ivi, p. 98, 106; trad. p. 130, 137.

della propria esistenza »⁽³⁶⁾. Questa teoria della partecipazione non è priva di valore per spiegare il sentimento moderno dell'esistenza, e neppure per la sua parziale giustificazione. Forse noi apparteniamo ad un'epoca filosofica nella quale alla concezione antica dell'essere sul modello del vivente, seguita dalla sua identificazione con la materia del meccanismo, si sostituisce l'esperienza sociale come prima intuizione dell'essere. Ma se le analisi di Lévy-Bruhl hanno aiutato a forgiare i concetti dell'esperienza emozionale e della partecipazione, dell'esistenza e dell'essere efficaci per il loro stesso esistere (al di fuori di ogni forma sostanziale, i contenuti non separandosi dalle forme) — concetti nei quali il pensiero moderno, ateo e religioso, ha trovato impulsi ed alimento per l'estensione della nozione stessa di Ragione —, esse sono anche venute a lusingare la nostalgia di forme superate e retrograde. Il rinnovamento della mitologia, l'elevazione del mito al rango di pensiero superiore da parte di pensatori laici, la lotta nell'ambito della religione con quella che un tempo si chiamava la spiritualizzazione del dogma e della morale, traduce più che un'estensione della ragione: un ritorno puro e semplice alla mentalità primitiva. Questa nostalgia si spiega forse con le insufficienze della ragione tecnica e con le catastrofi che essa ha scatenato. Ma la civiltà uscita dal monoteismo non è forse capace di rispondere a questa crisi — tramite un orientamento liberato dall'orrore dei miti e dei disordini che essi provocano negli spiriti, nonché dalle crudeltà che essi perpetuano nei costumi?

⁽³⁶⁾ Ivi, p. 107; trad. p. 139 s.

BIBLIOGRAFIE

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

I. BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

II. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA GENERALE

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

DIZIONARI DI FILOSOFIA

- ABB *Dizionario di filosofia* (1960), di N. Abbagnano e G. Fornero, Torino, Utet, 2001³
EGF *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (1981), Milano, Garzanti, 1993²
LAL *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902-1923) di A. Lalande e al., Paris, Quadrige/Puf, 2006²

LÉVY-BRUHL

Tutte le opere, elencate in ordine alfabetico di sigla, sono presenti nella *Bibliografia primaria* nella sezione [I.A]; fra parentesi è riportata la traduzione del titolo di opere non tradotte

- AL *L'Allemagne depuis Leibniz*, 1890 (La Germania dopo Leibniz)
AP *L'âme primitive*, 1927 / L'anima primitiva, 1948
EM *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938 (L'esperienza mistica e i simboli nei primitivi)
FM *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910/Psiche e società primitiva, 1970 (trad. letterale: Le funzioni mentali nelle società inferiori)
HP *History of Modern Philosophy in France*, 1899 (Storia della filosofia moderna in Francia)
HS *La mentalité primitive. The Herbert Spencer Lecture*, 1931
IA *Introduction à Aristote, Morale à Nicomaque (cap. VIII)*, 1881 (Etica Nicomachea)
IC *Introduction à M. T. Ciceronis de Legibus. Liber primus*, 1881 (Delle Leggi)
IR *L'idée de responsabilité*, 1884 (L'idea di responsabilità)
JJ *Quelques pages sur Jean Jaurès*, 1916 (Pagine su Jean Jaurès)
LC *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, 1947/I quaderni, 1952
MEP *La mentalité primitive*, 1922/ La mentalità primitiva, 1966
MM *La morale et la science des mœurs*, 1903 (La morale e la scienza dei costumi)
MYP *La mythologie primitive*, 1935/ La mitologia primitiva, 1973
PC *La philosophie d'Auguste Comte*, 1900 (La filosofia di Augusto Comte)
PJ *La philosophie de Jacobi*, 1894 (La filosofia di Jacobi)

- QS *Quid de Deo Seneca senserit*, 1884/Cosa credeva Seneca di Dio, 2018
 SN *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931/
 Soprannaturale e natura nella mentalità primitiva, 1973
 BIBL MERLLIÉ, *Bibliographie des œuvres de Lucien Lévy-Bruhl*, 1989

SPINOZA

- E *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677
 Il testo di Spinoza viene citato: numero latino per la Parte, def. (definizione), ass. (assioma), post. (postulato), numero arabo per la Proposizione, dim. (dimostrazione), coroll. (corollario), sc. (scolio). Esempio: E II, def. 40, sc. 2
 TTP *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670

MONOGRAFIE SU LÉVY-BRUHL

Tutte le opere, qui in ordine alfabetico di sigla, sono presenti in [II.A]

- CP C. PRANDI, *Lucien Lévy-Bruhl. Pensiero primitivo e mentalità moderna*, 1989
 FK F. KECK, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, 2008
 MG M. GOLDMAN, *Razão e Diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, 1994
 RCO R. CARDOSO DE OLIVEIRA, *Razão e Afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, 1991, 2002²
 SD S. DEPREZ, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, 2010

I. BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

La bibliografia primaria *completa* di riferimento, con elenco — in ordine cronologico e con suddivisione per anno — di tutta la produzione di Lévy-Bruhl della quale si aveva notizia all'epoca in cui venne stabilita, è quella di Dominique Merllié, *Bibliographie des œuvres de Lucien Lévy-Bruhl* [BIBL], pubblicata sulla *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989. A quella imponente *Bibliographie* il lettore potrà fare riferimento per l'indicazione delle riedizioni dei volumi, nonché delle traduzioni in lingue diverse dall'italiano. Ad essa vanno aggiunti i testi posteriormente identificati, che in questa *Bibliografia primaria* vengono indicati con [*].

Per completezza, si segnalano due ulteriori bibliografie primarie:

Liste chronologique des écrits de L. Lévy-Bruhl, in K. Lévêque, *La philosophie de la connaissance chez Lucien Lévy-Bruhl*, tesi di dottorato di terzo ciclo, Université de Strasbourg, 1967, t. 2

Comprehensive Bibliography of the Works of L. Lévy-Bruhl, in Y. Nandan, *The Durkheimian School. A Systematic and Comprehensive Bibliography*, Westport-London, Greenwood Press, 1977

Nella presente *Bibliografia primaria*, articolata in sezioni, il materiale è stato disposto in ordine cronologico all'interno delle singole sezioni. Per i volumi vengono indicate le traduzioni italiane disponibili. La segnalazione di opere di Lévy-Bruhl presenti on-line si riferisce solo alle edizioni in lingua francese, non ad eventuali traduzioni. Tutte le traduzioni citate sono state confrontate ai testi originali e modificate, se del caso.

Negli indentati e nelle note del presente libro — come già segnalato *retro*, p. VI —, i rinvii ai testi indicati in questa *Bibliografia primaria* delle opere di Lévy-Bruhl, si effettuano segnalando: abbreviazione (per i volumi) o titolo (per altri testi), anno e — al fine di

facilitarne la reperibilità nelle varie sezioni — numero romano e paragrafo in questa *Bibliografia primaria*, nonché pagina la quale, in caso di riedizioni, s'intende riferita alla prima edizione, se non diversamente indicato. Vengono segnalati i casi nei quali il numero di pagina si riferisce alla traduzione invece che all'edizione originale di un testo.

Esempi:

HP, 1889 [I.A], p. 44

Une nouvelle théorie de l'immortalité de l'âme, 1887 [II.A], p. 44.

A

VOLUMI E TRADUZIONI

B

ARTICOLI

C

PREFAZIONI

D

ANALISI CRITICHE E RECENSIONI

1. *Analisi critiche*
2. *Recensioni*

E

COMUNICAZIONI E DISCORSI, INTERVISTE, RESOCONTI E RAPPORTI

1. *Comunicazioni e Discorsi*
2. *Interviste*
3. *Resoconti*
4. *Rapporti*

F

LETTERE DI E A LÉVY-BRUHL

1. *Lettere di Lévy-Bruhl*
2. *Lettere a Lévy-Bruhl*

G

MATERIALE INEDITO DAL « FONDS LUCIEN LÉVY-BRUHL/IMEC »

EDITO NEL PRESENTE VOLUME

H

QUADERNI DI APPUNTI DALLE LEZIONI SEGUITE ALLA
ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE (1876-1879)

A. VOLUMI E TRADUZIONI

Tutti i volumi elencati in questa sezione A, con l'eccezione di quelli preceduti da (^), sono reperibili on-line in libero accesso nella versione francese.

- (^) Nuova edizione della traduzione (a cura di Ch. de Rémusat) di Cicerone, *Traité des Lois, livre premier*, riveduta ed aumentata da introduzione di L. Lévy, Paris, Hachette, 1881, 1882²
- (^) Edizione di M. T. *Ciceronis de Legibus. Liber primus*, nuova edizione del testo latino con introduzione, argomento e note in francese di Lucien Lévy, Paris, Hachette, 1881, 1882² (= IC)
- (^) Edizione e traduzione di Aristotele, *Morale à Nicomaque*, libro ottavo, testo greco con introduzione, argomento e note in francese di Lucien Lévy, seguito da un estratto degli *Essais* di Montaigne, Paris, Hachette, 1881, 1882² (= IA)
- L'idée de responsabilité*, Paris, Hachette, 1884 (tesi francese) (= IR)
- Quid de Deo Seneca senserit*, Paris, Hachette, 1884 (tesi latina); trad. *Cosa credeva Seneca di Dio*, in questo volume (= QS)
- L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne. 1700-1848*, Paris, Hachette, 1890, 1907² (= AL)
- La philosophie de Jacobi*, Paris, Alcan, 1894 (= PJ)
- History of Modern Philosophy in France*, Chicago-London, Open Court-Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1899, 1924² (trad. de G. Coblence); rist. anastatica London [?], Forgotten Books, s.d. (= HP)
- (^) *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte. Publiées avec les réponses de Comte et une introduction*, Paris, Alcan, 1899; ried. *Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte*, Paris, L'Harmattan, 2007
- La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900, 1921⁶ (= PC)
- La morale et la science des moeurs*, Paris, Alcan, 1903, 1907³ con nuova prefazione, 1971¹⁶ (= MM)

- Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, 1928⁹, ried. Paris, Puf, 1951; trad. it. *Psiche e società primitive* di Salvatore Lener e con sua introduzione, Roma, Newton Compton, 1970 (= FM)
- (^) *Quelques pages sur Jean Jaurès*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1916; nuova ed. *Jean Jaurès. Esquisse biographique*, Paris, Rieder, 1924, con lettere inedite di Jaurès a Charles Salomon; ried. Paris, Manucius, 2016 (=JJ)
- La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922, 1933⁸, ried. PUF 1960¹⁵, *Index* di Hélène Metzger; ried. Paris, Flammarion, 2010; trad. *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1966, 1981⁴ (= MP)
- L'âme primitive*, Paris, Alcan, 1927, ried. Paris, Puf 1963, *Index* di Hélène Metzger; trad. *L'anima primitiva* di Anna de Martino, pref. di Ernesto de Martino, Torino, Einaudi, 1948; nuove ed. Torino, Boringhieri, 1962, Torino, Bollati Boringhieri, 1990 (= AP)
- Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931, ried. Puf 1963, *Index* di Hélène Metzger; trad. *Sovrannaturale e natura nella mentalità primitiva* di Salvatore Lener, introd. di Leo Lugarini, Roma, Newton Compton Italiana, 1973 (= SN)
- La mentalité primitive. The Herbert Spencer Lecture* (Oxford, 29 may 1931), Oxford, Clarendon Press, 1931 (= HS)
- La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, Alcan, 1935, 1936⁶; ried. Puf 1963, *Index* di Hélène Metzger; trad. con profilo bio-bibliografico di L. Lévy-Bruhl, *La mitologia primitiva* di S. Lener, Roma, Newton Compton Italiana, 1973 (= MP)
- (^) *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1936, estratti dalle cinque opere precedenti, a cura di J. Soustelle
- L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938, *Index* di Hélène Metzger (= EM)
- Carnets*, ediz. del testo completo con pref. di Maurice Leenhardt, Paris, Puf, 1949; ried. Quadrige/Puf, 1998 con presentaz. di Bruno Karsenti e pref. di Maurice Leenhardt; trad. *I Quaderni*, Torino, Einaudi, 1952 a cura di Anna Macchioro de Martino (= LC)

B. ARTICOLI

- Henri Heine et la politique contemporaine*, in *Nouvelle Revue*, 15 juillet 1881
- La morale de Darwin*, in *La revue politique et littéraire. Revue des cours littéraires*, 6, 10 février 1883
- La sociologie de M. Herbert Spencer*, in *La revue politique et littéraire. Revue des cours littéraires*, 21, 24 mai 1884
- Les idées politiques de Herder*, in *Revue des deux mondes*, 15 avril 1887
- L'influence de Jean-Jacques Rousseau en Allemagne*, in *Annales de l'École libre des sciences politiques*, 3, juillet 1887
- Les idées politiques en Allemagne au XIXe siècle. Gervinus et Dahlmann*, in *Revue des deux mondes*, 1er juillet 1888
- La théorie de l'Etat dans Hegel*, in *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques. Compte rendu*, CXXXII, 2e sem. 1889
- L'Allemagne il y a cent ans*, in *Revue des deux mondes*, 15 mars 1889
- Les théories politiques de Frédéric II*, in *Annales de l'École libre des sciences politiques*, octobre 1889
- L'Allemagne littéraire et Napoléon Ier*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 15, 12 avril 1890
- Les premiers romantiques allemands*, in *Revue des deux mondes*, 1er septembre 1890
- La responsabilité des criminels*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 21, 22 novembre 1890
- Une chaire de philosophie positiviste au Collège de France*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 6, 6 février 1892
- Le roman contemporain et le naturalisme en Allemagne*, in *Revue des deux mondes*, 15 mars 1892
- French Political Stability and Literary Sterility*, in *Forum*, XIV, 1893
- F. H. Jacobi et le spinozisme*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, janvier 1894
- Les théories nouvelles de la croyance*, in *Revue des deux mondes*, 15 mai 1894
- Un mystique rationaliste: Fr. H. Jacobi*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 21, 26 mai 1894

- La crise de la métaphysique en Allemagne*, in *Revue des deux mondes*, 15 mai 1895
- Questions sociologiques*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 25, 22 juin 1895; trad. in questo volume
- Le centenaire d'Auguste Comte*, in *Revue des deux mondes*, 15 janvier 1898
- Auguste Comte et Stuart Mill d'après leur correspondance*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 6, décembre 1898
- The Contemporary Movement in French Philosophy*, in *The Monist*, 3, avril 1899
- La morale sociale d'Auguste Comte*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 3, 20 janvier 1900
- La philosophie de l'histoire d'Auguste Comte*, in *Annales de l'École libre des sciences politiques*, 1, janvier 1900
- Flaubert philosophe*, in *Revue de Paris*, 15 février 1900
- Henry Michel*, in *Le Temps*, 15 décembre 1904; ried. in *Henry Michel*, Paris, Hachette (s.d., ma 1906)
- Emile Boutmy*, in *Revue de Paris*, 15 février 1906
- La morale et la science des mœurs. Réponse à quelques critiques*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, juillet 1906
- L'orientation de la pensée philosophique de David Hume*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 5, septembre 1909; ried. in Aa. Vv., *Lucien Lévy-Bruhl*, in *Anamnèse*, 2, 2006; trad. *L'orientamento del pensiero filosofico di David Hume*, in questo volume
- Morale*, in Aa. Vv., *De la méthode dans les sciences*, Paris, Alcan, 1909
- Quelques mots sur la querelle de Hume et de Rousseau*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 3 (speciale su Rousseau), mai 1912
- Discussion avec Gilson sur la métaphysique de Descartes*, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1914
- L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes*, in *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, 2, 1914
- Les causes économiques et politiques de la conflagration européenne*, in *Scientia*, 1, 1915, edito anche in brochure, *La conflagration européenne. Les causes économiques et politiques*, Paris, Alcan, 1915
- Les idées sociales et religieuses de Jean Jaurès*, in *Revue de Paris*, 15 janvier 1916

- Les aspects nouveaux de la guerre*, in *Scientia*, 8, 1917
- L'ébranlement du monde jaune*, in *Revue de Paris*, 5, 15 octobre 1920; trad. *Lo scuotimento del mondo giallo*, in questo volume
- Quelques remarques sur la divination dans les sociétés primitives* [1922 ?], in *Anamnèse*, 2, 2006
- La religion de Renan*, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 15.4.1923
- Primitive Mentality and Gambling*, in *The Criterion*, 6, 1924; tr. *La mentalità primitiva e il gioco*, in AA.VV., *Il capitalismo della scommessa*, Milano, Mimesis 2015
- L'idéal républicain*, in *Revue de Paris*, 15 février 1924; anche in brochure, Paris, Editions du Progrès civique, 1924; e in Aa. Vv., *La politique républicaine*, Paris, Alcan, 1924; trad. *L'ideale repubblicano*, in questo volume
- Les idées philosophiques et religieuses de Jaurès*, in Fernand Pignatell (a cura di), *Jaurès par ses contemporains*, Paris, E. Chiron, 1925
- Der Bund der Geistersarbeiter*, in *Die Litterarische Welt*, 1er janvier 1926
- Les tendances générales de Bayle et de Fontenelle*, in *Revue d'histoire de la philosophie*, 1, janvier-mars 1927
- La catégorie affective de surnaturel*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5-6, mai-juin 1931
- La mentalité primitive. The Herbert Spencer Lecture delivered at Oxford 29 May 1931*, Oxford, Clarendon Press, 1931
- Quelques aspects de la mentalité primitive*, in *Nouvelle revue française*, 240, septembre 1933
- Vues sur la mythologie primitive*, in *Nouvelle revue française*, 250, juillet 1934
- Le temps et l'espace du monde mythique (Australie et Nouvelle Guinée)*, in *Scientia*, CCLXXIV-2, 1935
- Ce que l'homme primitif apprend à l'homme* [s. d., ma circa 1935], in *Anamnèse*, 2, 2006
- [*] *L'esprit européen*, in *Les Nouvelles littéraires*, 692, 18 février 1936; trad. *Lo spirito europeo* in questo volume
- The Cartesian Spirit and History*, in R. Klibansky-H. J. Paton (a cura di), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936; ried. New York-London, Harper Torchbooks, 1963; trad. francese *L'esprit cartésien et l'hi-*

- stoire*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- L'expérience mystique chez les primitifs*, in *Nouvelle revue française*, 294, mars 1938
- Un procès en sorcellerie en 1929*, in *Nouvelle revue française*, 309, décembre 1939
- Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, ediz. parziale dei *Carnets* III e VIII, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3, 1947

C. PREFERENZE

- Essay on Descartes*, prefazione a *The Meditations and selections from the Principles of René Descartes (1596-1650)*, Chicago, The Open Court Pub. Co, 1901
- Avant-propos*, in Lord Bertrand Russell, *La philosophie de Leibniz*, Paris, Alcan, 1908
- Avertissement*, in Antoine Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, Hachette, 1911²; ed. anche col titolo *Une réimpression de Cournot*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 3, mai 1911
- Préface*, in David Hume, *Oeuvres philosophiques choisies*, Paris, Alcan, 1912; nuova ed. 1930
- Préface*, in Raymond de Boyer de Sainte Suzanne, *Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte*, Paris, E. Nourry, 1923
- Préface*, in Charles Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, Stock, 1926; trad. in questo volume
- Préface*, in Félix Adler, *La conduite de la vie. Esquisse d'une morale pratique et théorique fondée sur l'idéal spirituel*, Paris, Payot, 1928
- Préface*, in D. Draghicesco, *La réalité de l'esprit. Essais de sociologie subjective*, Paris, Alcan, 1928
- Avant-propos*, in Georges Baudoux, *Légendes canaques*, Paris, Rieder, 1928
- Préface*, in James G. Frazer, *Le cycle du rameau d'or*, vol. XII (*Bibliographie*), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1930; ried. Paris, Laffont, 1984, t. 4

- Préface*, in Bernhard Schwertfeger (a cura di), *Les carnets de Schwartzkoppen. La vérité sur Dreyfus*, s.l., Rieder, s.d. (ma 1930)
- Préface*, in Maurice Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, 1930
- Préface*, in James Frazer, *La crainte des morts dans la religion primitive*, Paris, E. Nourry, 1935
- Avertissement*, in Émile Meyerson, *Essais*, Paris, Vrin, 1936

D. ANALISI CRITICHE E RECENSIONI

1. ANALISI CRITICHE

- L'évolution et la vie*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 3, 17 juillet 1886 (analisi critica di D. Cochin, *L'évolution et la vie*)
- La psychologie de l'enfant*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 1er janvier 1887 (analisi critica di B. Perez, *Les trois premières années de l'enfant e L'enfant de trois à sept ans*)
- Une nouvelle théorie de l'immortalité de l'âme*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 1, 2 juillet 1887 (analisi critica di J.-M. Guyau, *L'irreligion de l'Avenir*)
- Le libre arbitre. Étude philosophique*, in *Revue politique et littéraire. Revue bleue*, 26, 29 décembre 1888 (analisi critica di G.-L. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*)
- Les origines du socialisme allemand*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 18, 30 avril 1892 (analisi critica di J. Bourdeau, *Le Socialisme allemand et le nihilisme russe*)

2. RECENSIONI

- Janet, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale* Paris, Alcan, 1887³, in *Annales de l'École libre des sciences politiques*, 1, janvier 1887
- Beaussire, E., *Les principes du droit* (Paris, Alcan, 1888), in *Annales de l'École libre des sciences politiques*, 3, juillet 1888
- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, Alcan, 1889), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5, 1890

- Tarde, G., *La philosophie pénale*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 6, décembre 1890
- Pillon, F. (a cura di), *L'Année philosophique*, I, 1890 (Alcan, 1891), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, gennaio 1892; e *L'Année philosophique*, II, 1891 (Alcan, 1892), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, febbraio 1893
- Rébelliau, A., *Bossuet historien du protestantisme* (Paris, Hachette, 1892²), in *Annales de l'École libre des sciences politiques*, 1, 15 janvier 1893
- Courrier philosophique*, in *La revue politique et littéraire. Revue bleue*, 2, 8 juillet 1893, p. 52-57 (su opere e riviste di criminologia: Lombroso, Tarde, Garofalo)
- Prudhomme, S., *Que sais-je ? Examen de conscience* (Paris, Lemerre, 1896), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 6, 1896
- Erdmann, J. E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1896⁴), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3, septembre 1897
- Bourgin, J., *Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français* (Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905), in *Bulletin des bibliothèques populaires*, 5, 1906
- Ribot, Th., *La logique des sentiments* (Paris, Alcan, 1905), in *Bulletin des bibliothèques populaires*, 5, 1906
- Renouvier, Ch., *La science de la morale* (Paris, Alcan, 1908²), in *Bulletin des bibliothèques populaires*, 6, 1908
- Croce, B., *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel* (Paris, Giard et Brière, 1910), in *Revue critique des livres nouveaux*, 7, 1910
- Cohen, C., *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIIe siècle* (Champion, 1920), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5-6, nov.-déc. 1921
- Blondel, Ch., *La Psychanalyse* (Paris, Alcan, 1923), in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2e sem. 1924
- Smith, E. W., *The Religion of Lower Races, as Illustrated by the African Bantu* (New-York, Macmillan, 1923), in *L'Année sociologique* (1923-1924), 1925

Cohen, G., *Le séjour de Saint-Evremond en Hollande et l'entrée de Spinoza dans le champ de la pensée française*, Paris, Champion, 1926, in *Seances et travaux de l'Academie des Sciences morales et politiques*, 2 sem. 1927

E. COMUNICAZIONI E DISCORSI, INTERVISTE, RESOCONTI E RAPPORTI

1. COMUNICAZIONI E DISCORSI

- [*] [Réponse à] La question religieuse. *Enquête internationale*, in *Mercur de France*, LXVII, 1° maggio 1907; trad. *La questione religiosa*, in questo volume
- [*] *La Société des Amis de Jaurès, Lévy-Brubl expose les raisons de sa constitution et son but*, in *L'Humanité*, 9.6.1916
- Commemoration de la mort de Jaurès. Discours de Lévy-Brubl*, in *L'Humanité*, 1° agosto 1917
- [*] *Le suffrage des femmes. Opinion de Lévy-Brubl*, in *La Renaissance politique, économique, littéraire et artistique*, 3, 2 febbraio 1918
- Descartes et l'esprit cartésien*, schema per due conferenze del 28 e 29 aprile 1922, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- La mentalité primitive*, comunicazione alla *Société française de philosophie*, seduta del 15 febbraio 1923, in *Bulletin de la société française de philosophie*, XXIII, p. 17-48 (discussione: M. Mauss, G. Belot; D. Parodi, Lord Ashbourne, L. Weber, R. Lenoir, H. Piéron, P. Fauconnet; lettera di E. Gilson)
- L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris*, in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 23-24, 1925
- Le fondement objectif des jugements moraux*, intervento al *Congrès international de Philosophie*, Cambridge Mass., in E. Sheffield Brightman (ed), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York, Longman, Green & Co., 1927; ried. Neudeln (Lichtenstein), Kraus Reprint, 1968
- L'âme primitive*, comunicazione alla *Société française de philosophie*, seduta del 1° giugno 1929, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1929 (discussione: F. Boas, P. Rivet, Père Aupiais,

- M. Mauss, R. Lenoir, L. Brunschvicg; lettere di M. Blondel ed E. Meyerson)
- Research as it is Today*, discorso per il 50° anniversario della Johns Hopkins University, in *The Johns Hopkins Alumni Magazine*, 1, novembre 1926
- [*] M. Lucien Lévy-Bruhl nous expose pourquoi il ne faut pas laisser disparaître les congrégations missionnaires, in *L'Œuvre*, 12.3.1929
- [*Sur le sport et les langues vivantes*], discorso per la *Distribution des prix* del Lycée Montaigne, 11 luglio 1930, *Palmarès du Lycée Montaigne*, 1930
- Ce qui est vivant, ce qui est mort dans la philosophie d'Auguste Comte*, schema per una conferenza del 29 gennaio 1935, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1939
- [*] *La formation de l'homme moderne*, partecipazione al dibattito a Nizza (1-3 aprile 1935), in *La Formation de l'homme moderne. Entretiens de l'Institut international de coopération intellectuelle*, Paris, Société des Nations, 1936
- Discorso per il decimo anniversario dell'Università di Gerusalemme (25 maggio 1935), in *Terre retrouvée*, 13, 1° aprile 1939
- La mythologie primitive et la pensée de l'Inde*, intervento alla seduta del 15 maggio 1937 (su Paul Mus), in *Bulletin de la Société française de philosophie*, XXXVII

2. INTERVISTE

- Entretien avec F. Lefèvre, Une heure avec Lévy-Bruhl*, in *Les nouvelles Littéraires*, 226, 12 février 1927; ried. in Frédéric Lefèvre, *Une heure avec...*, Paris, Gallimard-NRF, 1929
- Entretien avec F. Lefèvre, Une heure avec M. Lucien Lévy-Bruhl*, in *Les nouvelles littéraires*, 23 mars 1935

3. RESOCONTI

- discussione della *thèse de doctorat* di Maurice Halbwachs, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1913 (supplément)
- sul concorso per il *Prix Bordin 1916*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2° sem. 1920 ("De l'objet de la sociologie et de ses rapports avec les autres sciences", séance del 30 octobre 1920)

- su Gustave Cohen, *Le séjour de Saint-Evremond en Hollande et l'entrée de Spinoza dans le champ de la pensée française*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2e sem. 1927 (séance du 28 décembre 1926)
- su Charles Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2e sem. 1929 (séance du 26 mai 1928)

4. RAPPORTI

- Dr. Raoul Anthony, *La force et le droit. Le prétendu droit biologique* (Alcan, 1918), in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2e sem. 1918 (séance du 13 avril 1918)
- P. Alfarcic, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (Nourry, 1918), in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2e sem. 1919 (séance du 31 mai 1919), e rapporto per il *Prix Le Dissez de Penanrun* 1919, in *ibid.* (su Prosper Alfarcic per *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Du manichéisme au néoplatonisme*, séance du 26 juillet 1919)
- Prix Bordin* 1916, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2e sem. 1920 (*De l'objet de la sociologie et de ses rapports avec les autres sciences*)
- J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2e sem. 1921 (séance du 16 avril 1921)
- G. Davy, *La foi jurée*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2e sem. 1923 (séance du 27 janvier 1923)
- C. Owings, *Le Tribunal pour les Enfants* (1923), concorso per il premio Carlier 1923, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, CCI, 1er sem. 1924 (séance du 8 décembre 1923)
- C. Blondel, *La psychanalyse* (Alcan, 1923), in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, CCII, 2^e sem. 1924 (séance du 12 janvier 1924)
- H. Carteron, *La notion de force dans le système d'Aristote* (Montpellier, 1923), in *Séances et travaux de l'Académie des sciences*

- morales et politiques. Compte rendu*, CCII, 2^e sem.1924 (séance du 26 janvier 1924)
- L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (La Renaissance du livre, 1924), in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, CCII, 2^e sem.1924 (séance du 16 février 1924)
- H. Höffding, *La relativité philosophique* (Alcan, 1924), in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, CCIV, 2^e sem. 1925 (séance du 15 novembre 1924)
- A. Koyré, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme et L'Idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, in *Rapport sur le concours pour le Prix Le Dissez de Penanrun 1925*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, CCIV, 2^e sem. 1925, (séance du 8 août 1925)
- R. Lenoir, *Les historiens de l'humanité*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2^e sem. 1927 (séance du 15 janvier 1927)
- P. Schrecker, *Lettre et fragments inédits de Leibniz sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704)*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2^e sem. 1935 (séance du 8 décembre 1934)
- M. Maunier, *Etudes de sociologie et d'ethnologie juridiques*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2^e sem. 1935 (séance du 2 mars 1935)
- C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine* (Alcan, 1935), in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 2^e sem. 1935 (séance du 27 avril 1935)

F. LETTERE DI E A LÉVY-BRUHL

In generale è possibile consultare il *Répertoire de la correspondance de Lucien Lévy-Bruhl* stabilito da Françoise Léon, edito in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989. Si segnalano qui di seguito le lettere maggiormente significative, elencate in ordine alfabetico per autore.

1. LETTERE DI LÉVY-BRUHL

Marc Bloch

8 aprile 1924, in *Archives Nationales*, Fonds Marc Bloch

Émile Cailliet

4 giugno 1932, parzialmente edita in E. Cailliet, *Mysticisme et 'mentalité mystique'*, Paris, Alcan, 1938

Georges Davy

4 marzo 1930, parzialmente edita in G. Davy, *Pour le centième anniversaire de la naissance de Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957

Edward E. Evans-Pritchard

14 novembre 1934, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org

James Joyce

25 ottobre 1936, in <http://library.buffalo.edu>, e in <http://catalogue.nei.ie>

Xavier Léon

ventidue fra lettere e biglietti tra 1896 e 1925, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1-2, 1993

Bronisław Malinowski

3 luglio 1923, inedita, *Fonds d'archives Malinowski* (cit. in Keck 2008 I.1, p. 229)

Jacques Maritain

8 maggio 1938, in *Revue thomiste*, 3, 1938; ried. in J. Maritain, *Quatre essais de l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939; e in J. Maritain, *Œuvres complètes*, Fribourg-Paris, Ed. Universitaires-Ed. Saint-Paul, t. VII, 1988

Émile Meyerson

trentaquattro tra lettere e biglietti tra 1921 e 1932, in B. Bensaude-Vincent-E. Telkes-Klein (a cura di), *Émile Meyerson. Lettres françaises*, Paris, CNRS Editions, 2009

Salomon Reinach

5 giugno (1881?), edita e tradotta in questo volume, più varie altre lettere e biglietti inediti, con datazione di mese e giorno ma non di anno (invero, anni Ottanta del XIX secolo), depositati presso gli Archives Salomon Reinach, Bibliothèque Méjanès, Aix-en-Provence

[*] Henri Sérouya

trentuno fra lettere e biglietti tra 1924 e 1939, in Fonds Henri Sérouya (Alliance Israélite Universelle, Paris, AP23, dossier XXX)

2. LETTERE A LÉVY-BRUHL

Henri Bergson

dieci lettere e biglietti fra il novembre 1889 e il marzo 1935, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989

Maurice Blondel

1° giugno 1929, in *Bulletin de la société française de philosophie*, 1929, cfr. anche in [II.D.2 sub Spinoza]

Alfred Dreyfus

27 dicembre 1874, lettera autografa a Lucien Lévy-Bruhl, in Archives L. Lévy-Bruhl, IMEC, ed. in C. Charle, *Présentation*, in V. Duclert (a cura di), *Savoir et engagement. Écrits normaliens sur l'affaire Dreyfus*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2006
<http://books.openedition.org/>

Émile Durkheim

30 luglio 1894, 24 giugno 1895, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989

7 aprile 1900, in *L'Année sociologique* 1967, 1969, e in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 34, 1969; ried. in Emile Durkheim, *Textes*, Paris, Minuit, 1975, t. 1

18 agosto 1909, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, avril-juin 1970

cinque lettere (fra le quali la precedente) del 6 maggio 1902, 18 agosto 1909, 12 ottobre 1910, nonché due non datate, in Georges Davy, *L'homme, le fait social et le fait politique*, Paris-La Haye, Mouton, 1973

22 febbraio 1915, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989

cinquantuno lettere tra 1893 e 1916, in D. Merllié, *Correspondence d'Émile Durkheim avec Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revue européenne des sciences sociales*, 2, 2017

Louis Enjalran

1914 o 1915, edita col titolo *Entretiens de Jaurès avec Enjalran*, in M. Launay (a cura di), *Jaurès et le problème religieux*, in *Archives*

internationales de sociologie de la coopération, gennaio-giugno 1959; ried. in J. Jaurès, *La question religieuse et le socialisme*, testi raccolti e presentati da M. Launay, Paris, Minuit, 1956

André Gide

24 maggio 1927, in *Bulletin des amis d'André Gide*, 23, luglio 1974

Étienne Gilson

carta postale 16 aprile 1918, in *Fonds Lévy-Bruhl/IMEC*, trad. in questo volume

15 febbraio 1923, in *Bulletin de la société française de philosophie*, 2, 1923

Edmund Husserl

11 marzo 1935, testo tedesco, presentazione e trad. francese a cura di Ph. Soulez, in *Gradhiva*, 4, 1988; trad. in *Studi culturali*, 1, 2008 (cfr. anche *infra* [II.D.5 sub Husserl])

Xavier Léon

due lettere (1916 ? e 1927), in *Revue de métaphysique et de morale*, 1-2, 1993

Jacques Maritain

15 agosto 1904 (estratto), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989

Antoine Meillet

due lettere, 8 giugno 1933 (?) e 10 aprile 1930, in L. Deroy, *Deux lettres inédites d'Antoine Meillet à Lucien Lévy-Bruhl*, in *Histoire, épistémologie, langage*, 2, 1988

Émile Meyerson

nove lettere e biglietti tra 1921 e 1932, in B. Bensaude-Vincent-E. Telkes-Klein (a cura di), *Emile Meyerson. Lettres françaises*, Paris, CNRS Editions, 2009

1° giugno 1929, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1929

Moisei Ostrogorski

settanta lettere tra il 1898 e il 1920, inedite

Jean Paulhan

una lettera, 28.6.1922, inedita, IMEC, Fonds Lévy-Bruhl, LVB 7.3

Théodore Reinach

6 novembre 1880, in *La revue des revues*, 32, 2002; trad. in questo volume

G. MATERIALE INEDITO DAL
 « FONDS LUCIEN LÉVY-BRUHL / IMEC »

[*] *Plotin*

14 fogli manoscritti +1 retro (*infra*, p. 354)

collocazione IMEC: LVB 2.11

[*] *L'Âme Universelle*

39 fogli manoscritti + 2 retro, numerati da 5 a 44

collocazione IMEC: LVB 2.11

[*] *L'Âme Universelle et le Nous*

14 fogli manoscritti +2 retro (*infra*, p. 362)

collocazione IMEC: LVB 1.10

[*] *L'Âme Universelle et les Âmes. L'Âme Universelle et le Monde*

15 fogli manoscritti +3 retro

collocazione IMEC: LVB 1.10

[*] *Plan de travail*

3 grandi fogli a mo' di piano di lavoro (*infra*, p. 371)

collocazione IMEC: LVB 1.10

H. QUADERNI DI APPUNTI DALLE LEZIONI SEGUITE
 ALL'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE (1876-1879),
 PRESENTI ON-LINE IN ARCHIVE.ORG

[*] Philosophie/Kant: I - II - III - IV (quattro quaderni manoscritti)

[*] Histoire: I - II - III (tre quaderni manoscritti)

[*] Littérature française des XVIe et XVIIe siècles

Descartes, Corneille et le théâtre du XVIIe s. (un quaderno manoscritto)

[*] Littérature latine II (un quaderno manoscritto)

[*] Alfred Joseph de La Coulonche. Cours à l'ENS

Littérature (un quaderno manoscritto)

[*] Notes d'exposés faits par des élèves de la promotion 1876

Démocrite (un quaderno manoscritto)

[*] Chabot, Dumesnil, Graffard, Antoine, Le Singe, Lévy

Leçons dogmatiques (un quaderno manoscritto)

II. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA GENERALE

La presente *Bibliografia secondaria generale* elenca tutta la letteratura concernente Lévy-Bruhl della quale chi scrive ha notizia: essa ha dunque anche valore di documento a sé, data la mancanza di una bibliografia generale nella letteratura lévy-bruhliana, non solo in lingua italiana.

L'autore ha consultato gran parte dei testi elencati, non essendo certamente riuscito a raggiungerli tutti. L'*Indice dei nomi di persona* può esser d'aiuto, anche, per aver notizia dei singoli testi cui si è fatto maggiormente riferimento. Ogni comunicazione (francescosaverio.nisio@unifg.it) riguardante eventuali testi qui ancora non presenti — e non solo datati successivamente al 2018 — è certamente benvenuta.

Si segnalano due ulteriori bibliografie secondarie:

La documentata bibliografia secondaria di B. Plé, *Lévy-Bruhl, Lucien*, in F. W. Bautz (a cura di), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Band IV, Hamm (Westf.), Bautz, 1992, la quale raccoglie testi dal 1913 al 1989 ed include, in particolare, anche titoli in lingua olandese non inseriti nella presente *Bibliografia secondaria generale*

La *Bibliographie* in coda al volume di S. Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010

Negli indentati e nelle note — come già segnalato *retro*, p. VI —, i rinvii a volumi e ad altri testi (articoli, capitoli di opere, testi on-line) indicati nella *Bibliografia secondaria generale* si effettuano segnalando: cognome dell'autore, titolo, anno, numero romano e paragrafo nella *Bibliografia secondaria generale* con eventuale sottoparagrafo e, se del caso, cognome dell'autore sotto il cui nome il contributo viene riportato, infine pagina — che in caso di riedizioni s'intende riferita alla prima edizione, se non diversamente indicato. Vengono segnalati i casi nei quali il numero di pagina si riferisce alla traduzione invece che all'edizione originale di un testo.

Esempi:

Besnard, *The Sociological Domain*, 1983 [II.B.2. *sub* Durkheim], p. 43
Deleuze, *Logique du sens*, 1969 [II.D.6], trad. p. 12-18

Nella presente *Bibliografia secondaria generale* — limitatamente alle sezioni A, B e C —, se di un autore vanno indicati più testi a sua firma (volumi, sezioni di volumi, articoli), essi vengono tutti raggruppati in ordine cronologico nella sezione per la quale il contributo dell'autore in questione è maggiormente noto o rilevante. In corpo maggiore sono indicati i contributi direttamente rilevanti su Lévy-Bruhl, in corpo minore i contributi collegati. Se presenti, a seguire vengono segnalati in corpo tipografico ancor più ridotto i testi che discutono le tesi dell'autore in questione o argomenti strettamente collegati.

Gli indirizzi di siti on-line indicati in coda ai testi segnalano la presenza di materiale per gran parte in libero accesso. Per questioni di economia di spazio quegli indirizzi non sono completi, limitandosi a riviare al portale dei siti in questione; nondimeno, una semplice ricerca on-line permette l'accesso al testo indicato. Ultimo accesso nel settembre 2018.

Alle volte, in coda alle diverse sezioni di questa *Bibliografia secondaria generale*, ovvero in coda all'elenco dei testi di un singolo autore, si fa rinvio ad ulteriore letteratura pertinente, tramite indicazione del nome dell'autore e della sezione interessata in altre parti della presente *Bibliografia secondaria generale*.

A
VOLUMI SU LÉVY-BRUHL

- B
NUMERI SPECIALI DI RIVISTA ED ARTICOLI
SU E ATTORNO A LÉVY-BRUHL
1. *Numeri speciali di rivista*
 2. *Articoli su e attorno Lévy-Bruhl*

C
SEZIONI DI VOLUMI E DISCUSSIONE DI TESI DI LÉVY-BRUHL

- D
LETTERATURA RILEVANTE PER L'OPERA DI LÉVY-BRUHL
1. *Filosofia Antica: Stoicismo, Plotino*
 2. *Filosofia Moderna I: Cusano, Spinoza, Hume*
 3. *Filosofia Moderna II: Rousseau, Jacobi, Goethe, Schelling*
 4. *Filosofia fra XIX e inizio XX secolo: Comte, Rauh*
 5. *Filosofia del XX secolo-I: Husserl e fenomenologi, Wittgenstein, Peirce*
 6. *Filosofia del XX secolo-II: Parain, Deleuze, Derrida*
 7. *Razionalità e Logica e Credenze, Storia e Mentalità, Sentimenti ed Emozioni*
 8. *Religione, Mistica*
 9. *Antropologia, Etnologia*
 10. *Sociologia*
 11. *Psicologia, Etnopsichiatria*
 12. *Morale, Diritto, Politica*
 13. *Letteratura: Surrealismo, Canetti, Joyce, Eliot, Gide*
 14. *Cinema e Arte, Semiotica*

A. VOLUMI SU LÉVY-BRUHL

- ALLIER, R., *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?*, Paris, Payot, 1927
- La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris, Payot, 1925
- BAILLOT, H., *La conversion des peuples dits « non-civilisés » chez Raoul Allier (1862-1939)*, in *Cahiers d'études du religieux*, 8, 2010
<http://journals.openedition.org/>
- BLONDEL, C., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures d'après un livre récent*, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 6, 1910
- La mentalité primitive*, Paris, Librairie Stock, 1926
- recensioni a volumi di L. Lévy-Bruhl in *Revue de métaphysique et de morale: L'âme primitive*, 3, 1928; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 4, 1932; *La mythologie primitive*, 3, 1936; *L'expérience mystique et les symbols chez les primitifs*, 2, 1939
- recensione a M. Bloch, *Les Rois thaumaturges* (1924), in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1924
- CONFORTI, R., *Psicopatologia e scienze sociali in Charles Blondel*, Napoli, Città del sole, 2003
- HIRSCH, T., *Psychologie, sociologie et « temps social » (1918-1928)*, in T. Hirsch, *Le temps des sociétés. D'Emile Durkheim à Marc Bloch*, Paris, Ehes, 2016
(si veda CONRY D.7, RIOS B.2 sub Lévinas)
- CAILLET, E., *Symbolisme et âmes primitives*, Paris, Boivin, 1936
- Mysticisme et 'mentalité mystique'*, Paris, Félix Alcan, 1938
- CANTONI, R., *Il pensiero dei primitivi. Preludio ad un'antropologia*, Milano, Garzanti, 1941; nuova ed. riveduta ed ampliata, Milano, Il Saggiatore, 1963, 1964²
- Introduzione*, in B. Spinoza, *Etica. Trattato teologico-politico*, Milano, Utet, 1972, 2013²
- CAPPuccio, M.-SARDI, A. (a cura di), *Remo Cantoni*, Milano, Cuem, 2007
- DI GIOVANNI, E., *L'antropologia filosofica di Remo Cantoni: umanesimo critico, "connessione orizzontale", partecipazione*, in *Dada. Rivista di antropologia postglobale*, 1, 2016 www.dadarivista.com

- FABIETTI, U., *Remo Cantoni e il pensiero dei « primitivi »*, in *Via Borgogna* 3, 1, 2016
- GRASSI, P. T., *Le antinomie dell'esperienza etica. Remo Cantoni interprete di Spinoza*, in D. Bostrenghi-C. Santinelli (a cura di), *Spinoza. Ricerche e prospettive*, Napoli, Bibliopolis, 2007
- SICHIROLLO, L., *Filosofia e filosofia morale fra Martinetti e Cantoni*, in L. Sichirollo, *Morale e morali*, Roma, Editori Riuniti, 1985
- TORALDO, M., *Remo Cantoni tra filosofia e antropologia*, Cosenza, Pellegrini, 2016
- CARANDINI, A., *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*, Torino, Einaudi, 2002
 - CASADIO, G., *Alcune riflessioni di ordine storiografico sull'influenza del pensiero di Lucien Lévy-Bruhl*, in A. Bixio-T. Marci (a cura di), *Società moderna e pensiero primitivo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R., *Razão e Afetividade. O Pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Unicamp, 1991; seconda ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2002
- O Trabalho do Antropólogo*, Brasília, Paralelo 15 Editora, 1998
- Entre a escrita e a imagem. Diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira*, a cura di E. Samain-J. Martinho de Mendonça, in *Revista de Antropologia*, 1, 2000
 - ALVAREZ, G. O., *La antropología de Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006)*, in *Desacatos*, 33, 2010 www.scielo.org
 - DE BARROS LARAIA, R., *Roberto Cardoso De Oliveira*, in *Vibrant*, 1, 2009 <http://www.vibrant.org.br>
- CAZENEUVE, J., *Les Zunis dans l'œuvre de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- La mentalité archaïque*, Paris, A. Collin, 1961
- Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, Puf, 1963; trad. americana *Lucien Lévy-Bruhl*, New York, Harper & Row, 1972
- Note sur la sociologie religieuse de Lévy-Bruhl*, in *Archives des sciences sociales des religions*, 20, 1965
- Lévy-Bruhl, Lucien*, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 9 and 10, The Macmillan Company & The Free Press, New York 1968 <http://www.encyclopedia.com/>
- Prélogique*, in J. Cazeneuve-D. Victoroff (a cura di), *La sociologie*, Paris, Centre d'études et de promotion de la lecture, 1970
- Lucien Lévy-Bruhl*, in D. Huisman (a cura di), *Dictionnaires des philosophes*, Paris, Puf, 1984, 2009²

- Les structures mentales archaïques et les blocages du développement*, in *Tiers Monde*, 29, 1967
- Sociologie du rite*, Paris, Puf, 1971; trad. *Sociologia del rito*, Milano, Il Saggiatore, 1974, 1996²
- Dix grands notions de la sociologie*, Paris, Seuil, 1976
- CHANG-CHI, C., *La morale et le sociologisme de M. Lucien Lévy-Bruhl*, thèse pour le doctorat, Faculté de Lettres de Grenoble, Lyon, Bosc, 1937
- DEPREZ, S., *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010 (=SD)
- Actualités de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 2010
- METZGER, J-L., recensione di S. Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2, 2012
<http://rsa.revues.org/82>
 (si veda NISIO B.2)
- DI PALMA, P., *Lévy-Bruhl. Dalla scienza dei costumi all'antropologia*, Lucca, Pacini Fazzi, 1983
- FRANON, E., *Les fondements du devoir et les théories de Raub, Lévy-Bruhl*, Cresson, Zyromski, Paris, Chernoviz, 1906
- GOLDMAN, M., *Razão e Diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, Rio de Janeiro, UFRJ/Grypho, 1994 www.academia.edu
- Raison et Différence. À propos de Lucien Lévy-Bruhl*, in *Gradhiva*, 23, 1998; trad. brasiliana *Razão e Diferença. A Propósito de Lucien Lévy-Bruhl*, in M. P. Grossi-A. Motta-J. A. Cavignac (a cura di), *Antropologia Francesa no Século XX*, Recife, Editora Massangana, 2006 traduzione brasiliana in www.academia.edu
- A Antropologia de Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revista do Departamento de Psicologia UFF* 3-4 (1-2), 7-11, 1992 www.academia.edu
- Lévi-Strauss e os sentidos da História*, in *Revista de Antropologia*, 1-2, 1999; trad. *Lévi-Strauss e i significati della storia*, in P. Bollettin-R. Athias, *Claude Lévi-Strauss visto dal Brasile*, Padova, Cleup, 2011
www.scielo.br
- GURVITCH, G., *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, PUF, 1937, 1961³
- The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl*, in *Journal of Social Philosophy*, 3, 1939/1940; trad. in questo volume
- L'Expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, Pedone, 1935

- La magie et le droit*, in G. Gurvitch, *Essais de sociologie*, Paris, Sirey, 1939; ried. G. Gurvitch, *La magie et le droit*, Paris, Dalloz, 2004
- Le problème de la sociologie de la connaissance*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- Traité de sociologie*, a cura di G. Gurvitch, Paris, Puf, 1958, vol. I, p. 52ss; vol. II, p. 107ss; trad. *Trattato di sociologia*, Milano, Il Saggiatore, 1967
- AUDREN, F., G. Gurvitch, in O. Cayla-J.-L. Halpérin (a cura di), *Dictionnaire des auteurs et des grandes œuvres juridiques*, Paris, Dalloz, 2008
- BALANDIER, G., *Georges Gurvitch (1894-1965)*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, janvier-juin 1966
- ID., *Gurvitch*, Paris, Puf, 1972
- CRAMER, R., *Éléments biographiques et bibliographiques pour une étude de l'apport de Georges Gurvitch à la théorie et à la sociologie du droit*, in *Droit et Société*, 4, 1986
- GAMBESCIA, C., *Georges Gurvitch (1894-1965)*, 2006 <https://www.ariannaeditrice.it/>
- LE GOFF, J. (a cura di), *L'actualité de la pensée de Gurvitch sur le droit*, in *Droit et Société*, 3, 2016 www.cairn.info
- MARCEL, J. C., *Georges Gurvitch: les raisons d'un succès*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, 1, 2001
- (si veda LÉVI-STRAUSS C; in D.12: CARBONNIER, TREVES)
- KECK, F., *Les Carnets de Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie, l'expérience de l'altérité*, in *Gradhiva*, 27, 2000
- Le problème de la mentalité primitive. Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, thèse de doctorat de philosophie, Université Charles de Gaulle, Lille III, 2003
- La mentalité primitive: altérité culturelle ou différence mentale?*, in *Nouvel Observateur*, agosto 2003
- Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille*, in *Methodos. Savoirs et textes*, 3, 2003
- Les Bororo sont des Araras. *Essai d'analyse d'un cas de « logique primitive »*, in *Séminaire de Pierre Macherey*, 5 mai 2004
- Le débat sur La morale et la science des mœurs de Lucien Lévy-Bruhl (1903)*, in F. Worms (a cura di), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004
- Causalité mentale et perception de l'invisible. Le concept de participation chez Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3, 2005
- De la responsabilité subjective à la participation collective: hypothèses sur l'unité de la pensée de Lévy-Bruhl*, in *Anamnèse*, 2, 2006

- Présentation de L'orientation de la pensée philosophique de David Hume*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, Cnrs, 2008 (=FK)
- Présentation*, in L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, 2010
- Religion et mystique dans la sociologie française de l'entre-deux guerres: Durkheim, Lévy-Bruhl, Bataille, Lévi-Strauss*, in D. De Courcelles-G. Waterlot (a cura di), *La mystique face aux guerres mondiales*, Paris, PUF, 2010
- Le problème de la causalité chez Meyerson et Lévy-Bruhl*, in *Corpus*, 58, 2010
- Les fantômes de Lévy-Bruhl*, in *La vie des idées.fr*, 2011
- Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre*, in *Cahiers Jaurès*, 204, 2012
- Mentalité primitive et préparation de l'imprévisible. L'engagement jaurésien de Lévy-Bruhl pendant la guerre*, in Ch. Laurière (a cura di), 1913. *La recomposition de la science de l'homme*, ediz. on-line, Les Carnets de Bérose, 2015 (ripresa parziale dell'articolo precedente sulla guerra) www.berose.fr/
- Ethnologie, droit et statistiques dans la famille Lévy-Bruhl*, in E. Chevreau-F. Audren-R. Verdier (a cura di), *Henri Lévy-Bruhl. Juriste sociologue*, Paris, Mare et Martin, 2018
- Le problème de la magie dans les traditions anthropologiques française et anglaise*, in *Methodos. Savoirs et textes*, 2, 2002
- L'esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique*, in *Archives de philosophie*, 66, 2003
- Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, Puf, 2004
- Vie sociale et genres de vie. Une lecture des Causes du suicide de Maurice Halbwachs*, in *Sciences humaines*, 2, 2005
- LÉVÉQUE, K., *La philosophie de la connaissance chez Lucien Lévy-Bruhl*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Strasbourg, 1967
- LUGARINI, L., *Lucien Lévy-Bruhl e il problema della mentalità primitiva* (corso di filosofia della religione, Università degli Studi dell'Aquila, a.a. 1973-74), Roma, Pioda, 1974
- MANCINI, S., *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva*, Bari, Dedalo, 1989
- Les implications théoriques de la méthode comparative. Un exemple italien*, in *Ethnologie française*, 4, 1993

- La notion d'ethnocentrisme critique et l'anthropologie contemporaine*, in *Gradhiva*, 22, 1997
- « *Absolu esthétique* ». *L'approche morphologique de la Mittel-Europa*, in *Diogène*, 4, 1999
- Historicisme allemand et anthropologie, ou de l'actualité d'un débat*, in *Les études philosophiques*, 1, 2000
- PRANDI, C., *Lucien Lévy-Bruhl. Un'introduzione*, Roma, Armando, 1989; ried. ampliata *Lucien Lévy-Bruhl. Pensiero primitivo e mentalità moderna*, Milano, Unicopli, 2006 (=CP)
- La tradizione religiosa. Saggio storico-sociologico*, Roma, Borla, 2000
- Le ragioni di un libro (Lucien Lévy-Bruhl. Un'introduzione)*, in A. Bixio-T. Marci (a cura di), *Società moderna e pensiero primitivo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008
- SÉGUY, J., recensione a C. Prandi, *Lucien Lévy-Bruhl. Un'introduzione*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 2, 1989 www.persee.fr
- PRZYLUŠKI, J., *La Participation*, Paris, Alcan/PUF, 1940
- VAN DER LEEUW, G., *L'homme primitif et la religion*, Paris, Alcan, 1940; trad. *L'uomo primitivo e la religione*, Torino, Boringhieri, 1961
- La structure de la mentalité primitive*, in *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 8, 1928
- A propos de récents études sur la structure de la mentalité primitive*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 39, 1932

B. NUMERI SPECIALI DI RIVISTA ED ARTICOLI SU E ATTORNO A LÉVY-BRUHL

1. NUMERI SPECIALI DI RIVISTA

Anamnèse

- 2, 2006, *Lucien Lévy-Bruhl*, con interventi di C. Ravalet, C. Riviere, J. Poirier, R. Toulemon, L. Moreau de Bellaing, R. Bastide, A. Bednarz, F. Keck, G. Pis-Diez Pretti, J-P. D'Introno, D. Guedj, S. Hampartzoumian, J-M. Munzele Munzimi
- Revue philosophique de la France et de l'Étranger*
- 5-6, 1939, *Lucien Lévy-Bruhl*, con interventi di E. Bréhier, A. Bayet, M. Mauss, H. Wallon, P. Masson-Oursel
- 4, 1957, *Hommage à Lucien Lévy-Bruhl*, con interventi di P-M. Schuhl, M. Leenhardt, G. Bourgin, Dr. Rivet, W. Thalbitzer, M. Cohen, M. G. Monod, M. Leroy, E. Gilson, G. Friedmann, H.

- Sérouya, R. Lenoir, H. Wallon, G. Davy, G. Gurvitch, J. Poirier, J. Cazeneuve, J-P. Faye, E. Lévinas
- 4, 1989, *Autour de Lucien Lévy-Bruhl*, con interventi di D. Merllié, B. Bourgeois, J-P. Cavaillé, Ph. Soulez, P. Jorion, P. Engel
- 3, 2005, *Ribot, Lévy-Bruhl, Durkheim*, con interventi di F. Keck, F. S. Nisio
2. ARTICOLI SU E ATTORNO A LÉVY-BRUHL
- AFFERGAN, F., *Participation et irrécupération. Le cas Lévy-Bruhl*, in F. Affergan, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1991
- ANONIMO, *Lévy-Bruhl, Lucien*, in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano, Garzanti, 2002³
- ANONIMO, *Partecipazione*, in *Dizionario di filosofia*, Treccani, 2009
- ANRUBIA, E., *Acercamiento a la noción de 'representación colectiva'. El caso histórico de Lévy-Bruhl*, in *Gazeta de Antropología*, 24, 2008
- ABBAGNANO, N., voci *Partecipazione, Prelogico*, in [ABB]
- AVEROLDI, M., *Lucien Lévy-Bruhl or an Inherent Ambiguity*, in *Cadernos de Pesquisa*, 3, 2012
- BASTIDE, R., *Les Carnets de Lévy-Bruhl (1950)*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- Contribution à l'étude de la participation*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, 8, 1953
- voci *La Mythologie, Psychologie et Ethnologie*, in J. Poirier (a cura di), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968
- BAUDET, J. C., *Lucien Lévy-Bruhl*, in J. C. Baudet, *Les agitateurs d'idées en France: de Montaigne à Zemmour*, Paris, La Boîte à Pandore, 2015
- BAUSINGER, H., *Lévy-Bruhl, Lucien*, in *Enzyklopädie des Märchens*, Band 8, Berlin, De Gruyter, 1996
- BAYET, A., *Une des grandes choses de notre temps: l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl*, in *Lumière*, 17 mars 1939
- Lucien Lévy-Bruhl moraliste*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5-6, 1939
- BEDIN, V.-FOURNIER, M., *Lucien Lévy-Bruhl*, in V. Bedin-M. Fournier (a cura di), *La Bibliothèque idéale des sciences humaines*, Paris, Editions Sciences Humaines, 2009 www.cairn.info
- BEDNARZ, A., *Participation, expérience mystique et catégorie affective du surnaturel dans la pensée de Lévy-Bruhl*, in *Anamnèse*, 2, 2006

- Biographie et bibliographie*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- BLUM, L., *Lucien Lévy-Bruhl*, in *Le Populaire*, 14.3.1939
- BONTE-IZARD, P., *Lucien Lévy-Bruhl*, in *Dizionario di antropologia ed etnologia*, Torino, Einaudi, 2006, 2013³
- BOUGLÉ, C., *Un Sage Positiviste*, in *Dépêche de Toulouse*, 25 mars 1939
- BOURGOIS, B., *Lévy-Bruhl et Hegel*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- BOURGIN, G., *Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- BRÉHIER, E., *L'historien de la philosophie*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5-6, 1939, ried. in E. Bréhier, *Etudes de philosophie moderne*, Paris, Puf, 1965
- Originalité de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1949, ried. in E. Bréhier, *Études de philosophie moderne*, Paris, Puf, 1965
- Le primitif est-il en nous?*, in *Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 29, 1950
- La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1928), Paris, Vrin, 1970
- BUNZEL, R., *Introduction*, in L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, London, G. Allen & Unwin, 1966
- CAVAILLÉS, J-P., *Notes et documents sur Le Descartes de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- CHAREVSKAIA, B., *Confusions méthodologiques et terminologiques dans la question de mentalité des primitifs*, in *Sovietskaia ethnografia*, 6, 1958
- CHIMISSO, C., *The Mind and the Faculties: the Controversy over 'Primitive Mentality' and the Struggle for Disciplinary Space at the Inter-War Sorbonne*, in *History of the Human Sciences*, 3, 2000
- The Mind and Mentalities: Lucien Lévy-Bruhl*, in C. CHIMISSO, *Writing the History of the Mind. Philosophy and Science in France 1900 to 1960s*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2008
- Writing the History of the Mind. Philosophy and Science in France 1900 to 1960s*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2008
- Hélène Metzger: The History of Science between the Study of Mentalities and Total History*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 32, 2001
- The Study of Man*, in Gaston Bachelard. *Critic of Science and the Imagination*, Londra, Routledge, 2001

- A Mind of Her Own. Hélène Metzger to Émile Meyerson, 1933*, in *Iris*, 3, 2003
- Constructing Narratives and Reading Texts: Approaches to History and Power Struggles between Philosophy and Emergent Disciplines in Inter-War France*, in *History of the Human Sciences*, 3, 2005
- CIATTINI, A., *La "mentalità primitiva": riduzione, traduzione, comprensione*, in *Uomo*, 2, 1984
- CIRESE, A. M., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures secondo Lucien Lévy Bruhl*, dispensa dell'Università di Roma, corso di Antropologia culturale, a.a. 1977-78 www.amcirese.it
- COCCHIARA, G., *La mentalità primitiva*, in G. Cocchiara, *L'eterno selvaggio*, Palermo, Sellerio, 1961
- La mentalità primitiva*, in L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1966, 1981⁴
- COHEN, M., *L. Lévy-Bruhl. La Mentalité primitive*, in *Journal asiatique*, vol. 202, 1923
- L. Lévy-Bruhl. L'Âme primitive*, in *Journal asiatique*, vol. 204, 1929
- Souvenirs sur Lévy-Bruhl par un linguiste sociologue*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- COOMARASWAMY, A. K., *Primitive Mentality*, in *Quarterly Journal of Mythic Society*, 31, 1940; ried. in *The Essential Coomaraswamy*, Bloomington, World Wisdom, 2004 <http://cnqzu.com/>
- DAVY, G., *La psychologie des primitifs d'après Lévy-Bruhl*, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1, 1930; ried. in G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Alcan, 1931, 1950², e in G. Davy, *L'homme. Le fait social et le fait politique*, Paris, Mouton, 1973
- Pour le centième anniversaire de la naissance de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 [jstor.org](http://www.jstor.org)
- Lucien Lévy-Bruhl et les institutions primitives*, in G. Davy, *L'homme. Le fait social et le fait politique*, Paris, Mouton, 1973
- DAWES, G. W., *Participation and Causality. Lévy-Bruhl Revisited*, in *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 2, 2014
- DELBOS, V., recensione di L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 1895
- DE MARTINO, E., *Mentalità primitiva e cristianesimo*, in *Religio*, 14, 1938
- Saggio critico sul prelogismo di Lévy-Bruhl*, in E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941

- Prefazione* a L. Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, Torino, Einaudi, 1948, 1990²
- Prefazione* a L. Lévy-Bruhl, *I quaderni*, Torino, Einaudi, 1952
- Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948; Torino, Bollati Boringhieri, 1973, 1991⁵
- ALTOBELLI, D., *Pensiero primitivo e società moderna in Lucien Lévy-Bruhl e Ernesto de Martino*, in A. Bixio-T. Marci (a cura di), *Società moderna e pensiero primitivo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008
- MOMIGLIANO, A., *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto de Martino tra persona ed apocalissi* (1987), in A. Momigliano, *Nuovo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a cura di R. di Donato, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992
- SASSO, G., *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001 (si veda CARANDINI A)
- DIETZ, J., *Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revue Franco-Belge*, avril 1939
- D'INTRONO, J-P., *Lectures croisées de Lévy-Bruhl en sciences humaines et sociales de Marcel Mauss à Raymond Boudon*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- DOMENECH, T., *Une altérité a priori, la phénoménologie face à l'anthropologie: Husserl, Scheler, Lévy-Bruhl*, in *Doctorales*, 4, 2018 <http://www.mshsud.org>
- DONOHUE, C., *Lucien Lévy-Bruhl: The Course of French Philosophy and the Primitive Mind*, 2009 <https://etherwave.wordpress.com>
- DOUGLAS, M., *Raisonnements circulaires. Retour nostalgique à Lévy-Bruhl*, in *Gradhiva*, 30-31, 2001-2002
- DURKHEIM, E., recensione di L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science de mœurs*, in *L'Année sociologique 1902-1903*, t. VII, 1903
- recensione di L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, in *L'Année sociologique 1909-1912*, t. XII, 1913
- Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1893; trad. *Breviario di sociologia*, Roma, Newton Compton, 1971, 1981³; Torino, Einaudi, 2008
- Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 6, 1898; ried. in E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924; trad. in E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico e Sociologia e filosofia*, Milano/Torino, Edizioni di Comunità, 1996, 2001²
- Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912; trad. *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Newton Compton, 1973; Milano, Mimesis, 2013
- ALPINI, S., *La sociologia "repubblicana" francese. Emile Durkheim e i durkheimiani*, Milano, Franco Angeli, 2004

- BESNARD, P., *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge, Cambridge UP, 1983
 - GABEL, J., *Durkheimianism and Political Alienation: Durkheim and Marx*, in *The Canadian Journal of Sociology*, 2, 1984; ried. in J. Gabel, *Ideologies and the Corruption of Thought*, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 1997 www.jstor.org
 - LUKES, S.-SCULL, A., *Durkheim and the Law*, New York, St. Martin's Press, 1983
 - MUCCHIELLI, L., *La découverte du sociale. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte, 1998
 - NIELSEN, D. A., *Three Faces of God. Society, Religion and the Category of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim*, New York, State University of New York Press, 1999
- DUVIGNAUD, J., *Lévy-Bruhl*, in J. Duvignaud, *Le langage perdu. Essai sur la différence anthropologique*, Paris, PUF, 1973
- ESPAGNE, M., *Lucien Lévy-Bruhl et les études germaniques*, in P. Schöttler-P. Veit-M. Werner (a cura di), *Plurales Deutschland. Allemagne plurielle. Festschrift für Étienne François. Mélanges Étienne François*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1999
- Wilhelm Wundt. *La "psychologie des peuples" et l'histoire culturelle*, in *Revue germanique internationale*, 10, 1998
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality*, in *Bulletin of the Faculty of Arts*, v. II, part I, Cairo, Egyptian University, 1934
- Lévy-Bruhl*, in E. E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive Religion*, Oxford, Oxford UP, 1965
- Lévy-Bruhl (1857-1939)*, in E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, London/Boston, Faber and Faber, 1981
- Social Anthropology*, London, Cohen & West, 1951; trad. *Introduzione all'antropologia sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1975
- Anthropology and History*, in E. E. Pritchard, *Essays in social Anthropology*, London, Faber & Faber, 1962; trad. *Antropologia e storia*, in E. E. Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1975
- HEINZ, A., *Savage Thought and thoughtful Savages. On the Context of the Evaluation of logical Thought by Lévy-Bruhl and Evans-Pritchard*, in *Anthropos*, 1-3, 1997 www.jstor.org
- (si veda DE LARA D.5 *sub* Wittgenstein)
- FABIANI, J.-L., *Lévy-Bruhl (Lucien)*, in J. Julliard-M. Winock (a cura di), *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Le Seuil, 1996, 2002²

- FAUCONNET, P., *La science des mœurs, chapitre de la sociologie*, recensione di L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1904
- La responsabilit .  tude de sociologie*, Paris, Alcan, 1920, 1928²
- COMBESSIE, P., *Paul Fauconnet et l'imputation pénale de la responsabilit *, in *Anamnèse*, 3, 2008
- PONCELA, P., *Autour de Paul Fauconnet: une dimension sociologique de la responsabilit  pénale*, in *Archives de philosophie du droit*, XXII, 1977
- RAVELET, C., *Biographie et bibliographie de Fauconnet*, in *Anamnèse*, 3, 2008
- FAYE, J.-P., *Lévy-Bruhl et l'inconscient collectif*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org.
- FERNANDES, F., *Lévy-Bruhl e o Espírito Científico*, in *Revista de Antropologia*, 2, 1954; trad. in questo volume www.revista.usp.br
- FREITAG, B., *Florestan Fernandes Revisitado*, in *Estudos Avan ados*, 19 (55), 2005 www.scielo.br
- IANNI, O., *A Sociologia de Florestan Fernandes*, in *Estudos Avan ados*, 10 (26), 1996 www.scielo.br
- FIMIANI, M., *Lucien Lévy-Bruhl: pensiero deformativo e mistica dell'interesse*, in M. Donzelli (a cura di), *Folla e politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e Francia a fine Ottocento*, Napoli, Liguori, 1995
- Lévy-Bruhl. Pensare la partecipazione*, in M. Fimiani, *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; trad. francese parziale, *Lévy-Bruhl. La différence et l'archaïque*, Paris, L'Harmattan, 2000
- Antropologia filosofica*, Roma, Editori Riuniti, 2005
- MASULLO, A., *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Macerata, Quodlibet, 2018
- FONDANE, B., recensione a *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs par Lucien Lévy-Bruhl*, in *Cahiers du Sud*, 214, 1939
- L. Lévy-Bruhl - La philosophie vivante*, in *Cahiers du sud*, 218, 1939
- Lucien Lévy-Bruhl et la métaphysique de la connaissance*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5-6 e 7-8, 1940
- GUEDJ, D., *La lecture de l' uvre de Lévy-Bruhl par Fondane: accord ou désaccord?*, in *Cahiers Benjamin Fondane*, 6, 2003; ried. accresciuta in AA. Vv., *Lucien Lévy-Bruhl*, in *Anamnèse*, 2, 2006 (alle p. 186-188 l'elenco completo dei testi editi ed inediti di Fondane dedicati a Lévy-Bruhl)
- NICOLAS, S., *Pensare la filosofia esistenziale di Lévy-Bruhl*, in M. Jutin-A. Gonzi (a cura di), *Benjamin Fondane: una voce singolare*, Milano, Mimesis, 2016
- FOUILLÉE, A., *La science des mœurs remplacera-t-elle la morale?*, in *Revue des deux mondes*, 1.10.1905 (recensione de *La morale et*

- la science des mœurs*); ried. in A. Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan, 1905
- FRANCO, F., *Algunas consideraciones sobre la religión en Tylor et Lévy-Bruhl*, in *Anuario Grhial Universidad de Los Andes*, 1, 2007
- FRIEDMANN, G., *Aussi grand homme que grand savant*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 jstor.org.
- GAILLARD, G., *Lévy-Bruhl, Lucien. Ethnographer and Sociologist*, in C. J. Murray (a cura di), *Encyclopedia of Modern French Thought*, New York & London, Fitzroy Dearborn, 2004
- GERNET, L., *In memoriam Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, in *L'Année sociologique*, 1955-56
- Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspèro, 1968; ried. in due volumi: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1995, 2002; *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, 2007
- DE SANCTIS, D., *Un durkheimiano in Grecia antica. Antropologia e sociologia giuridica nell'opera di Louis Gernet*, Napoli, La Città del Sole, 2008
- GILSON, E., *Carte postale a L. Lévy-Bruhl del 16 aprile 1918*, testo e trad. in questo volume
- Mon ami Lévy-Bruhl*, in *Les Nouvelles Littéraires*, 18 mars 1939
- Discours de réception à l'Académie française*, 1947
www.academie-francaise.fr/
- Le Descartes de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- Spinoza interprete de Descartes*, in *Chronicon Spinozanum*, 1923
- Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960
- ARAN MURPHY, F., *Beginning with Descartes*, in ARAN MURPHY, F., *Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson*, University of Missouri Press, Columbia Missouri, 2004 www.scribd.com
- MICHEL, F., *Etienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Vrin, 2018
- MOREAU, P-F., *Gilson lecteur de Spinoza*, in *Bulletin de bibliographie spinoziste*, I, 4, 1979.
- REDPATH, P. A., *Gilson as a Christian Humanist*, in *Studia Gilsoniana*, 1, 2012
- SHOOK, L. K., *Etienne Gilson*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984; trad. *Etienne Gilson*, Milano, Jaca Book, 1991
- GIUMBELLI, E., *Lévy-Bruhl e a Antropologia*, in *Novos Estudos*, 42, 1995
- GOLDENWEISER, A. A., *recensione a L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, in *American Anthropologist*, 1, 1911

- The Knowledge of Primitive Man*, in *American Anthropologist*, 2, 1915
- GRANET, M., *Lucien Lévy-Bruhl, socialiste*, in *La revue socialiste*, 110, 1957
- GRUSON, P., *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, in F. Beilecke-K. Marmetschke (a cura di), *Der Intellektuelle und der Mandarin. Für Hans Manfred Bock*, Kassel, Walter de Gruyter-Kassel University Press, 2005
- HALBWACHS, M., *Lévy-Bruhl (Lucien). L'Âme primitive*, in *Revue critique d'histoire et de littérature*, 6, 1928
- HAMPARTZOUMIAN, S., *Actualisation de la notion de participation*, in AA. Vv., *Lucien Lévy-Bruhl*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- HANNEQUIN, A., recensione di L. Lévy-Bruhl, *L'Idée de responsabilité*, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 1885
- HIRSCH, T., *Un "Flammarion" pour l'anthropologie? Lévy-Bruhl, le terrain, l'ethnologie*, in *Genèses*, 1, 2013
- Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*, Paris, Ehes, 2016
- HORRIGAN P. G., *Lévy-Bruhl, Positivist Sociologism and Normative Ethics*, 2012 www.scribd.com
- JAHODA, G., *Piaget and Lévy-Bruhl*, in *History of Psychology*, 3, 2000
- Psychologie et anthropologie*, Paris, Armand Colin, 1989
- Images of Savages: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, London-New York, Routledge, 1999
- JAMIN, J., *Lévy-Bruhl, Lucien*, in P. Bonte-M. Izard e al. (a cura di), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, 2002²
- JOURNET, N., *Lucien Lévy-Bruhl 1857-1939. De la mentalité primitive à la pensée sauvage*, in *Sciences humaines*, 71, 1977
- KARSENTI, B., *Présentation* in L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, Puf/Quadrige, 1998
- KÖNIG, R., *Gesellschaft und Kultur. Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévy-Bruhl, Elias*, in R. König, *Schriften zur Kultur- und Sozialanthropologie*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2008
- KOPPERS, W., *Lévy-Bruhl und das "Prälogisches Denken" der Primitiven*, in *Hochland*, 44, 1951-1952

- KOYRÉ, A., recensione di L. Lévy-Bruhl, *Die Seele der Primitiven*, in *Deutsche Literaturzeitung*, 48, 29 November 1930
- Le mouvement philosophique sous la Troisième République*, in B. Mirkin-Guetzévitch (a cura di), *L'œuvre de la Troisième République*, Montréal, Editions de l'Arbre, 1945
- Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, NRF Gallimard, 1955
- From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1957; trad. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano, Feltrinelli, 1988
- De la mystique à la science. Cours, conférences et documents, 1922-1962*, Paris, Ehes, 2016
- REDONDI, P., *Science moderne et histoire des mentalités. La rencontre de L. Febvre, R. Lenoble et A. Koyré*, in *Revue de synthèse*, 111-112, 1983
- ZAMBELLI, P., *Hermétisme, mystique, empirisme*, in *History and Technology*, 4, 1987
- ID., *Alexandre Koyré e Lucien Lévy-Bruhl. Dalle rappresentazioni collettive ai paradigmi del pensiero scientifico*, in *Intersezioni*, XIII, 1993; trad. inglese *Alexandre Koyré and Lucien Lévy-Bruhl: From Collective Representations to Paradigms of Scientific Thoughts*, in *Science in Context*, 3, 1995
- ID., *Alexandre Koyré in incognito*, Firenze, Leo S. Olschki, 2016 (si veda KOYRÉ D.2 *sub* Spinoza)
- KRATOCHVÍL, M., *The Philosophical Legacy of Lucien Lévy-Bruhl* [in lingua ceca con abstract in inglese], in *AntropoWebzin*, 1, 2011
- LAGUNA, F. DE, *Lévy-Bruhl's Contributions to the Study of Primitive Mentality*, in *Philosophical Review*, 49, 1940
- LAPORTE, J., *Mythologie primitive de Lévy-Bruhl*, in *Revue politique et littéraire. Revue blue*, 73, 1935
- LARGUIER DES BANCELS, J., *Prélogique et civilisés*, in *Archives de psychologie*, maggio 1926, p. 1-12
- LAROCK, V., *Lucien Lévy-Bruhl et la psychologie des non-civilisées*, in *Revue de l'Institut de sociologie (Bruxelles)*, 19, 1940
- LEENHARDT, M., *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, 6, 1949 www.jstor.org; ried. come *Préface*, in L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, PUF, 1949, Quadriga/PUF 1998; trad. *Prefazione*, in L. Lévy-Bruhl, *I Quaderni*, Torino, Einaudi, 1952
- Témoignage*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957; trad. in questo volume www.jstor.org
- Lettre inédite de Maurice Leenhardt* [1944], in R. Dousset-Leenhardt, *Maurice Leenhardt*, in *L'Homme*, 1, 1977

- Do Kamo. *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947
- La religion des peuples archaïques actuels*, in A. Quillet (a cura di), *Histoire générale des religions*, Paris, Quillet, 1948
- CLIFFORD, J., *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Los Angeles, University of California Press, 1982, Duke UP 1992
 - DOUSSET-LEENHARDT, R., *Maurice Leenhardt*, in *L'Homme*, 1, 1977
 - GUSDORF, G., *Situation de Maurice Leenhardt ou l'éthnologie française de Lévy-Bruhl en Lévi-Strauss*, in *Le monde non - chrétien*, juillet, 1964; ried. in G. Gusdorf, *Le sciences de l'homme sont des sciences humaines*, Paris, Les Belles Lettres, 1967 classiques.uqac.ca
 - HIRSCH, T., *Partage des temps. Les ethnologies de Maurice Leenhardt et de Jacques Soustelle (1936-1944)*, in T. Hirsch, *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*, Paris, Ehes, 2016
 - MOUCHENIK, Y., *Maurice Leenhardt et l'invention d'une personnalité indigène en Nouvelle-Calédonie*, in *Annales médico-psychologiques*, 8, 2006; trad. inglese *Inventing A Primitive Mind in New Caledonia: A Missionary Ethnologist at Work*, in *Anthropos*, 107, 2012
 - NAEPELS, M., "J'ai un corps". *Les enjeux missionnaires de la traduction et de l'interprétation chez Maurice Leenhardt*, in *Philosophia Scientiae*, 2, 2002
 - ZORN, J-F., *Participation et individuation. Maurice Leenhardt à la croisée des chemins de l'ethnologie et de la missiologie*, in *Études théologiques et religieuses*, 3, 2010 www.cairn.info
- (si veda POIRIER B.2)
- LEGRAND, G., *Philosophie morale et science des mœurs d'après un livre récent*, in *Revue néo-scholastique*, 43, 1904 (recensione di L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*)
- LENER, S., *Introduzione a L. Lévy-Bruhl, Psiche e società primitive*, Roma, Newton Compton, 1970
- La vita e l'opera di Lucien Lévy-Bruhl*, in L. Lévy-Bruhl, *La mitologia primitiva*, Roma, Newton Compton Italiana, 1973
- LENOIR, R., *La mentalité primitive*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1922
- recensione a *La mentalité primitive*, in *Isis*, 2, 1923
- Obituary: Lucien Levy-Bruhl, 1857-1939*, in *The American Journal of Sociology*, 6, 1939 jstr.org
- Une hypothèse de travail*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- CHALUS, P., *In memoriam: Raymond Lenoir (1890-1972)*, in *L'Année sociologique*, 22, 1971 www.jstor.org
- LÉON, F., *Répertoire de la correspondance de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989

- LEROY, M., *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Paris, Geuthner, 1927
- Les dernières heures de Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org.
- LÉVINAS, E., *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957; ried. in E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquet, 1991; trad. in E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Milano, Jaca Book, 1998, e nuova trad. in questo volume www.jstor.org
- Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930, Paris, Vrin, 2001⁸
- De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1947, 1990³; trad. *Dall'esistenza all'esistente*, Genova, Marietti, 1986
- Le cas Spinoza*, in *Trait d'union*, 34-35, 1955-1956; ried. in E. Lévinas, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, 1976²
- Le Temps et l'Autre* (1948), Montpellier, Fata Morgana, 1979; trad. *Il Tempo e l'Altro*, Genova, Il Melangolo, 1987
- Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961; trad. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980
- Avez-vous relu Baruch?*, in *Les nouveaux cahiers*, 7, 1966; ried. in E. Lévinas, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, 1976²
- L'arrière-plan de Spinoza*, in E. Lévinas, *L'Au-delà du Verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982
- ALPERT, A., *Not to be European Would not be « to be European still »: Undoing Eurocentrism in Lévinas and Others*, in *Journal of French and Francophone Philosophy/Revue de la philosophie et de la langue française*, 1, 2015 jffp.pitt.edu
 - CIGLIA, F. P., *L'essere, il sacro e l'arte negli esordi filosofici di Emmanuel Lévinas*, in *Archivio di filosofia*, 1-2, 1982
 - ID., *Mito e diaconia etica. La "lettura" di Emmanuel Lévinas*, in *Idee*, 48, 2001
 - CRAIG, M., *Lévinas and James. Toward A Pragmatic Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana UP, 2010
 - DAVID, A., *Le nom de la finitude. De Lévinas à Kant*, in J. Rolland (a cura di), *Emmanuel Lévinas*, Paris, Verdier/ *Les Cahiers de La nuit surveillée*, 1984
 - ID., *Lévinas et la phénoménologie*, in *Temps Modernes*, 3, 2011
 - JUFFÉ, M., *Lévinas as (mis)reader of Spinoza*, in *Lévinas Studies*, vol. II, maggio 2007
 - LEVY, Z., *Emmanuel Lévinas and Structuralism*, in *Veritas*, 2, 2006
 - MOYN, S., *Origins of the Other: Emmanuel Lévinas Between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, 2006

- RIOS, F. P., *De Charles Blondel à Emmanuel Lévinas: Sobre el "Retorno de lo elemental" en la Europa de entreguerras*, in *Límite*, 39, 2017 www.redalyc.org
- ROBBINS, J., *Altered Reading. Lévinas and Literature*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1999
- ID., *Aesthetic Totality and Ethic Infinity*, in Claire, E. K.-Trout L. (a cura di), *Emmanuel Lévinas: Beyond Lévinas*, Abingdon, Routledge, 2005
- SUAZO, G., *La hermenéutica del insomnio como modo de acceso a la eternidad del il y a*, Universidad Nacional de Córdoba, 2011 hum.unne.edu.ar
(si veda AVEROLDI B.2)
- LINDWORSKY, J., *Die Primitiven und das kausale Denken*, in *Semaine. Internationale Woche*, Paris, Geuthner, 1926
- LITTLETON, C. S., *Lucien Lévy-Bruhl and the Concept of cognitive Relativity*, in L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, Princeton, Princeton UP, 1985
- LLOBERA, J., *Lévy-Bruhl and German Nationalism*, in *Durkheimian Studies/Études durkheimiennes*, 8, 2002
- LOURAU, R., *Lucien Lévy-Bruhl: un acte manqué Nord-Sud*, in *L'Homme et la société*, 105-106, 1992 www.persee.fr
- LUGARINI, L., *Introduzione a L. Lévy-Bruhl, Sovrannaturale e natura nella mentalità primitiva*, Roma, Newton Compton, 1973
- Introduzione a L. Lévy-Bruhl, Sovrannaturale e natura nella mentalità primitiva*, Roma, Newton Compton, 1973
- MAESSCHALCK, M., *Le problème du discours éthique, de Lévy-Bruhl à Wittgenstein*, in *Science et Esprit*, 2, 1991
- MALINOWSKI, B., recensione di L. Lévy-Bruhl, *The "Soul" of the Primitive*, in *Philosophy*, vol. 4, 1929
- MASSON-OURSSEL, P., *La Mentalité primitive, par L. Lévy-Bruhl*, in *La nouvelle revue française*, 108, 1922
- La mentalité primitive et l'Histoire. À propos d'un livre récent*, in *Revue de synthèse historique*, 100-102, 1922
- Disciples ou élèves de Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5-6, 1939
- Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, in *Revue de synthèse*, 1, 1939
- MAURY, L., *Lévy-Bruhl et la mentalité primitive*, in *Bibnum-Sciences humaines et sociales*, 2011
www.bibnum.education.fr - journals.openedition.org
- MAUSS, M., *Mentalité primitive et participation (1923)*, in M. Mauss, *Œuvres II*, Paris, Minuit, 1969; trad. in M. Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998
- Lucien Lévy-Bruhl*, in *Le Populaire*, 16 mars 1939

- Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, in *Annales de l'Université de Paris*, 14, 1939; ried. in M. Mauss, *Oeuvres. 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Minuit, 1969 www.uqac.quebec.ca
- Lucien Lévy-Bruhl sociologue*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5-6, 1939; ried. in M. Mauss, *Œuvres*, t. 3, Paris, Minuit, 1969
- L'âme, le nom et la personne (1929)*, in M. Mauss, *Œuvres II*, Paris, Minuit, 1969; trad. in M. Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998
- AA. VV., *Présences de Marcel Mauss*, in *Sociologie et Sociétés*, 2, 2004
- MERLLIÉ, D., *Bibliographie des œuvres de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- Le cas Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- Lévy-Bruhl et Durkheim. Notes biographiques en marge d'une correspondance*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- Eclaircissements* (in margine alla corrispondenza Durkheim/Lévy-Bruhl), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- Notes sur la correspondance Meillet/Lévy-Bruhl*, in *Histoire épistémologie langage*, 1, 1990
- Les rapports entre la Revue de métaphysique et de morale et la Revue philosophique*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1-2, 1993
- Eclaircissements*, in margine alla corrispondenza X. Léon/Lévy-Bruhl, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1-2, 1993
- Pascal précritique. La présentation de Pascal dans l'Histoire de la philosophie moderne en France*, in D. Leduc-Fayette, *Pascal au miroir du XIX siècle*, Paris, Mame, 1993
- Regards sur Lucien Lévy-Bruhl: le jeu des malentendus*, in *Regards sociologiques*, 5, 1993
- Did Lévy-Bruhl answer the objections made in Les formes élémentaires?*, in N. J. Allen e al. (a cura di), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London, Routledge, 1998
- Lévy-Bruhl et la philosophie morale*, in *Études durkheimiennes*, 2002
- La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie ? La réception de La morale et la science des mœurs*, in *Revue française de sociologie*, 3, 2004
- Entre Meyerson et Lévy-Bruhl: Hélène Metzger*, in *Corpus*, 58, 2010

- Durkheim, Lévy-Bruhl et la « pensée primitive »: quel différent?», in L'Année sociologique, 2, 2012*
- Correspondence d'Émile Durkheim avec Lucien Lévy-Bruhl, in Revue européenne des sciences sociales, 2, 2017*
- recensione alla ried. di L. Lévy-Bruhl, *Jaurès-Esquisse biographique, in Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1, 2019*
- METZGER, H., recensione di L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, R. Allier, *Le non-civilisés et nous*, O. Leroy, *La raison primitive*, in *Isis*, 2, 1929
- La philosophie de Lucien Lévy-Bruhl et l'histoire des sciences, in Archeion, 12, 1930; ried. in La méthode philosophique en histoire des sciences. Textes 1914-1939, Paris, Fayard, 1987*
- La méthode philosophique en histoire des sciences. Textes 1914-1939, réunis par Gad Freudenthal, Paris, Fayard, 1987; trad. Il metodo filosofico nella storia delle scienze. Testi raccolti da Gad Freudenthal, Manduria, Barbieri, 2002*
- DELORME, S., *Metzger, Hélène*, in *Complete Dictionary of Scientific Biography*, New York, Charles Scribner's Sons, 2007 www.encyclopedia.com
- FREUDENTHAL, G., *Hélène Metzger: éléments de biographie*, in G. Freudenthal, *Études sur Hélène Metzger*, Leiden, Brill, 1990
- NASTASI, P., *Dedicato ad Hélène Metzger* matematica-old.unibocconi.it
- VAN DER TUIN, I., *Before Critique: Hélène Metzger (1886-1944)*, 2012 terraccritica.net
- ID., *Non-Reductive Continental Naturalism in the Contemporary Humanities. Working with H. Metzger's Philosophical Reflections*, in *History of the Human Sciences*, 2, 2013 www.akademia.edu
- (si veda in B.2: CHIMISSO, MERLLIÉ)
- MEYERSON, I., *La mentalité primitive (à propos de l'ouvrage de Lucien Lévy-Bruhl)*, in *L'Année psychologique*, 1923
- Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, Vrin, 1948; ried. Paris, Albin Michel, 1995; trad. *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*, Pisa, Nistri Lischi, 1989
- Écrits 1920-1983*, Paris, Puf, 1987
- DI DONATO, R., *La Psicologia storica di Ignace Meyerson*, in R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1990
- DUCARD, D., *Une épistémologie du signe: I. Meyerson et la sémiologie*, Université Paris Est-Paris 12, communication au Congrès de l'Association française de sémiotique, *Sémio 2007* bibliotheque.u-pec.fr
- FRUTEAU DE LACLOS, F., *Vernant et Meyerson: le mental, le social et le structural*, in *Cahiers philosophiques*, 4, 2007 www.cairn.info

- ID., *Œuvre, fonction et société dans la Psychologie historique d'Ignace Meyerson*, in *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2, 2007 www.cairn.info
- HAPP, H., *Ignace Meyerson. Ein Bedeutender Wegbereiter der Historischen Psychologie*, in *Psychologie und Geschichte*, 5, 1993 www.psycharchives.org
- PAROT, F. (a cura di), *Pour une psychologie historique. Écrits en hommage à Ignace Meyerson*, Paris, Puf, 1996
- ID., *Psychology in the Human Sciences in France, 1920-1940: Ignace Meyerson's Historical Psychology*, in *History of Psychology*, 2, 2000
- PIZARROSO LOPEZ, N., *La psicología histórica de Ignace Meyerson*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008 eprints.ucm.es/9158/
- TERQUEM, S., *L'héritage du dialogue entre Émile Meyerson et Lucien Lévy-Bruhl dans le développement de la « psychologie historique » d'Ignace Meyerson*, in *Corpus*, 58, 2010
- VERNANT, J.-P., *Ignace Meyerson (1888-1983)*, in *Encyclopaedia Universalis*
- MONOD, G., *Allocution prononcée en 1953 lors du Cinquantenaire de La morale et la science des mœurs*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- MOREAU DE BELLAING, L., *A propos des Carnets de Lévy-Bruhl (1949)*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- MORTON, J., *Being in Two Minds: Critical Remarks on Primitive Mythology and the Rehabilitation of Lévy-Bruhl*, in *Canberra Anthropology*, 1, 1986
- MOUSALIMAS, S. A., *The Concept of Participation in Lévy-Bruhl's « Primitive Mentality »*, in *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 1, 1990
- MÜLLER, K. E., *Prälogisch*, in J. Ritter-K. Gründer-G. Gabriel (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe Verlag, 1989 www.schwabeonline.ch
- NECKEBROUCK, V., *Rationaliteit en participatie: Lucien Lévy-Bruhl* (abstract in inglese), in V. Neckebrouck, *Denken over religie - Deel II. Van Hugo Winckler tot Clifford Geertz*, Leuven, Universitaire Perse Leuven, 2011
- NEYER, J., *Lévy-Bruhl's Concept of "l'art morale rationnelle"*, in *Social Research*, 15, 1948
- NISIO, F. S., *Partecipazione come Scientia intuitiva. Spinoza e Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3, 2005
- Lucien Lévy-Bruhl et Jean Carbonnier. Expérience mystique et droit*, in R. Verdier (a cura di), *Jean Carbonnier. L'homme et l'œuvre*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2011

- Michel Villey et Jean Carbonnier: autour de la 'participation'*, in R. Verdier (a cura di), *Jean Carbonnier. L'homme et l'œuvre*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2011
- recensione di S. Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 2013
- La massa del diritto*, Pisa, Ets, 1994
- Comunità dello sguardo. Halbwachs, Sgalambro, Cordero*, Torino, Giappichelli, 2001
- Jean Carbonnier*, Torino, Giappichelli, 2002; trad. francese *Jean Carbonnier. Regards sur le droit et le non-droit*, Paris, Dalloz, 2005
- Metamorfosi di Bourdieu. La mistica, il diritto, la storia*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 35, 2006 www.centropgm.it
- Nondum tradiderunt oblivioni. *Conoscenza nella tradizione e campo giuridico*, in F. Macario-M. N. Miletta (a cura di), *Tradizione civilistica e complessità del sistema. Valutazioni storiche e prospettive della parte generale del contratto*, Milano, Giuffrè, 2006
- Jean Carbonnier, ou la filiation entre sociologie et tradition*, in *L'Année sociologique*, 2, 2007
- recensione di E. Silva-Romero, *Wittgenstein et la philosophie du droit. Les jeux du langage juridique*, Paris, Puf, 2002, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 36, 2007 www.centropgm.it
- Spinoza con Villey. Il diritto sub specie æterni*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 37, 2008 www.centropgm.it
- recensione di R. Sacco, *Antropologia giuridica. Contributo a una macrostoria del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2007, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 38, 2009 www.centropgm.it
- Manoel de Oliveira. Cinema, parola, politica*, Recco (Ge), Le Mani, 2010
- Ethica e politica in Canetti*, in *Iride*, 61, 2010
- La terra del non-diritto*, in A. Germanò-D. Viti (a cura di), *Agricoltura e "beni comuni"*, Milano, Giuffrè, 2012
- Il giurista-massa e il non-giurista. Carbonnier filosofo*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 41, 2012 www.centropgm.it
- Ancora sul problema della massa per il diritto*, a proposito di B. de Giovanni, *Alle origini della democrazia di massa. I filosofi e i giuristi*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2013, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 43, 2014 www.centropgm.it
- recensione di J. Ramey, *The Hermetic Deleuze. Philosophy and Spiritual Ordeal*, Durham and London, Duke University Press, 2012, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3, 2015
- recensione di R. Sacco, *Il diritto muto*, Bologna, Il Mulino, 2015, in

- Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 45, 2016 www.centropgm.it
- OURY, A., *La mentalité primitive chez les peuples civilisés*, in *Mélanges économiques et sociaux offerts à Emile Witneur*, Paris, Recueil Sirey, 1939, p. 264-70
- PAULHAN, J., *La mentalité primitive et l'illusion des explorateurs* (1925), in J. Paulhan, *Œuvres complètes*, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1966
- PELSENEER, M., *Lévy-Bruhl dans Saint-Simon. Petite contribution à l'histoire de la pensée scientifique*, in Aa. Vv., *Homenaje a Millas-Valllicrosa*, vol. II, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956
- PERTIERRA, P., *Lévy-Bruhl and Modes of Thought. A Re-Appraisal*, in *Mankind*, 2, 1983
- PETIT-KLINKENBERG, D., *Mythe et expérience mystique selon Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de Louvain*, 71, 1973
- PIERON, H., *Le problème de la mentalité humaine dans les sociétés inférieures d'après l'ouvrage de L. Lévy-Bruhl*, in *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, VIe Série, Tome, 1, 1910
- PILLON, F., recensione a *L'idée de responsabilité*, in *La critique philosophique*, 10, 1885
- PIS-DIEZ PRETTI, G., *Los hombres que son pajaros. El encuentro con el otro en Lévy-Bruhl*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- PLÉ, B., *Lévy-Bruhl, Lucien*, in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Band IV, Traugott Bautz, 1992 (con bibliografia di e su Lévy-Bruhl fino al 1989)
- PODACH, E. F., *Zum Abschluss von Lévy-Bruhls Theorie über die Mentalität der Primitiven*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 64, 1951
- POIRIER, J., *La pensée ethnologique de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- Histoire de l'ethnologie*, Paris, PUF, 1969, 1991⁴; trad. *Storia dell'etnologia*, Roma, Lucarini, 1987
- Maurice Leenhardt. L'homme et son œuvre*, in *Journal de la société des océanistes*, t. 10, 1954
- RAUL, P., *Lévy-Bruhl and Modes of Thought: A Re-Appraisal*, in *Mankind*, 2, 1983
- RAVELET, C., *Introduction*, in *Anamnèse*, 2, 2006

- RIVAUD, A., *Notice sur la vie et les œuvres de M. Lucien Lévy-Bruhl*, in Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, Paris 1950
- RIVET, P., *Lucien Lévy-Bruhl*, in *Journal de la société des américanistes*, 9, 1939
- Souvenirs*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- LAURIÈRE, C., *Paul Rivet (1876-1958), Le savant et le politique*, thèse soutenue à l'EHESS, Paris, 2006
- ID., *La Société des Américanistes de Paris: une société savante au service de l'américanisme*, in *Journal de la société des américanistes*, 95-2, 2009
- RIVIÈRE, C., *Lucien Lévy-Bruhl*, in M. Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, New York, MacMillan, 1987
- Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, in Aa. Vv., *Petite anthologie des auteurs oubliés*, in *Anamnèse*, 0, 2005
- Lucien Lévy-Bruhl. Plaidoyer pour une réhabilitation*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- Lévy-Bruhl, Lucien (1857)-1939) / "The Mind of the Primitive Man"*, in D. D. Runes (a cura di), *A Treasury of philosophy*, New York, Philosophical Library/Grolier, 1955
- ROBERT-DEMONTROND, PH., *Lévy-Bruhl. Une anthropologie des mentalités*, Cormelles-Le-Royal, EMS, 2014
- RUSSO, G., *Introduzione a L. Lévy-Bruhl, Primitive Mentality and Gambling*, in *Kainos*, 13, 2014
- SALER, B., *Lévy-Bruhl, Participation and Rationality*, in J. Sinding Jensen-L. H. Martin (a cura di), *Rationality and the Study of Religion*, Aarhus, Aarhus UP, 1997
- SALMON, G., *Lévy-Bruhl and the Problem of Contradiction*, in *La vie des idées.fr*, 2009
- SAUMADE, F., *Lévy-Bruhl, Lucien*, in H. Callan (a cura di), *The International Encyclopedia of Anthropology*, Hoboken (New Jersey), John Wiley & Sons, 2018 hal-amu.archives-ouvertes.fr
- SCHMAUS, W., *Lévy-Bruhl, Durkheim and the Positivist Roots of Sociology of Knowledge*, in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 4, 1996
- SCHUHL, P.M., *Hommage à Lucien Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- SÉROUYA, A., *L'Univers mystique d'après Lévy-Bruhl*, in *Revue de Paris*, 11, 1939

- Aspects des travaux de Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- Hommage à Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*, in *Revue de synthèse*, 8, 1957
- Spinoza. Sa vie et sa philosophie*, Paris, Excelsior, 1933
- La Kabbale. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*, Paris, Grasset, 1947
- Le mysticisme*, Paris, Puf, 1956
- SERPEN, A., *Lévy-Bruhl's major Contribution to the Field of Psychology: Another Reason for Studying Lévy-Bruhl in 1996*
- ŠESTOV, L., *Mythe et Vérité. Pour une métaphysique de la connaissance*, in L. Chestov, *Spéculation et Révélation, L'Âge d'Homme*, Lausanne 1982 (più biografia e bibliografia di Šestov, e un saggio di Berdajev su Šestov)
trad. inglese in www.angelfire.com
- SHAREVSKAIA, B., *O metodologicheskoi i terminologicheskoi putanitse v voprosakh pervobytnogo myshleniia* (in russo, abstract in inglese) (*Methodological and Terminological Confusions in the Question of the Mentality of Primitive Peoples*), in *Sovietskaia etnografia* 6, 1958
- SINHA, V., *The Conceptualization of "Primitive Mentality": Reading Lucien Lévy-Bruhl and Franz Boas as Methodologists*, in *Asian Journal of Social Science*, 4-5, 2007 www.jstor.org
- SMITH, J. Z., "I Am A Parrot (red)", in *History of Religion*, 4, 1972
- SOLINAS, P. G., *Lévy-Bruhl in Italia. Note per una ricerca da fare*, in P. G. Solinas, *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni Trenta*, Centro culturale francese, Milano, Franco Angeli, 1987
- SOUSTELLE, J., *La mythologie primitive d'après M. Lévy-Bruhl*, in *Revue de synthèse*, 2, 1935
- Lucien Lévy-Bruhl*, in *Europe*, 195, 1939
- THALBITZER, W., *Souvenir amical*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org
- THOMAS, L-V., *Préface. Lucien Lévy-Bruhl, l'origine de l'anthropologie moderne*, in L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Retz, 1976
- THROOP, J., *Minding Experience: an Exploration of the Concept of "Experience" in the Early French Anthropology of Durkheim*,

- Lévy-Bruhl and Lévi-Strauss*, in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 4, 2003
- THURNWALD, R., recensione a L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive e L'âme primitive*, in *Deutsche Literaturzeitung*, quaderno 10, 1928
- TOULEMONT, R., *La mentalité primitive selon Lévy-Bruhl*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- VAN DER VEER, *Primitive Mentality Reconsidered*, in *Culture & Psychology*, 2, 2003
- VAN GENNEP, A., *Les maîtres de la psychologie. Lucien Lévy-Bruhl*, in *La psychologie et la vie*, 11, 1928
- VELMEZOVA, E., *Lucien Lévy-Bruhl lu par Nikolaj Marr : deux théories des langues dites primitives*, in *Slavica occitania*, 17, 2003
- CON VALSINIER, J., *The Eternal Return of the Issue of "Primitive Thought": L. Vygotsky and N. Marr looking at L. Lévy-Bruhl*, in *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, 2, 2012
- Quand toute la vérité n'était pas bonne à dire*, in *Slavodka. Revue des étudiants de la section de langues et civilisations slaves de l'Université de Lausanne*, 11, 2001
- VERDIER, R., *Lucien et Henri Lévy-Bruhl. Une filiation scientifique et universitaire*, in E. Chevreau-F. Audren-R. Verdier (a cura di), *Henri Lévy-Bruhl. Juriste sociologue*, Paris, Mare et Martin, 2018
- VERMÈS, G., *Lectures psychologiques entre 1922 et 1957 de l'ouvrage de Lévy-Bruhl La mentalité primitive*, in F. Tanon-G. Vermès (a cura di), *L'individu et ses cultures*, Paris, Harmattan, 1993
- WAARDENBURG, J.J., *Lucien Lévy-Bruhl* [nota bibliografica], in *Classical Approaches to the Study of Religion*, vol. II (Bibliography), Mouton-De Hague-Paris, Mouton & Co, 1974
- WALLON, H., *La mentalité primitive et celle de l'enfant*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 7-8, 1928
- De l'expérience concrète à la notion de causalité et à la représentation-symbole (a propos d'un livre récent, L. Lévy-Bruhl, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive)*, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1932
- Le réel et le mental (a propos d'un livre récent, L. Lévy-Bruhl, La mentalité primitive)*, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1935
- L'œuvre de Lévy-Bruhl et la psychologie comparée*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 5-6, 1939

La mentalité primitive et la raison dans Lévy-Bruhl, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1957 www.jstor.org.

WALSH, J., *Lévy-Bruhl and Difference*, 2016 <http://medium.com>

WIKIPEDIA, voce *Lucien Lévy-Bruhl*

WODTKE, F. W., *Das Problem der Teilhabe*, in F. W. WODTKE, *Beiträge zu einer organischen Wolkstunde*, Stuttgart, Kohlhammer, 1942

C. SEZIONI DI VOLUMI E DISCUSSIONE DI TESI DI LÉVY-BRUHL

BACHELARD, G., *Physique et Métaphysique*, in *Septimana Spinozana*, L'Aja, Nijhoff, 1933

La formation de l'esprit scientifique, Paris, Vrin, 1938; trad. *La formazione dello spirito scientifico*, Milano, Raffaello Cortina, 1995 (si veda CHIMISSO B.2)

BENJAMIN, W., *Probleme der Sprachsoziologie. Ein Sammelreferat* (1935), in W. Benjamin, *Kritiken und Rezensionen*, Gesammelte Schriften III (1912-1940), Frankfurt, Suhrkamp, 1972; trad. *Problemi di sociologia del linguaggio*, in W. Benjamin, *Critiche e recensioni*, Torino, Einaudi, 1979

— CUOZZO, G., *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012 www.academia.edu

— GABRIELLI, P., *Sulla facoltà mimetica. Benjamin, Wittgenstein e il balenare dell'aspetto*, in *Polemos*, 4, 2016 www.rivistapolemos.it

— HONNETH, A., *A Communicative Disclosure of the Past: On the Relation Between Anthropology and Philosophy of History in Walter Benjamin*, in L. Marcus -L. Nead, (a cura di), *The Actuality of Walter Benjamin*, London, Lawrence & Wishart, 1998

— LAVELLE, P., *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 2008

— OTTAVIANI, A., *An Unreliable Synopsis: Notes Toward a Contextual Reading of Robert Musil and Walter Benjamin*, in *The Germanic Review*, 1, 2013

— SCHIFFERMÜLLER, I., *Franz Kafkas Gesten: Studien zur Entstellung der Menschlichen Sprache*, Tübingen, Francke Verlag, 2011

— STEINACHER, L., *Zusammenfall der Gegensätze? Apokatastische Spiritualität zwischen Ontologie und Ethik bei Nikolaus von Kues und Walter Benjamin*, in E. Möde (a cura di), *Spiritualität: Neue Ansätze im Licht der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2017

(si veda MUSIL C)

- BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1899; trad. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano, Feltrinelli, 2001
- Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf, 1932; trad. *Le due fonti della morale e della religione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1947, Roma-Bari, Laterza, 1998²
- DELITZ, H., *L'impact de Bergson sur la sociologie et l'éthnologie françaises*, in *L'Année sociologique*, 1, 2012
- SITBON-PEILLON, B., *Bergson et le primitif, entre métaphysique et sociologie*, in *Annales bergsonniennes*, 1, 2002
- SOULEZ, P., *Commentaire de la correspondance Bergson/Lévy-Bruhl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989
- BOUDON, R., *L'art de se persuader, des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1990
- Le juste et le vrai: études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995; trad. *Il vero e il giusto*, Bologna, Il Mulino, 1997
- A quoi set la notion de "structure"?*, Paris, Gallimard, 1968; trad. *Strutturalismo e scienze umane*, Torino, Einaudi, 1979³
- Sens et raisons: théorie de l'argumentation et sciences humaines*, in *Hermès*, 16, 1995
- "*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*": *une théorie toujours vivante*, in *L'Année sociologique*, 49, 1999
- Mécanismes fondamentaux de l'évolution sociale: sur les pas de Durkheim et de Weber*, in *Académie des sciences morales et politiques*, 2003
www.asmp.fr
(si veda in B.2: D'INTRONO, MERLLIÉ)
- BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 1972; trad. *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina, 2003
- Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, 1994²
- Sociologie générale. Volume 1. 1981-1983*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2015
- Méditations pascalienne*, Paris, Seuil, 1997; trad. *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998
- L'objectivation participante*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, 2003
- BRETON, S., *Spinoza. Thèologie et politique*, Paris, Desclée, 1977; trad. *Spinoza. Teologia e politica*, Assisi, Cittadella, 1979
- Les fondements théologiques du droit chez Spinoza*, in *Archives de philosophie du droit*, 1973
- Âme spinoziste, âme néo-platonicienne*, in *Revue philosophique de Louvain*, 1973

- Hegel ou Spinoza. Les enjeux d'une alternative*, in *Cahiers Spinoza*, 4, 1983
Optique, théologie, philosophie, in *Bijdragen*, 4, 1983
Grammaire, langage, expression chez Spinoza, in *Bijdragen*, 2, 1984
Spinoza et la politique, in J. Bouveresse (a cura di), *Spinoza. Science et religion*, Paris, Vrin 1988
Philosopher sur la côte sauvage, Paris, L'Harmattan, 2000
Philosophie et mystique. Existence et surexistence, Grenoble, Million, 1996;
 trad. *Filosofia e mistica. Esistenza e super-esistenza*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001
 — GIARD, L. (a cura di), *Stanislas Breton. Philosopher par passion et par raison*, Grenoble Jérôme Millon, 1990
 — LAGRÉE, J., *Stanislas Breton lecteur de Spinoza*, journée d'hommage à Stanislas Breton, Institut catholique de Paris, 2006, dattiloscritto
 BRUNSCHVIGG, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912
L'expérience humaine et la causalité physique, Paris, Alcan, 1921
 CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der neueren Zeit. Erster Band*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1922; trad. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza. Dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, vol. I, Torino, Einaudi, 1954
Philosophie der Symbolischen Formen. 2: Das Mythische Denken (1923); trad. *Filosofia delle forme simboliche. II: Il pensiero mitico*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1964, 2002³
Zur Metaphysik der Symbolischen Formen, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995; trad. *Metafisica delle forme simboliche*, Firenze, Sansoni, 2003
Der Begriff der Symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, I (1921-1922), Leipzig-Berlin, 1923; trad. in E. Cassirer, *Mito e concetto*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1992
Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig, Teubner, 1927; trad. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1935
Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen, Möhr, 1932; trad. *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, 1973
Dall'Umanesimo all'Illuminismo, Firenze, La Nuova Italia, 1967
 — BOSS, M., *Chorismos, Methexis et Coincidence des Opposés. Ernst Cassirer Interprète du Platonisme de Nicolas de Cues*, in *Études théologiques et religieuses*, 3, 2010 www.cairn.info
 — FLASCH, K., *Ernst Cassirer interprète de Nicolas de Cues*, in *Revue germanique internationale*, 15, 2012 rgi.revues.org

- GRESS, T., *De Kant à Nicolas de Cues et retour. Réflexions sur une intuition d'Ernst Cassirer*, in *Noesis*, 26-27, 2015-2016
- CHIOZZI, P., *La socioetnologia francese*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1974
- COLMAN, W., *Participation Mystique Revisited. Thinking The Spirit*, in W. Colman, *Act and Image. The Emergence of Symbolic Imagination*, New Orleans, Spring Journal Book, 2016
- DRAGHICESCO, D., *La réalité de l'esprit. Essai de sociologie subjective*, Félix Alcan, Paris, 1928
- ELIAS, N., *Lucien Lévy-Bruhl and "the question of the logical unity of humankind"* (1964-1965, inedito), in *Supplements and Index to the Collected Works*, Collected Works-vol. 18, Dublin, University College Dublin Press, 2014
- Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes / Band 2: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Basel, Verlag Haus zum Falken, 1939; Frankfurt, Suhrkamp, 1969 e 1980; trad. *Il processo di civilizzazione*, Bologna Il Mulino, 1982, 1988³
- MENNELL, S.-LISTON, K., *Introduction*, in N. Elias, *Lucien Lévy-Bruhl and "the question of the logical unity of humankind"*, in N. Elias, *Supplements and Index to the Collected Works*, Collected Works - vol. 18, Dublin, University College Dublin Press, 2014
- MENNELL, S., *Elias and Popper*, dattiloscritto, 2017 www.stephenmennell.eu
- SALUMETS, T. (a cura di), *Norbert Elias and Human Interdependencies*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's UP, 2001
- VAN LOYEN, U., *Strände der Vernunft. Norbert Elias im inneren Afrika*, mit einem Vortrag von Lucien Lévy-Bruhl, Berlin, Matthes & Seitz, 2012
- WEILER, V., *Lucien Lévy-Bruhl visto por Norbert Elias*, in *Revista Mexicana de Sociología*, 4, 2008
- (si veda KÖNIG B.2, SCHEFF D.10)
- ESSERTIER, D., *Les formes inférieures de l'explication*, Paris, Alcan, 1927
- FALSIROL, O., *Psiche primitiva, psiche moderna e partecipazione mistica*, in *Rivista di antropologia*, XL, 1953
- FRANCO, V., *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Roma, Donzelli, 2015
- GRANET, M., *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 1920, ried. in M. Granet, *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, Puf, 1953 www.chineancienne.fr

- GUSDORF, G., *Mythe et Métaphisique. Introduction à la Philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, 1984²
- HÄGERSTRÖM, A., *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Uppsala, Almqvist & Wiksells 1953
- Philosophy and Religion*, London, George Allen & Unwin
- SANCHEZ-MORENO ELLART, C., *Roman Law and Scandinavian Realism: Kunkel versus Hägerström*, in *Diálogos Mediterráneos*, 13, 2017
- HAHN, M., *Das Denken der Kulturvölker: Lucien Lévy-Brubl*, in M. Hahn, *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*, Band 2: 1921-1932, Göttingen, Wallstein Verlag, 2011
- HALLPIKE, C. R., *The Foundations of Primitive Thought*, Bungay, The Chaucer Press, 1979
- HORTON, R., *Lévy-Brubl, Durkheim and the Scientific Revolution*, in R. Horton-R. Finnegan (a cura di), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London, Faber&Faber, 1973; ried. in R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 1997⁴
- HYPPOLITE, J., *Leçon inaugurale au Collège de France* (19 décembre 1963), in J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophiques*, t. II, Paris, Puf/Quadriges, 1991
- JUNG, C. G., *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-34*, Princeton, Princeton UP, 1997 (spec. *Third Set of Lectures*, 13/1–25/3 1931)
- ALDRICH, C. R., *The Primitive Mind and Modern Civilisation*, New York, Harcourt, 1931; trad. *Mente primitiva e civiltà moderna*, Torino, Einaudi, 1949
- ROWLAND, S., *Response to R. A. Segal's "Jung and Lévy-Brubl"*, in *Journal of Analytical Psychology*, 52, 2007; ried. in P. Bishop (a cura di), *The Archaic: The Past in the Present*, London & New York, Routledge, 2012
- SEGAL, R. A., *Relativism and Rationality in the Social Sciences*, in *The Journal of Religion*, 3, 1987
- Id., *Jung and Lévy-Brubl*, in *Journal of Analytical Psychology*, 52, 2007; ried. in P. Bishop (a cura di), *The Archaic: The Past in the Present*, London & New York, Routledge, 2012
- WINBORN, M. (a cura di), *Shared Realities. Participation mystique and Beyond*, Skiatook (Okl.), Fisher King Press, 2014
- (si veda WERNER D.11)
- LACAN, J., *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966; trad. *Funzione e*

- campo della parola e del linguaggio in psicanalisi*, in J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974
- La science et la vérité*, in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966; trad. *La scienza e la verità*, in J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974
- CHAUMON, F., *Lacan. La loi, le sujet et la jouissance*, Paris, Michalon, 2004
- DE CERTEAU M., *Mystique et psychanalyse*, in *Bloc-notes de la psychanalyse*, 5, 1985
- ID, *Lacan: une éthique de la parole*, in M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* Paris, Gallimard, 1987
- MISRAHI, R., *Spinoza en épigraphe de Lacan*, in *Littoral*, 3-4, 1982
- OGILVIE, B., *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, Puf, Paris, 1987
- PÉRIN J., *L'a-droit ou un espace vert pour la psychanalyse*, in *Journal française de psychiatrie*, 12, 2000
- ROUDINESCO, E., *Lacan et Spinoza. Essai d'interprétation (1916-1964)*, in O. Bloch (a cura di), *Spinoza au XXe siècle*, Paris, Puf, 1993
- TARIZZO, D., *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari, Laterza, 2003
(si veda DE CERTEAU D.8)
- LANTERNARI, V., *L'irrazionalismo in etnologia*, in V. LANTERNARI, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Milano, Il Saggiatore, 1959; ried. Bari, Dedalo, 2004
- Introduzione*, in S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, Bari, Dedalo, 1989
- LÉVI-STRAUSS, C., *French Sociology*, in G. Gurvitch-W. E. Moore (a cura di), *Twentieth Century Sociology*, New York, The Philosophical Library, 1945; ediz. francese *La sociologie française*, in G. Gurvitch-W. E. Moore (a cura di), *La sociologie au XXe siècle*, Paris, Puf, 1947; trad. C. Lévi-Strauss, *La sociologia francese*, Milano-Udine, Mimesis, 2013 (trad. condotta sull'ediz. francese del 1947)
- Le champ de l'anthropologie. Leçon inaugurale au Collège de France 5 janvier 1960*, Paris, Collège de France, 1960; ried. in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, 1996²; trad. *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore, 1978
- La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; trad. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964
- Autour de La pensée sauvage. Réponses à quelques questions*, inter-

vista del « groupe philosophique » di *Ésprit* del novembre 1963, in *Ésprit*, 1, 2004

— ALTHUSSER, L., *Su Lévi-Strauss* (1967), in L. Althusser, *Su Feuerbach*, Milano, Mimesis, 2003

— CLARKE, S., *The Foundations of Structuralism. A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Brighton, Harvester Press, 1981

— JEANPIERRE, L., *Une opposition structurante pour l'anthropologie structurale: Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux États-Unis*, in *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2, 2004

— MAKARIUS, R. ET L., *Structuralisme ou ethnologie. Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss*, Paris, Anthropos, 1973, 2002²

— ID., *Structuralism. Science or Ideology?*, in *The Socialist Register*, 1974

— PETITOT, J., *Morphology and Structural Aesthetics: from Goethe to Lévi-Strauss*, in B. Wiseman (a cura di), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, Cambridge UP, 2009

— ZIMMERMANN, F., *Lévi-Strauss at l'illusion des explorateurs*, in *Archives de philosophie*, 1, 2003

(si veda in A: CARANDINI, GOLDMAN; in D.9: FINI, NUNES; in B.2: MORTON, POIRIER; LAUGIER D.7)

LOWIE, R. H., *The History of Ethnological Theory*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1937; trad. francese *Histoire de l'ethnologie classique*, Paris, Payot, 1971; trad. *Storia della teoria etnologica*, Ei Editori, Roma, 1996

LUKÁCS, G., *Ästhetik. Teil I. Die Eigenart des Ästhetischen*, due voll., Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1963; trad. *Estetica*, Torino, Einaudi, 1970, ediz. ridotta 1973, 1975²

LUNGALA KATSHIELA, B. M., *La "mentalité mystique et prélogique" de Lévy-Brubl comme violence symbolique*, in ID., *La problématique de la rénovation des sciences sociales africaines*, Université de Kinsasha et Université Catholique de Louvain, thèse de doctorat 2009

MARITAIN, J., *Quatre essais de l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939

MEYERSON, É., *Le cheminement de la pensée*, Paris, Alcan, 1931

— BENSAUDE-VINCENT, B.-TELKES-KLEIN, E., *La chute dans l'oubli. Les identités multiples d'Emile Meyerson*, 2016, hal.archives-ouvertes.fr

— LALUMIA, J., *The Ways of Reason. A Critical Study of the Ideas of Émile Meyerson*, London, Allen & Unwin, 1966

— MOCHI, A., *Notes en marge à De l'explication dans les sciences de M. Meyerson et à La morale et la science des mœurs de M. Lévy-Brubl*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 108, 1929

- TELKES-KLEIN, E., *É. Meyerson dans les milieux intellectuels français dans les années 1920*, in *Archives de philosophie*, 3, 2007
- MORIN, E., *Sociologie du cinéma*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, 2, 1954
- L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1951, 1970²; trad. *L'uomo e la morte*, Roma, Newton Compton, 1980
- Le cinéma. Un art de la complexité (Articles et inédits 1952-1962)*, a cura di M. Peyrière-C. Simonigh, Paris, Nouveau Monde, 2018
- Le cinéma ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie*, Paris, Minuit, 1956, 2007; trad. *Il cinema o l'uomo immaginario*, Milano, Feltrinelli, 1977, 1982
- Les spinosants*, in *Le Monde* del 12.10.1989
- Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 1990, Seuil, 2005
- La complexité humaine*, Paris, Flammarion, 1994
- PEYRIÈRE, M., *Sur le cinéma. Les théories en acte d'Edgar Morin*, in E. Morin, *Le cinéma, un art de la complexité*, Paris, Nouveau Monde, 2018
- MUSIL, R., *Tagebücher (1955)*, Hamburg, Rowohlt, 1976, 1983²; trad. *Diari 1899-1941*, Torino, Einaudi, 1980
- Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films*, in *Der Neue Merkur*, marzo 1925; trad. *Spunti per una nuova estetica. Osservazioni su una drammaturgia del film*, in R. Musil, *Saggi e lettere*, Torino, Einaudi, 1995
- COMETTI, J.-P., *Musil philosophe*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1997
- GESS, N., *Expeditionen in Mann ohne Eigenschaften. Zum Primitivismus bei Robert Musil*, in *Musil-Forum. Studien zur Literatur der klassischen Moderne*, 31, 2009–2010
- HAHN, M., *Zusammenfließende Eichhörnchen. Über Lucien Lévy-Bruhl und die Ethnologie-Rezeption Robert Musils*, in U.-J. Beil, M. Gamper, K. Wagner (a cura di), *Medien, Technik, Wissenschaft. Wissensübertragung bei Robert Musil und in seiner Zeit*, Zürich, Chronos, 2011
- KRÄMER, O., *Denken Erzählen. Repräsentationen des Intellekts bei Robert Musil und Paul Valéry*, Berlin/New York, De Gruyter, 2009
- MULLIGAN, K., *Musils Analyse des Gefühls*, in B. Böschenstein-M. L. Roth (a cura di), *Hommage à Robert Musil*, Berna, Lang, 1995
- ROBERTSON, R., *Musil and the "Primitive Mentality"*, in H. Hickman (a cura di), *Robert Musil and the Literary Landscape of his Time*, Salford, University of Salford, 1991
- VATAN, F., *Robert Musil et la question anthropologique*, Paris, Puf, 2000
- WEINGART, B., *Verbindungen, Vorverbindungen. Zur Poetik der « Partizipation » (Lévy-Bruhl) bei Musil*, in U.-J. Beil-M. Gamper-K. Wagner (a cura di), *Medien, Technik, Wissenschaft. Wissensübertragung bei Robert Musil und in seiner Zeit*, Zürich, Chronos, 2011
- (si veda OTTAVIANI C. *sub* Benjamin)

- NANCY, J.-L. (con LACOUÉ-LABARTHE, P.), *Le mythe nazi* (1980), Paris, Éditions de l'Aube, 1991, 2005; trad. *Il mito Nazi*, Genova, Il Melangolo, 1992
- Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1982; trad. *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, Padova, Il Poligrafo, 1993
- L'Inscriticibile*, in J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990; trad. *L'inscritibile*, in *Un pensiero finito*, Milano, Marcos y Marcos, 1992
- L'image: mimesis & methexis* (2007), in E. Alloa (a cura di), *Penser l'image*, Paris, Les presses du réel, 2010
- Religion sans passé ni avenir*, in *ITER*, 2018 lire-travailler-derrida.org
— ALDRIDGE, N. I., *The Arrival of Mimesis and Methexis in the Enquiries of Jean-Luc Nancy*, PhD Thesis at Manchester Metropolitan University, 2014 e-space.mmu.ac.uk/324986
- NEEDHAM, R., *Belief, Language, and Experience*, Chicago, Chicago UP & Oxford, Basil Blackwell & Mott, 1972; trad. *Credere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1976
- NISHIDA, K., *Logic and Life*, in K. NISHIDA, *Place and Dialectic*, Oxford, Oxford University Press, 2012
— ISHIZAKI, K., *Nishida's Philosophy and the Nature of Language*, in atti del *Symposium: Philosophy, Ethics and Religious Thought-Japan and France: An Attempt of Comparative Studies*, 2007 <http://teapot.lib.ocha.ac.jp>
- PACI, E., *Diario fenomenologico*, Milano, Il Saggiatore, 1961
- PIAGET, J., *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1923
- Étude sur L'expérience humaine et la causalité physique de L. Brunschvicg*, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 6, 1924
- La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 1926
- Psycho-pédagogie et mentalité enfantine*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3-4, 1928
— PETERMAN, B.S., *Lévy-Brubl in Piaget: Hermeneutic Analysis of Text and Context*, in *Developmental Review* 3, 2000
(si veda in B.2: BASTIDE, JAHODA, SERPER, WALLON)
- QUINE, W. V. O., *Word and Object*, Boston, MIT Press, 1960; trad. *Parola e oggetto*, Milano, Il Saggiatore, 1970
- Carnap and Logical Truth*, in *Synthèse*, 4, 1960
- REMOTTI, F., *Introduzione a F. Remotti (a cura di)*, *La mente dei*

- primitivi. L'immagine dei selvaggi tra '800 e '900*, Milano, Principato, 1974
- SARTRE, J.-P., *L'Imagination*, Paris, Puf, 1936; trad. *L'immaginazione*, Milano, Bompiani, 1962, 2007²
- Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Éditions scientifiques Hermann, 1939; trad. *Idee per una teoria delle emozioni*, Milano, Bompiani, 1962, 2007²
- Carnets de la drôle de guerre (1939-1940)*, Paris, Gallimard, 1995; trad. *Taccuini della strana guerra*, Milano, Acquaviva, 2004
- Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983; trad. *Quaderni per una morale, 1947-1948*, Roma, Edizioni Associate, 1987
- DAVIES, H., *Sartre et Les Temps Modernes*, Cambridge, Cambridge UP, 1987
- ID., *Sartre and the Mobilization of Lévy-Bruhl*, in *French Studies*, 4, 1997
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Max Niemayer, 1913; trad. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, Bompiani, 2013
- Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen, 1923; trad. *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova, 1980
- Probleme einer Soziologie des Wissens*, München, Duncker & Humblot, 1924; trad. *Sociologia del sapere*, Roma, Abete, 1966
(si veda DOMENECH B.2)
- SIGAUT, F., *Homo Faber. Documents d'un débat oublié, 1907-1941*, 2013 www.francois-sigaut.com
- SKORUPSKI, J., *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge UP, 1976
- Nature, culture, relativité*, in C. Descamps (a cura di), *Philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1993
- The Post-Modern Hume: Ernest Gellner's Enlightenment Fundamentalism*, in *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 48, 1996, ried. in J. Skorupski, *Ethical Explorations*. Oxford UP, 1999
- Ethical Explorations*. Oxford UP, 1999
- Language, Expressibility and the Mystical*, in A. Matar (a cura di), *Understanding Wittgenstein, Understanding Modernism*, London, Bloomsbury, 2017
- SPITZER, L., *Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 2, 1942
www.jstor.org

- STEFANINI, L., *Imaginisimo come problema filosofico*, Padova, Cedam 1936
- TODOROV, T., *Le langage et ses doubles*, in T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977; trad. *Il linguaggio e i suoi doppi*, in *Teorie del simbolo*, Milano, Garzanti, 1984, 2008³
- Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989
- TULLIO-ALTAN, C., *Lo spirito religioso del mondo primitivo*, Milano, Saggiatore, 1960
- VYGOTSKY, L., *Myslhenie i Rech* (1934); trad. *Pensiero e linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 1990; ried. Firenze, Giunti, 2007
- DE SOUZA GERKEN, C. H., *A Razão e o Outro em Lévy-Bruhl: Notas para um Diálogo com a Psicologia Histórico-Cultural de Vygotsky*, in *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 7, 2012
- GONZÁLEZ REY, F. L., *Social and individual Subjectivity from an historical Point of View*, in *Critical Social Studies*, 2, 2007
- ID., *Subjectivité sociale, sujet et representations sociales*, in *Connexions*, 1, 2008
- VAN DER VEER, R., *The Concept of Culture in Vygotsky's Thinking*, in *Culture and Psychology*, 2, 1996 openaccess.leidenuniv.nl
- (si veda ANRUBIA B.2, MOSCOVICI D.10)
- ZERILLI, F. M., *Il lato oscuro dell'etnologia. Il contributo dell'antropologia naturalista al processo di istituzionalizzazione degli studi etnologici in Francia*, Roma, Cisu, 1998

D. LETTERATURA RILEVANTE PER L'OPERA DI LÉVY-BRUHL

1. FILOSOFIA ANTICA: STOICISMO, PLOTINO

STOICISMO

(si veda BREHIER B.2, HOYOS SANCHEZ, MATHERON e PROIETTI D.2 *sub* Spinoza)

Stoici antichi. Tutti i Frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim, a cura di di R. Radice, Bologna, Rusconi, 1998

sulla filosofia stoica

— ALESSE, F. *Alcuni aspetti del concetto stoico di sostanza e identità dell'individuo*, in *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 6, 2008

— BRUN, J., *Le Stoïcisme*, Paris, Puf, 1958; trad. *Lo stoicismo*, Como, Xenia, 1998
su Dio

- AIKIN, S., *Seneca on Surpassing God*, in *Journal of the American Philosophical Association*, 1, 2017
- BURTON, H. F., *Seneca's Idea of God*, in *The American Journal of Theology*, 3, 1909
- sul diritto
- BRETONE, M., *Le idee giusnaturalistiche*, in M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, Laterza, 1987, 1992⁵
- FASSÒ, G., *L'Età Ellenistica*, in G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità e Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1966; ried. Roma-Bari, Laterza, 2001

PLOTINO

Enneadi, Bologna, Rusconi, 1992, 1999⁵

- DE GANDILLAC, M., *Plotin*, Paris, Ellipses, 1999
- DORANDI, T., *L'Academia da Platone ad Antioco. Struttura storia pensiero*, in *Endoxa: Series Filosoficas*, 3, 1994
- FAGGIN, G., *Plotino*, Milano, Garzanti, 1945
- HADOT, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997
- ID., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995
- ROBIN, L., *Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive*, in *Revue des Études grecques*, 1936
- ID., *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, Puf, 1942

2. FILOSOFIA MODERNA I: CUSANO, SPINOZA, HUME

CUSANO

(si veda in in C: CASSIRER, KOYRÉ; in D.6 *sub* Deleuze: COUNET, HEFFESSE, RAMEY)

De Docta Ignorantia (1440), trad. *La dotta ignoranza*, Roma, Città Nuova, 2011

Idiota (1450), trad. *I dialoghi dell'idiota. Libri quattro*, Firenze, Olschki, 2003

De Visione Dei (1453), trad. *La visione di Dio*, Bologna, Zanichelli, 1980

- DE GANDILLAC, M., *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001
- FLASCH, K., *Nicolas Cusanus*, München, Beck, 2001
- ID., *Nikolas von Kues in seiner Zeit*, Stuttgart, Reclam, 2004
- KEEFER, M. H., *The World turned inside out: Revolutions of the infinite Sphere from Hermes to Pascal*, in *Renaissance and Reformation*, 4, 1988
- SANTINIELLO, G., *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari, Laterza, 1987
- SOTO BRUNA, M. J., *Contemplation, liberté et tragédie de la raison. Le tournant anthropologique de la philosophie: de Nicolas de Cues à Giordano Bruno*, in *Noesis*, 26-27, 2015-2016

SPINOZA

Tractatus Theologico-Politicus (1670), Milano, Bompiani, 2001 (=TTP)

Ethica ordine geometrico demonstrata (1677), Laterza, 1915; trad. *Etica*, Torino, Boringhieri, 1959, 1983¹⁰ (=E)

Tractatus Politicus (1677), Pisa, Ets, 1999 (=TP)

sulla filosofia di Spinoza in generale

(si veda in A: CANTONI; in B.2: LÉVINAS, SÉROUYA; in D.3: GOETHE; in D.4: RAUH; in D.5: BULA CARABALLO *sub* Husserl, DEA *sub* Peirce, HENRY in D.6: DELEUZE, PEDEN *sub* Deleuze, VAYSSE *sub* Heidegger)

— ADELSON, M., *Spinoza and Leibniz on Faith and Reason*, Tufts University, 2013

— BANFI, A., *Spinoza e il suo tempo* (dispense universitarie 1935 e 1951-1953), Firenze, Vallecchi, 1969

— BODEI, R., *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 1991, 2017³

— CASSIRER, E., *Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte*, in *Der Morgen*, VIII, 1932; trad. *La posizione di Spinoza nella storia universale dello spirito*, in E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1967

— D'ANNA, G., *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002

— DE FLAVIIS, G., *Kant e Spinoza*, Firenze, Sansoni, 1986

— DE GIOVANNI, B., *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Napoli, Guida, 2011

— DI VONA, P., *L'universalità di Spinoza*, in *Rivista di storia della filosofia*, 2, 2013

— GRASSI, P., *L'interpretazione dell'immaginario. Uno studio di Spinoza*, Pisa, Ets,

— MACHEREY, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990; trad. *Hegel o Spinoza*, Verona, ombre corte, 2016

— MALABOU, C., *Before and Above: Spinoza and Symbolic Necessity*, in *Critical Inquiry*, 1, 2016

— MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969, 1988²

— MESCHONNIC, H., *Spinoza. Poème de la pensée*, Paris, Maisonneuve, 2002

— MONDOLFO, R., *Il contributo di Spinoza alla concezione storicistica*, in A. La Macchia (a cura di), *Studi in onore di Corsano*, Manduria, Lacaita, 1970

— MOREAU, P-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994

— MORFINO, V., *Genealogia di un pregiudizio: l'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim, Georg Olms, 2016

— NEGRI, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981

— POZZI, P., *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto di scientia intuitiva tra finito ed infinito*, Milano, Franco Angeli, 2012

— ROVERE, M., *Exister. Méthodes de Spinoza*, Paris, CNRS, 2010

— SCRIBANO, E., *Spinoza e la conoscenza del bene e del male*, in C. Hermanin-L. Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio*, Firenze, Olschki, 2011

— SEMERARI, G., *La teoria spinoziana dell'immaginazione*, in A. La Macchia (a cura di), *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, Lacaita, 1970

- TUCKER, E., *Spinoza's social Sage: Emotion and the Power of Reason in Spinoza's Social Theory*, in *Revista Conatus*, July 2015
- sulla scienza
(si veda BACHELARD C, NIELSEN B.2 *sub* Durkheim)
- ATLAN, H., *Cours de philosophie biologique et cognitive. Spinoza et la biologie actuelle*, Paris, Odile Jacob, 2018
- BIASUTTI, F., *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Pàtron, 1979
- CITTON, Y.-LORDON, F. (a cura di), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008
- KOYRÉ, A., *Le chien, animal aboyant, et le Chien, constellation céleste*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1950; ried. in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin, 1961, 1981³
- SCHLIESSER, E., *Spinoza and the Philosophy of Science: Mathematics, Motion, and Being*, in M. Della Rocca (a cura di), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford Handbooks On-Line, 2014
- ZIMMERMANN, R. E., *Spinoza in Context. A holistic Approach in modern Terms*, in E. Martikainen (a cura di), *Infinity, Causality and Determinism. Cosmological Enterprises and their Preconditions*, Frankfurt/M., Peter Lang, 2002
- sul diritto e la politica
(si veda in C: BRETON, CASSIRER; NISIO B.2, ROUSSEAU D.3, DUCLERT D.12 *sub* Politica)
- BALIBAR, E., *Spinoza et la politique*, Paris, Puf, 1985; trad. *Spinoza e la politica*, Roma, manifestolibri, 1996
- ID., *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018
- CASSIRER, E., *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, in *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*, VI, 1932
- CICCARELLI, R., *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Roma, Carocci, 2003
- COURTOIS, G., *Le Jus sive Potentia spinoziste*, in *Archives de philosophie du droit*, 1973
- ID., *La loi chez Spinoza et saint Thomas d'Aquin*, in *Archives de philosophie du droit*, 1980
- FRYDMAN, B., *Divorcing Power and Reason: Spinoza and the Founding of Modern Law*, in *Cardozo Law Review*, 2, 2003
- MASPETIOL, R., *L'État et le droit selon Spinoza*, in *Archives de philosophie du droit*, 1960
- MATHERON, A., *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, in *Philosophie*, 4, 1984
- MISRAHI, R., *Le désir, le droit et la liberté véritable dans la philosophie de Spinoza*, in *Droits*, 28, 1999
- MOREAU, P-F., *Jus et Lex. Spinoza devant la tradition juridique, d'après le dépouillement informatif du Traité Politique*, in *Raison présente*, 43, 1977
- RODRIGUEZ RIVAROLA, S., *Libertad y orden. Breve ensayo entre Hayek y Spinoza*, in *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, septiembre 2007

- WALTHER, M., *Spinoza und der Rechtspositivismus. Affinitäten der Rechtstheorie Spinozas und Kelsens*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 3, 1982
- ID., *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, in *Studia Spinozana*, 1, 1985
- sulla religione
- (si veda HENRY D.5, RAUH D.4, SÉROUYA B.2)
- BLONDEL, M., *L'évolution du spinozisme et l'accès qu'elle ouvre à la transcendance*, in *Archivio di filosofia*, 4, 1933
- ID., *Le principe élémentaire d'une logique de la vie morale* (1903); trad. *Principio di una logica della vita morale*, Napoli, Guida, 1990²
- ID., *Un interprète de Spinoza. Victor Delbos 1862-1916*, in *Chronicon Spinozanum*, t. 1, 1921
- MCNEILL, J.J., *The Blondelian Synthesis*, Leiden, E. J. Brill, 1966
- COPPENS, G., *Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais*, in C. Jaquet (a cura di), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003
- GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES, *L'écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992
- HERVET, C., *De l'imagination à l'entendement: la puissance du langage chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2012
- HOYOS SÁNCHEZ, I., *La presencia del estoicismo en la filosofía de Spinoza: naturalismo estoico y spinoziano*, in *Revista de Filosofía*, 2, 2012
- LAGRÉE, J., *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, PU Rennes, 2004
- ID., *La connaissance de Dieu suivant Spinoza*, 2004, video www.akadem.org
- ID., *Régler sa vie more geometrico: Spinoza*, Neuchâtel, 2009, dattiloscritto (si veda BRETON C)
- LAUX, H., *Imagination et religion chez Spinoza: La Potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin 1993
- MANZINI, F. (a cura di), *Spinoza et ses scolastiques*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011
- MATHERON, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971
- ID., *Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza*, in P-F. Moreau (a cura di), *Le Stoïcisme au XVI et XVII siècle*, Paris, Albin Michel, 1999
- PROIETTI, O., *Agostos theos. Il carteggio Spinoza-Oldenberg (1675-1676)*, Macerata, Quodlibet, 2006
- RAUH, F., *Quatenus Doctrina Quam Spinoza De Fide Exposuit Cum Tota Ejusdem Philosophia Cohaeret*, Toulouse, Chauvin, 1890 (tesi latina)

HUME

(si veda in D.5: DEA, PEIRCE; in D.6: DELEUZE, TREPPEDI *sub* Deleuze)

HUME, D., *Treatise of Human Nature* (1739), trad. *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 2008

sulla filosofia di Hume in generale

- DAL PRA, M., *Hume e la scienza della natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 1973

- ROVERE, M., *Présentation*, in D. Hume, *Abrégé du Traité de la nature humaine*, Paris, Rivage, 2017
- sul rapporto fra le filosofie di Hume e Spinoza
- BAIER, A. C., *David Hume, Spinozist*, in *Hume Studies*, 2, 1993
- BOSS, G., *La différence des philosophies. Hume et Spinoza*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1982
- GORE, W. K., *The Imagination in Spinoza and Hume*, Charleston, BiblioBazaar/LLC, 2008
- KLEVER, W., *Hume Contra Spinoza?*, in *Hume Studies*, 2, 1990
- ID., *More about Hume's Debt to Spinoza*, in *Hume Studies*, 1, 1993
- ID., *A Vindication*, in *Hume Studies*, 2, 1991
- MAXWELL, V., *The Dialectic of Enlightenment: A Critique of recent Spinoza-Hume Scholarship*, in *Animus*, 7, 2002
- POPKIN, R. H., *Hume and Spinoza*, in *Hume Studies*, 1979
- SCRIBANO, E., *Hume and Spinoza on the Relation of Cause and Effect*, in *Oxford Studies in early modern Philosophy*, IV, 2007
- sull'etica in Hume, anche in rapporto a Spinoza
- CASSIDY, J., *Some Similarities Between Hume's and Spinoza's ethical Theories*, in *The Journal of Value Inquiry*, 3, 1979
- LE JALLE, E., *Hume et la régulation morale*, Paris, Puf, 1999
- LEMMENS, W., *The Melancholy of the Philosopher: Hume and Spinoza on Emotions and Wisdom*, in *The Journal of scottish Philosophy*, 1, 2005
- RICE, L. C., *Autour de l'éthique de Spinoza et de Hume*, in A. Dominguez (a cura di), *La Etica de Spinoza: fundamentos y significado*, Univ. de Castilla La Mancha, 1992

3. FILOSOFIA MODERNA II: ROUSSEAU, JACOBI, GOETHE, SCHELLING

ROUSSEAU

- ROUSSEAU, J.-J., *Du Contrat social* (1762), Paris, Le livre de Poche, 2013; trad. *Il contratto sociale*, Milano, Bur Rizzoli, 2005, 2015⁶
- CASSIRER, E., *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1932; trad. *Rousseau*, Roma, Castelvechi, 2015
 - FLAUBERT, G., *Note su J.-J. Rousseau*, Milano, Medusa, 2015 (con testo francese a fronte)
 - ROggerONE, G. A., *Illuminismo e democrazia*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 1977, 1993²
 - TOTO, F., *Il diritto, i costumi. Dal Discorso sulla disuguaglianza al Contratto sociale*, in *Il cannocchiale*, 1, 2008
 - ID., *Mœurs et coutumes, raison et histoire. Remarques introductives*, in F. Toto-L. Simonetta-G. Bottini (a cura di), *Entre nature et histoire Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2017

sul rapporto con Spinoza

(si veda CASSIRER C)

- CHARRAK, A., *Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 2002
- ECKSTEIN, W., *Rousseau and Spinoza: Their political Theories and their Conception of ethical Freedom*, in *Journal of the History of Ideas*, 3, 1944
- FRANCÉS, M., *Réminiscences spinozistes dans le Contrat social*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 1951
- ZAC, S., *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J. J. Rousseau*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1, 1970

JACOBI

JACOBI, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1785)*; trad. *Sulla dottrina della Spinoza. Lettere al Signor Mosè Mendelssohn*, Bari, Laterza, 1914

Idealismo e realismo (David Hume e la fede o Idealismo e realismo, Lettere a Fichte, Intorno a una profezia di Lichtenberg, Le cose divine e la loro rivelazione), Torino, De Silva, 1948

- BOBBIO, N., *Introduzione*, in F. H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, Torino, De Silva, 1948 (il testo è da Bobbio anche tradotto ed annotato)
- CROCE, B., *Considerazioni sulla filosofia del Jacobi*, in *La Critica*, 39, 1941
- MAGNINO, B., *Romanticismo e Cristianesimo, vol. I: Struttura e formazione storica*, Brescia, Morcelliana, 1962

(si veda DELBOS B.2)

GOETHE

GOETHE, J. W., *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, a cura di D. Kuhn, Weimar, Hermann Bölaus, 1954; trad. *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Milano, Guanda, 1983

Studie nach Spinoza (1784-1785), trad. *Studio da Spinoza*, in J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Milano, Guanda, 1983

- CARO, E.-M., *La philosophie de Goethe*, Paris, Hachette, 1866
- LEWES, G. H., *The Life and Works of Goethe (1858)*, Cambridge, Cambridge UP, 2010
- LUKÁCS, G., *Goethe und die Dialektik*, in *Der Marxist*, 5, 1932

www.trend.infopartisan.net

(ulteriore bibliografia su Goethe in NISIO, *Metamorfosi di Bourdieu* [II.B.2 sub Nisio], p. 25)

(si veda PETITOT C *sub* Lévi-Strauss)

SHELLING

GROVES, CH., *Ecstasy of Reason, Crisis of Reason. Schelling and absolute Difference*, in *Pli*, 8, 1999

PROCESI, L., *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Milano, Mursia, 1990

4. FILOSOFIA FRA XIX E INIZIO XX SECOLO: COMTE, RAUH

COMTE

(si veda COSTA D.12, PEIRCE D.4)

DAVAL, R., *Histoire des idées en France*, Paris, PUF, 1953, 1977²

DESCHAMPS, F., *Lévy-Bruhl, la philosophie d'Auguste Comte*, in *Revue néo-scholastique*, 34, 1902

DEZEUZE, G., *Il positivismo di A. Comte e il diritto*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1, 2005

MACHERAY, P., *Comte: La philosophie et les sciences*, Paris, PUF, 1989

MOUMNI, F., *Aux sources de l'anthropologie positive: Comte lecteur de Hume*, Paris, L'Harmattan, 2013

RUTTEN, C., *Essai sur la morale d'Auguste Comte*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 1972

SCHARFF, R. C., *Comte After Positivism*, Cambridge, Cambridge UP, 1995

RAUH

(si veda FRANON A, SPINOZA D.2)

RAUH, F., *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Félix Alcan, Paris 1890

L'expérience morale, Paris, Alcan 1903; Paris, PUF, 1951⁵

Science et conscience. A propos d'un livre récent (Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 1904

— JUNOD, R., *Frédéric Raub. Essai de biographie intellectuelle*, Jullien, Genève 1932

— ONO, K., *Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Raub: sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs*, in *Philonsorbonne*, 6, 2012

5. FILOSOFIA DEL XX SEC.-I: HUSSERL E FENOMENOLOGI, WITTGENSTEIN, PEIRCE

(filosofia del XX sec. I in generale in B.2: BRÉHIER, CHESTOV, KOYRÉ, É. MEYERSON;
in C: BACHELARD, BERGSON, BRUNSCHVICG, CASSIRER, HÄGERSTRÖM, NISHIDA)

HUSSERL E FENOMENOLOGI

(si veda in B.2: DOMENECH, LÉVINAS; in C: PACI, SCHELER; BERNASCONI D.5)

HUSSERL, E., *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), in *Philosophy and phenomenological Research*, 1, 1941

Husserl an Lévy-Bruhl 11.3.1935 (Durchschlag), in E. Husserl, *Briefwechsel*, in *Husserliana Dokumenta III*, Berlin, Springer, 1994; trad. francese (e testo tedesco) in P. Soulez, *Présentation, traduction, commentaire et notes de la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, in *Gradhiva*, 4, 1988; trad. in V. De Palma, *Presentazione della lettera di E. Husserl a L. Lévy-Bruhl*, in *Studi culturali*, 1, 2008

Commenti alla lettera a Lévy-Bruhl

(si veda DERRIDA D.6, LÉVINAS B.2)

— DE PALMA, V., *Presentazione della lettera di E. Husserl a L. Lévy-Bruhl*, in *Studi culturali*, 1, 2008

— GIOVANNANGELI, D., *Passivité et altérité: la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 1, 2012

— LUFT, S., *Europa am Kongo. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen*, in *Journal der Phänomenologie*, 10, 1998 www.akademia.edu

— MORAN, D.-STEINACHER, L., *Husserl's Letter to Lévy-Bruhl: An Introduction*, in *The new Yearbook for Phenomenology and phenomenological Philosophy*, vol. 8, 2008

— SAN MARTIN, J., *Husserl and cultural Anthropology. Commentary on Husserl's Letter to Lévy-Bruhl*, in *Recherches husserliennes*, 7, 1997

— SOULEZ, P., *Présentation, traduction, commentaire et notes de la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, in *Gradhiva*, 4, 1988

Husserl in generale

— MORAN, D., *Intentionality: some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the present*, in *Intl. Journal of Philosophical Studies*, 3, 2013

Husserl e Spinoza, e Hume

— BULA CARABALLO, G. U., *Los ojos del alma: lo evidente en Spinoza y Husserl*, in *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 4, 2013

— SACKSTEDTER, W., *Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza*, in *Philosophy and phenomenological Research*, 3, 1985

— ID., *Least Parts and Greatest Wholes. Variations on a Theme in Spinoza*, in *International Studies in Philosophy*, 1, 1991

- SEMERARI, G., *Husserl e Spinoza*, in F. De Natale-G. Semerari, *Skepsis. Studi husserliani*, Bari, Dedalo, 1989
- ID., *Husserl e Hume*, in F. De Natale-G. Semerari, *Skepsis. Studi husserliani*, Bari, Dedalo, 1989
- YAKIRA, E., *Spinoza et le problème de l'intentionnalité*, in *Philosophiques*, 1, 2002 (si veda PEDEN D.6 *sub* Deleuze)
- Husserl e l'antropologia
 - BELVEDERE, C., *La fenomenologia y las ciencias sociales. Una historia de nunca empezar*, in *Sociedad*, 25, 2006; trad. inglese in socialsciences.scielo.org
 - BERNASCONI, R., *Lévy-Bruhl among the Phenomenologists: Exoticisation and the Logic of "the Primitive"*, in *Social Identities*, 3, 2005
 - BUONGIORNO, F., *Die anthropologische Welt. La ricerca husserliana per un'antropologia filosofica*, in *Lo sguardo*, 4, 2010
 - JAMME, C., *Überrationalismus Gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt*, in C. Jamme (a cura di), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989; trad. *Iper-razionalismo contro irrazionalismo. La concezione husserliana del mondo della vita mitico*, in A. Masullo (a cura di), *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Genova, Marietti, 1991
 - MORAN, D., "Even the Papuan is a Man and not a Beast": *Husserl on Universalism and Relativity of Cultures*, in *Journal of History of Philosophy*, 4, 2011
 - SATO, Y., *Way of Reduction via Anthropology: Husserl and Lévy-Bruhl, Merleau-Ponty and Lévi-Strauss*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 1, 2014
- GURWITSCH, A., *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch*, Bloomington, Indiana UP, 1989
- On the Object of Thought: methodological and phenomenological Reflections* [1946], in J. J. Drummond-L. Embree (a cura di), *The Phenomenology of the Noema*, Boston, Dordrecht & London, Kluwer, 1992
- recensione di H. Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, in *Isis*, 36, 1946
- The Problem of Existence in Constitutive Phenomenology* (1961), in A. Gurwitsch, *The Collected Works of Aron Gurwitsch*, vol. II, Berlin, Springer, 2009 www.booksgoogle.it
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), Milano, Longanesi, 1982⁵
 - BALIBAR, É., *Heidegger et Spinoza*, in O. Bloch (a cura di), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993; trad. it. in E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghiboli, 2002
 - DUFRENNE, M., *La mentalité primitive et Heidegger*, in *Les études philosophiques*, 3, 1954
 - OUATTARA, B., *Figures ethnologiques de la pensée de l'Être*, in *Cahiers d'études africaines*, 1, 2000
 - VAYSSE, J.-M., *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004

- HENRY, M., *Le bonheur de Spinoza*, ed. parziale in *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 39-40, 1944, e 41, 1946; ed. definitiva Paris, PUF, 2004
- Pour une phénoménologie de la communauté*, in M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990; trad. *Fenomenologia materiale*, Milano, Guerini e Associati, 2001
- CANULLO, C., *Prima della fenomenologia. Michel Henry davanti a Baruch Spinoza*, in *Humanitas*, 1, 2017
- DAVID, A., *Michel Henry et l'autrement qu'être*, in G. Jean-J. Leclercq-N. Monseu (a cura di), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2013
- LONGNEAUX, J-M., *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, in M. Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004
- MERLEAU-PONTY, M., *Structure et conflits de la conscience enfantine*, in *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Paris-Dijon-Quetigny, Cyrara, 1988; ried. Paris, Verdier, 2001; trad. inglese *Structure and Conflicts in Child Consciousness (1949-1950)*, in M. Merleau-Ponty, *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949-1952*, Evanston, Northwestern UP, 2010
- Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (cours de 1950-51), Paris, Centre de documentation universitaire, 1950-51, 1975; trad. inglese *Phenomenology and the Sciences of Man*, in M. Natanson (a cura di), *Phenomenology and the Social Sciences*, vol. I, Evanston, Northwestern UP, 1973
- Le philosophe et la sociologie*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, X, 1951, ried. *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, in M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960
- L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964; trad. *L'Occhio e lo Spirito*, Milano, SE, 1989
- La métaphysique dans l'homme*, in M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966
- Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979; trad. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1969, 1994²
(si veda BERNASCONI D.5 sub Husserl)

WITTGENSTEIN

- WITTGENSTEIN, L., *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough* (1931); trad. *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975

- Tractatus Logico-Philosophicus* (1918), Torino, Einaudi, 1974³
- On Certainty* (1950-1951), Basil Blackwell, Oxford 1969; trad. *Della Certezza*, Torino, Einaudi, 1978²
- ANDRONICO, M., *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, Napoli, La Città del Sole, 1998
 - ID., *Morphology in Wittgenstein*, in R. Egidi (a cura di), *In Search of a New Humanism*, Dordrecht, Kluwer, 1999
 - ID., *Goethean Influences in the Tractatus logico-philosophicus*, in P. Frascolla (a cura di), *Tractatus logico-philosophicus: Sources, Themes, Perspectives*, Potenza, Annali 11, Facoltà di Lettere e Filosofia/Università degli Studi della Basilicata, 2002
 - BOUVERESSE, J., *La notion de « grammaire » chez Wittgenstein*, in *Revue internationale de philosophie*, 2/3, 1969
 - DE LARA, P., *Wittgenstein and Evans-Pritchard on Ritual*, in *Journal of the anthropological Society of Oxford*, 2, 2000
 - ID., *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, 2005
 - DISTASO, L. V., *Lo sguardo dell'essere. Con Heidegger e Wittgenstein sulle tracce del guardare-attraverso*, Roma, Carocci, 2002
 - GRANGER, G-G., *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1969
 - JESI, F., *Wittgenstein nel giardino di Kensington: le Bemerkungen über 'The Golden Bough'*, in F. Jesi, *Materiali mitologici*, Torino, Einaudi, 1979, 20012
 - KERR, F., *Metaphysics and Magic: Wittgenstein's Kink*, in P. Blond (a cura di), *Post-secular Philosophy. Between Philosophy and Theology*, London, Routledge, 1998
 - POUIVET, R., *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, Paris, PUF, 1997
 - SILVA-ROMERO, E., *Wittgenstein et la philosophie du droit. Les jeux de langage juridique*, Paris, PUF, 2002
 - SORMANO, A., *Grammatica del senso. Wittgenstein, Weber, Bouveresse*, Torino, Libreria Stampatori, 1999
 - SOULEZ, A., *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Paris, PUF, 2004

PEIRCE

- PEIRCE, CH., S., recensione di L. Lévy-Bruhl, *The Philosophy of Auguste Comte*, in *The Nation*, vol. 78/no. 2026, Apr. 28, 1904
- DEA, SH., *Merely a Veil over the living Thought: Mathematics and Logic in Peirce's forgotten Spinoza Review*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 4, 2006
 - ID., *Firstness, Evolution and the Absolute in Peirce's Spinoza*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 4, 2008
 - ID., *Hume, Spinoza and the Achilles Inference*, in T. M. Lennon-R. J. Stainton (a cura di), *The Achilles of Rational Psychology*, Dordrecht, Springer, 2008
 - ID., *The Infinite and the Indeterminate in Spinoza*, in *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, 3, 2011
 - ID., *Peirce and Spinoza's pragmaticist Metaphysics*, in *Cognition*, 1, 2014

- Id., *A House at War against itself: absolute versus pluralistic Idealism in Spinoza, Peirce, James, Royce*, in *British Journal for History of Philosophy*, 4, 2015
(si veda COMTE D.4)

6. FILOSOFIA DEL XX SEC.-II: PARAIN, DELEUZE, DERRIDA

(filosofia del XX sec. II in generale in B.2: GILSON, LÉVINAS; in C:
NANCY, SARTRE)

PARAIN

- PARAIN, B., *La morale?*, in *La nouvelle revue française*, 223, 1971
Recherches sur la nature et les fonctions du langage, Paris, Gallimard, 1942,
1972
Petite métaphysique de la parole, Paris, Gallimard, 1969
— Brice Parain, numero monografico de *La nouvelle revue française*, 223, 1971
— BESSEIRE, M. (a cura di), *Brice Parain. Un homme de parole*, Paris, Gallimard/
Bibliothèque Nationale de France, 2005
— AZZARITI-FUMAROLI, L., *Brice Parain. Impromptu*, Napoli, Esi, 2010

DELEUZE

- DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit,
1968, 1985²; trad. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Mace-
rata, Quodlibet, 1999
Différence et répétition, Paris, PUF, 1968, 1997⁹; trad. *Differenza e
ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1971; Milano, Raffaello Cortina,
1997
Spinoza. Philosophie pratique, Paris, Minuit, 1981; trad. *Spinoza
filosofia pratica*, Milano, Guerini e Associati, 1991
Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/1, Verona, ombre
corte, 2014
Foucault, Paris, Minuit, 1968; trad. *Foucault*, Milano, Feltrinelli,
1987
Le Pli. Leibniz et le Baroque, Paris, Minuit, 1988; trad. *La piega.
Spinoza e il Barocco*, Torino, Einaudi, 2004
Empirisme et subjectivité, Paris, PUF, 1953; trad. *Empirismo e soggettività*,
Bologna, Cappelli, 1981
Instincts et institutions, Paris, Hachette, 1955; ried. in G. Deleuze, *L'Île
déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002; trad. *Istinti e istituzioni*,
Milano, Mimesis, 2002

- A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in F. Châtelet (a cura di), *Histoire de la philosophie, t. VIII: le XXe siècle*, Paris, Hachette, 1972; ried. in G. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002; trad. *Lo strutturalismo*, Milano, Rizzoli, 1976, Milano, SE, 2004
- Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969; trad. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975
- Spinoza et les trois Éthiques*, in G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993
- su Deleuze in generale
- AGAMBEN, G., *L'immanenza assoluta* (1996), in G. Agamben, *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005
 - BRETON, S., *Approches de Deleuze*, in *Théophilyon*, 2, 2000
 - BRYDEN, M. (a cura di), *Deleuze and Religion*, London & NY, Routledge, 2001
 - CICCARELLI, R., *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2008
 - GODANI, P., *Deleuze*, Roma, Carocci, 2009
 - NELSON, E. S., *Empiricism, Facticity, and the Immanence of Life in Dilthey*, in *Pli*, 18, 2007 (su Dilthey e Deleuze)
 - ORGANISTI, J., *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2014
 - PONZIO, L., *Visioni dello strutturalismo: Barthes, Deleuze, Derrida*, in *Segni e Comprensione*, 78, 2012
 - TREPIEDI, F., *Genealogie del senso. Deleuze lettore di Husserl*, in *Giornale di metafisica*, XXXII, 2010 www.academia.edu
 - ID., *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze*, in *Giornale di metafisica*, XXXIII, 2011
 - ID., *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in *Esercizi filosofici*, 8, 2013 www.openstarts.units.it
- su Deleuze e Spinoza
- CECCHI, D., *Deleuze lettore di Spinoza*, in *Segni e comprensione*, 55, 2005
 - LAWLOR, L., *The End of Phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty*, in *Continental Philosophy Review*, 31, 1998
 - PEDEN, K., *Gilles Deleuze: from Hume to Spinoza (an Attempt to Make Good on a Popkin Request)*, in *International Archives of the History of Ideas*, 198, 2008
 - ID., *Spinoza contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to Deleuze*, Stanford UP, 2014
- sul diritto e le istituzioni
- DESMONS, E., *Présence du droit chez Deleuze (à propos de Présentation de Sacher-Masoch)*, in *Droits*, 61, 2015
 - DE SUTTER, L., *Deleuze. La pratique du droit*, Paris, Michalon, 2009
 - FADINI, U., *Deleuze positivo*, in G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2002
 - ID., *Il tempo delle istituzioni*, Verona, ombre corte, 2016
 - LEFEBVRE, A., *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford UP, 2008

- MUSSAWIR, E., *Jurisdiction in Deleuze: the Expression and Representation of Law*, Abingdon, Routledge-Cavendish, 2012
- PATTON, P., *Political Normativity and Poststructuralism: The Case of Gilles Deleuze*, Freien Universität, Berlin, 2007, www.uu.nl
- su Cusano in Deleuze
- COUNET, J.-M., *Philosopher, c'est faire l'idiot. Le Cusain en filigrane dans l'œuvre de Gilles Deleuze*, in *Noesis*, 26-27, 2015-2016
- HEFFESSE, S., Complicatio-explicatio: *Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano*, in *Rev. Guillermo de Ockham*, 2, 2016 dx.doi.org
- RAMEY, J., *The Hermetic Deleuze. Philosophy and Spiritual Ordeal*, Durham and London, Duke UP, 2012

DERRIDA

(si veda HUSSERL D.5)

- DERRIDA, J., *Introduction*, in E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962; trad. *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1987
- La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl*, in *Epokè*, 1966 (vers. greca) e in *Alter*, 2000 (vers. francese); trad. in J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*, Brescia, La Scuola, 2016
- La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaine*, in J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967; trad. *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, 1990²
- La "Différance", in *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 27 janvier 1968; trad. inglese *The original Discussion of Différance* (1968), in D. Wood- R. Bernasconi (a cura di), *Derrida and Différance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988
- Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990; trad. parziale *Del diritto alla filosofia*, Abramo, Catanzaro, 1999
- Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, 1995, 2001²; trad. in J. Derrida-G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995
- Séminaire sur la peine de mort*, t. 1, Paris, Galilée, 2012; t. 2, 2015; trad. *La pena di morte*, vol. I, Milano, Jaca Book, 2014; vol. II, 2016
- COSTA, V., *Dal trascendentale al differire*, in J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, Brescia, La Scuola, 2016
- FERRARIS, M., *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003
- HART, K., *Jacques Derrida: The God Effect*, in P. Blond (a cura di), *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology*, London, Routledge, 1998
- LEBRE, J., *Derrida. La justice sans condition*, Paris, Michalon, 2013

- MALABOU, C., *La foule*, in M-L. Mallet (a cura di), *La démocratie à venir: autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2004; trad. inglese *The Crowd*, in *The Oxford Literary Review*, 1, 2015
- PEREGO, V., *Derrida e la fenomenologia come epistème*, in J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, Brescia, La Scuola, 2016
- RAMOND, C., *Spinoza-Derrida*, Communication, 2003 halshs.archives-ouverts.fr
- RESTA, E., *La certezza e la speranza*, Roma-Bari, Laterza, 1996

7. RAZIONALITÀ E LOGICA E CREDENZE, STORIA E MENTALITÀ, SENTIMENTI ED EMOZIONI

RAZIONALITÀ E LOGICA E CREDENZE

(si veda in A: MANCINI; in B.2: DAWES; C: HEINZ)

- ATLAN, H., *Croyances*, Paris, Autrement, 2014
- BEBBE NJOH, E., « *Mentalité africaine* » et *problématique du développement*, Paris, L'Harmattan, 2003
- La rationalité scientifique aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2013
- CISSOKO, P., intervista a E. Bebbe Njoh su “‘Mentalité africaine’ et problématique du développement” www.ichrono.info
- BENOIST, J., *Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure*, in *Archives de philosophie*, 1, 2003
- BOYER, P., *Tradition et vérité*, in *L'Homme*, 97-98, 1986
- CEMAL, M., *Pre-Logic, Formal Logic, Dialectical Logic*
www.marxists.org
- COOPER, D. E., *Alternative Logic in “Primitive Thought”*, in *Man*, 2, 1975
- COURTEBRAS, B., *Sur quelques conceptions du hasard*, in M. Henry (a cura di), *Autour de la modélisation en probabilités*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2001
- DAROS, W. R., *Racionalidad, ciencia y relativismo*, Rosario (Argentina), APIS, 1980, UCEL 2016³ williamdaros.wordpress.com
- ENGEL, P., *Interprétation et mentalité prélogique. Quine, Davidson et la charité bien ordonnée*, in *Revue philosophique*, 4, 1989
- FLECK, L., *Entstehung und Entwicklung einer Wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel, Benno Schwabe & Co., 1935; trad. *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Bologna, Il Mulino, 1983

- BRAUNSTEIN, J-F., *Thomas Kuhn lecteur de Ludwik Fleck*, in *Archives de philosophie*, 3, 2003 www.cairn.info
- GROUPE D'ÉTUDES « LA PHILOSOPHIE AU SENS LARGE » ANIMÉ PAR PIERRE MACHEREY, sur Ludwig Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, (1) 06/02/2008, e (2) 13/02/2008 <https://f-origin.hypotheses.org>
- WERNER, S., *Wissenschaft und Magie. Ethnologische und Wahrnehmungspsychologische Motive in Ludwik Flecks Epistemologie*, in *Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin*, 1-2, 2014 kops.uni-konstanz.de
- GELLNER, E., *The Savage and the Modern Mind*, in R. Horton-R. Finnegan (a cura di), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London, Faber&Faber, 1973
- JORION, P., *Intelligence artificielle et mentalité primitive. Actualité de quelques concepts lévy-brubliens*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1989, ried. in *Revue du MAUSS permanente*, 2008
- LABINAZ, P., *Tra natura e cultura: la razionalità*, in *Esercizi filosofici*, 9, 2014
- LAHLOU, S., *Diffusione des représentations et intelligence collective distribuée*, in *LES. Research on-line*, ottobre 2012
- LAUGIER, S., *Charité, traduction radicale et prélogicitè*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 2001
- Quine, *entre Lévy-Bruhl et Malinowski*, in *Philosophia Scientiae*, 6, 2002
- con BONNAY, D., *La logique sauvage de Quine à Lévi-Strauss*, in *Archives de philosophie*, 1, 2003
- MUKERJEE, A. J., *The Evolution of human Knowledge*, in *Eastern Anthropologists*, 3, 1986
- PAVAN, S., *Principio di carità, Gestalt e traduzione radicale*, in R. Petrilli-D. Femia (a cura di), *Il filo del discorso*, Roma, Aracne, 2007
- POUILLON, J., *Remarques sur le verbe "croire"*, in M. Izard-P. Smith (a cura di), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979
- ROSENTAL, C., *Referring to Logic to Assess the Peoples' Rationality. Reflections on selected Cases in the History of the Social Sciences*, in *Occasional Paper 40*, Paris, Institut Marcel Mauss-CEMS, 2016 cems.ehess.fr
- SALER, B., *Lévy-Bruhl, Participation, and Rationality*, in J. Sinding

- Jensen-L. H. Martin (a cura di), *Rationality and the Study of Religion*, London-New York, Routledge, 2003
- SINHA, V., *The Conceptualization of 'Primitive Mentality': Reading Lucien Lévy-Bruhl and Franz Boas as Methodologists*, in *Asian Journal of Social Science*, 4/5, 2007
- TAMBIAH, S. J., *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 2006¹¹
- WHORF, B. L., *Language, Thought and Reality* (1942), Cambridge Ma., The MIT Press, 1956; trad. *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, 1970
- WINCH, P., *Understanding a Primitive Society*, in *American Philosophical Quarterly*, 4, 1964, ried. in P. Winch, *Ethics & Action*, London, Routledge, 1972
- LE DU, M., *Anthropologie et relations internes. Peter Winch, la compréhension et l'altérité culturelle*, in B. Ambroise-Ch. Chauviré (a cura di), *Le mental et le social*, Paris, Éditions de l'Ehess, 2013

STORIA E MENTALITÀ

(si veda KOYRÉ B.2, MOSCOVICI D.10, VYGOTSKY C)

- ARIÈS, P., *Storia delle mentalità*, in J. Le Goff (a cura di), *La nuova storia*, Milano, Mondadori, 1980, 1990²
- BLOCH, M., *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris et Strasbourg, Librairie Istra, 1924; trad. *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 1973, 1989
- La société féodale*, vol. 1: *La formation des liens de dépendance*; vol. 2: *Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris, Albin Michel, 1939-40; trad. *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1949
- Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1949; trad. *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1950, nuova ed. 1993
- ARCANGELI, B., *La storia come scienza sociale: letture di Marc Bloch*, Napoli, Guida, 2001
- BURGUIÈRE, A., *La notion de mentalité chez Marc Bloch et Lucien Febvre. Deux conceptions, deux traditions*, in *Revue de synthèse*, 1983
- HIRSCH, T., *Histoire des temps. Marc Bloch et Lucien Febvre (1939-1942)*, in T. Hirsch, *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*, Paris, Ehess, 2016
- HULAK, F., *En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités?*, in *Philonsorbonne*, 2, 2008

- ID., *Sociétés et mentalités. La science historique de Marc Bloch*, Paris, Hermann, 2012
- ORSI, P. L., *La storia delle mentalità in Bloch e Febvre*, in *Rivista di storia contemporanea*, 3, 1983
(si veda Ch. BLONDEL A)
- BOUTHOU, G., *Les mentalités*, Paris, PUF, 1952, 1971⁵
- BURKE, P., *Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities*, in *History of European Ideas*, 5, 1986; ried. in P. Burke, *Varieties of cultural History*, Ithaca (NY), Cornell University Press & Polity Press, 1997
- CONRY, Y., *Pour l'histoire des sciences: lettre ouverte aux historiens des mentalités*, in *Revue de syntaxe*, 111-12, 1983
- CORRAO, P., voce *Storia delle mentalità*, in *Dizionario degli Studi Culturali*, Roma, Meltemi, 2004 www.studiculturali.it
- DUPRONT, A., *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*, in *Annales*, 1, 1961 www.persee.fr
- FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La Cité Antique*, Paris, Durand, 1864; trad. *La città antica*, Firenze, Vallecchi, 1924
— FINLEY, M., *The ancient City: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond*, in *Comparative Studies in Society and History*, 3, 1977 www.jstor.org
(si veda MANCINI A)
- JULLIEN, F., *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995
- Un sage est sans idée ou L'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998; trad. *Il saggio è senza idee*, Torino, Einaudi, 2002
- Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris, Seuil, 2000
— BILLETTER, J-F., *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006
- LE GOFF, J., *Les mentalités, une histoire ambiguë*, in J. Le Goff-P. Nora (a cura di), *Faire de l'histoire. III. Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974
- LLOYD, G. E. R., *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge UP, 1990; trad. francese *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1993
- MAGNANI, E., *Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne*, in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors-série 2, 2008 cem.revues.org/8842
- MAILLARD, *Les temps de l'historien et du sociologue. Retour sur la*

- dispute Braudel-Gurvitch*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, XIX, 2005
- REVEL, J., *Mentalités*, in A. Burguière (a cura di), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986
- SCHNAPPER, B., *Pour une géographie des mentalités judiciaires: la litigiosité en France au XIXe siècle*, in *Annales*, 2, 1979
www.persee.fr
- SÉGUY-DUCLOT, A., *Culture et civilisation*, Paris, Cerf, 2010
- VERNANT, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974; trad. *Mito e società in Grecia antica*, Torino, Einaudi, 1981
- Formes de croyance et de rationalité en Grèce ancienne*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 1, 1987
(si veda VERNANT B.2 sub I. Meyerson)

SENTIMENTI ED EMOZIONI

(si veda SARTRE C)

- CYRULNIK, B., *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999
- Les nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob, 2000
- DELUERMOZ, Q.-FUREIX, E.-MAZUREL, H.-OUALD, M., *Écrire l'histoire des émotions: de l'objet à la catégorie d'analyse*, in *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 47, 2013 journals.openedition.org/
- DUPRÉEL, E., *La pensée confuse*, in E. Dupréel, *Essais pluralistes*, PUF, Paris, 1944
- EKMAN, P., *L'expression des émotions*, in B. Rimé-K. Scherer (a cura di), *Les émotions*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1989
- MAISONNEUVE, J., *Les sentiments*, Paris, PUF, 1948
- PINOTTI, A., *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Roma-Bari, Laterza, 2011; trad. francese *Empathie. Histoire d'une idée de Platon au posthumain*, Paris, Vrin, 2016
- RIBOT, T., *La logique des sentiments* (1905), Paris, Harmattan, 1998
— DUGAS, L., *Un philosophe breton, Théodule Ribot (1839-1916)*, in *Annales de Bretagne*, 2, 1917
- ROSENWEIN, B. H., *Worrying about Emotions in History*, in *The American Historical Review*, 3, 2002 townsendgroups.berkeley.edu
- SASAKI, K.-ROLLET, B., *Le feeling, ou la faculté de sentir*, in *Diogène*, 1, 2011

8. RELIGIONE, MISTICA

RELIGIONE

- BELLAH, R. N., *What is axial about the axial Age?*, in *European Journal of Sociology*, 1, 2005
- CABOT, Z., *Ecologies of Participation. Agents, Shamans, Mystics and Diviners*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2018
- CAUSSE, J.-D., *Il n'y a de grâce qu'insensée*, in *Études théologiques et religieuses*, 3, 2010 www.cairn.info
- DINI, A., *Pia Philosophia e antropologia in Ficino*, in *Rivista di storia della filosofia*, 1, 2003
- FENEUIL, A. (a cura di), *L'expérience religieuse. Approches empiriques, enjeux philosophiques*, Paris, Beauchesne, 2012
- HANEGRAFF, W. J., *The Globalization of Esotericism*, in *Correspondances*, 3, 2015 eprints.bbk.ac.uk
- LENOIR, R., *La conception de la religion chez Renan*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 1917
- LUHRMANN, T. M., *How do you Learn to Know that it is God who Speaks?*, in D. Berliner–R. Sarro (a cura di), *Learning Religion. Anthropological Approaches*, Berghahn Books, 2013
- OTTO, R., *Das Heilige*, Breslau, Trewendt & Granier, 1917; trad. *Il Sacro*, Milano, Feltrinelli, 1966
- WIEBE, D., *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, Montreal, McGill-Queen's Press, 1991
- The prelogical Mentality revisited*, in *Religion*, 1, 1987

MISTICA

(si veda in A: CAILLIET, KECK; in B.2: KOYRÉ, SÉROUYA; BRETON C)

- BARFIELD, O., *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, New York, Harcourt College Pub, 1965; trad. *Salvare le apparenze. Uno studio sull'idolatria*, Genova, Marietti, 2010
- HOCKS, R. A., *The "Other" Postmodern Theorist: Owen Barfield's Concept of the Evolution of Consciousness*, polanyisociety.org
- BARUZI, J., *L'intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1985
- DE CERTEAU, M., *Mystique*, in *Encyclopedia Universalis* 12, Paris, Encyclopedia Universalis, 1985
- La fable mystique, 1. XVI°-XVII° siècle*, Paris, Gallimard, 1982
- Mystique et psychanalyse*, in *Bloc-notes de la psychanalyse*, 5, 1985

- Lacan: *une éthique de la parole*, in M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* Paris, Gallimard, 1987
- La fable mystique*, 2. XVI°-XVII° siècle, Paris, Gallimard, 2013
- FOUCAULT, M., *Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen* (1978), in M. Foucault, *Dits et Écrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994
- GUMPPER, S., *L'expérience mystique à la lumière de la psychologie des religions et du savoir contemporain*, Collège des Bernardins, Séminaire mystique juive, mystique chrétienne: regards croisés, 2013 media.collegedesbernardins.fr
- HULIN, M., *La mystique sauvage* (1993), Paris, PUF/Quadrige, 2008
- LEUBA, J. H., *The Psychology of religious Mysticism*, New York, Harcourt Brace & Co., 1925; trad. *La psicologia del misticismo religioso*, Milano, Feltrinelli, 1960
- POULAT, E., *L'Université devant la mystique*, Paris, Salvator, 1999
- ROCHE, A., *Simone Weil et l'anthropologie: une rencontre manquée?*, in C. Jacquier (a cura di), *Simone Weil, l'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Arles, Sulliver, 1988
- TUGENDHAT, E., *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München, Beck, 2005; trad. *Egocentricità e mistica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010
- VANNINI, M., *Storia della mistica occidentale*, Milano, Mondadori, 1999, 2005

9. ANTROPOLOGIA, ETNOLOGIA

(si veda in A: CANTONI, CARDOSO DE OLIVEIRA, CAZENEUVE, DI PALMA, GOLDMAN, PRANDI, VAN DER LEEUW; in B.2: DE MARTINO, DOUGLAS, EVANS-PRITCHARD, FERNANDES, KÖNIG, LEENHARDT, MALINOWSKI, MAUSS, POIRIER, RIVET; in C: DETIENNE, LANTERNARI, LÉVI-STRAUSS, LOWIE, NEEDHAM, REMOTTI, ZERILLI; in D.12: ROULAND, SACCO; e SAUMADE D.11, WITGENSTEIN D.5)

ANTROPOLOGIA

- ABIOLA IRELE, F., *Réflexions sur la négritude*, in *Éthiopiennes*, 2, 2002
- AUGÉ, M., *L'Anthropologie de la maladie*, in *L'Homme*, 97-98, 1986
- BARNARD, A., *History and Theory in Anthropology*, Cambridge UP, 2004; trad. *Storia del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino, 2002

- BARKAN, E.-BUSH, R. (a cura di), *Prehistories of the Future: the Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford, Stanford UP, 1995
- CLIFFORD, J., *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard, The President and Fellows of Harvard College, 1988; trad. *I Frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura ed arte nel XX secolo*, Torino, Bollati Boringhieri 1993, 2016
(si veda CLIFFORD *sub* Leenhardt B.2)
- DESCOLA, PH., *Le sauvage et le domestique*, in *Communications*, 76, 2004
- Par-de-là nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005
- DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981; trad. *L'invenzione della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1983, 2000²
- JONES, D. W., *The racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism, and Modernity*, New York, Columbia UP, 2010
— DRABINSKI, J. E., review essay of *The racial Discourses of Life Philosophy*, in *Journal of French and Francophone Philosophy*, 2, 2011
- EVENS, T. M. S., *On the social Anthropology of Religion*, in *The Journal of Religion*, 4, 1982
- FABIETTI, U., *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1991
- FINI, P., *Da Rousseau a Lévi-Strauss: l'antropologia francese del primo Novecento*, in *Dianoia*, X, 2005
- FROBENIUS, L., *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, Phaidon, 1933; trad. *Storia delle civiltà africane*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991
— SENGHOR, L. S., *La Révolution de 1889 et Leo Frobenius*, in *Éthiopiennes. Revue socialiste de culture négro-africaine*, 30, 1982 ethiopiennes.refer.sn
(si veda in A: CARANDINI, MANCINI; e SACCO D.12)
- GINZBURG, C., *Ecouter la leçon de l'anthropologie*, in *Le Monde.fr*, 12.6.2010
- GREENWOOD, S., *The Anthropology of Magic*, Oxford-New York, Berg, 2009
- HAGE, G., *Dwelling in the Reality of Utopian Thought*, in *Traditional Dwellings and Settlements Review*, 1, 2011
pdfs.semanticscholar.org
- Critical Anthropological Thought and the radical political Imaginary Today*, in *Critique of Anthropology*, 7, 2012 citeseerx.ist.psu.edu

- Is Racism an Environmental Threat?*, Cambridge (UK), Polity Press, 2017
- HARBSMAYER, M., *Gifts and Discoveries. Gift Exchanges in early modern Narratives of Explorations and Discovery*, in G. Algazi-V. Groheber-B. Jusseu (a cura di), *Negotiating the Gift. Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003
- HARRISON, J. E., *Themis. A Study of the social Origins of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge UP, 1912 archive.org
- KANT, I., *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (1797); trad. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, Einaudi, 2010
- FOUCAULT, M., *Introduction a I. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008
- KELLY, J. D., *The ontological Turn in french philosophical Anthropology*, in *Journal of ethnographic Theory*, 1, 2014
- KESTELOOT, L., *La personne en Afrique Noire: un « nœud de participations »*, in F. Lenoir-Y. Tardeau-Masquelier (a cura di), *Encyclopédie des religions*, t. II, Paris, Bayard, 1997
- KREMER-MARIETTI, A., *L'anthropologie physique et morale en France et ses implications idéologiques*, in B. Rupp-Eisenreich (a cura di), *Histoire de l'anthropologie: XVI-XIX siècle*, Paris, Klincksieck, 1984
- KUPER, A., *The Invention of primitive Society. Transformation of an Illusion*, London, Routledge, 1988
- The Reinvention of primitive Society. Transformation of a Myth*, London, Routledge, 2005
- LEAVITT, J., *Le mythe aujourd'hui*, in *Anthropologie et sociétés*, 2, 2005
- LESTEL, D., *Les amis des mes amis*, Paris, Seuil, 2007
- MANCARELLA A., *La scienza dell'uomo. Prospettive antropologiche*, Manduria (Bari-Roma), Piero Lacaita Editore, 1998
- MUDIMBE, V-Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana UP, 1988
- PETZOLDT, L., *Magie. Weltbild, Praktiken, Rituale*, München, Beck, 2011
- SILLA, R.-RENOLDI, B., *Ontologías: Usos, Alcances y Limitaciones del Concepto en Antropología*, in *Avá*, 29, 2016 www.scielo.org.ar

- STAVRIANAKIS, A., *Modernity*, in *Field Statement*, marzo 2009
- VILAÇA, A., *Chronically unstable Bodies: Reflections on amazonian Corporalities*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 2005
www.iaa.unam.mx
- VIVEIROS DE CASTRO, E., *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009; trad. *Metafisiche cannibali. Elementi per una antropologia post-strutturale*, Verona, ombre corte, 2017
- DEPRez, S., recensione a E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 2011 www.jstor.org
 - GODDARD, J.-C., *Métaphysiques cannibales. Viveiros de Castro, Deleuze et Spinoza*, in *Artpress* 2, 20, 2011 erraphis.univ-tlse2.fr
 - GUZMÁN ROBLEDÓ, G. N., *Narciso y el pensamiento crítico, tres momentos de diálogo entre la filosofía y la antropología*, in *Reflexiones Marginales*, 5, 2015 reflexionesmarginales.com
 - KECK, F., *L'anthropologie intensifiée par la métaphysique*, in *Critique*, 774, 2011 cairn.info
 - KOHN, E., *Anthropology of Ontologies*, in *Annual Review of Anthropology*, 44, 2015 anth.ucsb.edu
 - ZEITLYN, D., *Lévy-Bruhl and Ontological Déjà-Vu: an Appendix to Vigh and Sausdal*, in *Journal of the Anthropological Society of Oxford-Online*, 6, 2014 www.anthro.ox.ac.uk

ETNOLOGIA

- AMONDJI, M., *L'Afrique noire au miroir de l'Occident*, Paris, Éditions nouvelles du Sud, 1993
- MATOLINO, B., *Tempels' philosophical Racialism*, in *South African Journal of Philosophy*, 3, 2011
- MUNZELE MUNZIMI, J. M., *Interaction du monde visible et invisible chez les Bantu: cas du culte des ancêtres chez les Ambuun*, in *Anamnèse*, 2, 2006
- NUNES, E. S., *Do Pensamento Indígena: Algumas Reflexões sobre Lucie Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss*, in *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 2, 2010
- SERVIÉ, J., *L'ethnologie*, Paris, Puf, 1985,
- SEWANE, *Façons de tuer dans les sciences sociales et chez les Tamberma du Togo*, in D. Sewane (a cura di), *Séminaire de Jean Malaurie 2000-2001. De la vérité en ethnologie...*, Paris, Economica, 2000
- TIDJANI-SERPOS, N., *L'ethnologie coloniale et la naissance de la littérature africaine*, in *Présence africaine*, 136, 1985

10. SOCIOLOGIA

(si veda in A: GURVITCH; in B.2: BASTIDE, DURKHEIM, FERNANDES, GABEL *sub* Durkheim, MAUSS, MERLLIÉ; in C: BOUDON, BOURDIEU, ELIAS, MORIN; in D.12: CARBONNIER, H. LÉVY-BRUHL, TREVES)

- ARAYA UMAÑA, S., *Las representaciones sociales. Ejes teóricos para su discusión*, San José (Costa Rica), Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2002
- BOUVIER, A., *Les paralogismes d'un point de vue sociologique*, in *Hermès*, 16, 1995
- FOX, R., *Open Societies and closed Minds. Popper, Tribalism and the Defense of Civilization*, in *Social Science and Modern Society*, maggio-giugno, 2008
- KOJIMA HIRANO, L. F.-LOTIERZO, T. H., *Participação-imitação: ensaio para un possível diálogo entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde*, in *Revista de Antropologia Social*, 2, 2010
- KRAMER, F. W., *Notizen zur Ethnologie der Passiones*, in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 26, 1984
- LÖVY, M.-VARIKAS, E., *Max Weber et l'anthropologie*, in *L'Année sociologique*, 1, 2012
- MOSCOVICI, S., *Notes towards a Description of Social Representations*, in *European Journal of Social Psychology*, July 1988
- Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire*, in D. Jodelet (a cura di), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989, 2015⁷
- The phenomenon of social representations*, in R. M. Farr-S. Moscovici (a cura di), *Social Representations*, Cambridge, Cambridge UP, 1984; trad. *Le rappresentazioni sociali*, in R. M. Farr - S. Moscovici (a cura di), *Le rappresentazioni sociali*, Bologna, Il Mulino, 1989; ried. S. Moscovici, *Le rappresentazioni sociali*, Bologna, Il Mulino, 2005
- (si veda ARAYA UMAÑA D.10, VYGOTSKY C)
- SCHEFF, T. J., *Elias, Freud and Goffmann: Shame as the Master Emotion*, in S. Loyal-S. Quilley (a cura di), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge, Cambridge UP, 2004
- Emotions, the Social Bond, and Human Reality: Part/Whole Analysis*, Cambridge, Cambridge UP, 1997, 2008²
- Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*, Chicago, Chicago UP, 1990

SHILS, E., *Tradition*, London-Boston, Faber & Faber, 1981
A Fragment of a sociological Autobiography, New Brunswick, Transaction, 2006

11. PSICOLOGIA, ETNOPSICHIATRIA

(si veda in A: CARANDINI, MANCINI; in B.2: JAHODA, LEENHARDT, I. MEYERSON, VERMÈS, WALLON; in C: JUNG, LACAN, PIAGET)

PSICOLOGIA

ABEL, T. M., *Primitive and Child Mentality*, in *Psychologiczny*, 5, 1937

BRINKMAN, D., *Über die Mentalität der Primitiven*, 17. und 18. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, 1953

DUMAS, G., recensione di L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Auguste Comte*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 25, 1900

Mentalité paranoïde et mentalité primitive, in *Annales medico-psychologiques*, V, 1934 biusante.parisdescartes.fr

FONZI, A.-NEGRO SANCIPRIANO, E., *Il mondo magico nel bambino*, Torino, Einaudi, 1979

JAENSCH, E., *Die Völkerkunde und der eidetische Tatsachenkreis*, in *Zeitschrift für Psychologie*, 91, 1923

KOFFKA, K., *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, in *Lehrbuch der Philosophie*, vol. 2, Berlin, Ullstein, 1925

— ASH, M. G., *The Role of Development Concepts in the History of Gestalt Theory: The Work of Kurt Koffka* (1985), in G. Eckardt-W. G. Bringmann-L. Sprung (a cura di), *Contributions to a History of Developmental Psychology*, Berlin-New York, De Gruyter, 1985 lhc.ucsd.edu

KOHLER, W., *Psychological Remarks on some Questions of Anthropology*, in *The American Journal of Psychology*, 1937

KRETSCHMER, E., *Medizinische Psychologie*, Leipzig, Thieme, 1922; trad. *Manuale teorico-pratico di psicologia medica*, Firenze, Sansoni Edizioni Scientifiche, 1952

MATTE BLANCO, I., *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic*, London, Gerald Duckworth & Co., 1975; trad. *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino, Einaudi, 1981, 2000²

- BRIA, P., *L'essere antinomico. L'inconscio come insiemi infiniti venti anni dopo*, in I. Matte Blanco, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino, Einaudi, 2000²
- CARLI, R.-GLOVAGNOLI, F., *L'inconscio nel pensiero di Ignacio Matte Blanco*, in *Rivista di psicologia clinica*, 1, 2010
(si veda CARANDINI A)
- OESTERDIEKHOF, G., *The nature of "premodern" mind. Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard, Piaget, and Beyond*, in *Anthropos*, 110, 2015 www.researchgate.net
- RICHARDS, G., *'Race' in European Psychology to 1940: I. Primitive Minds and aryan Supermen*, in G. Richards, *Race, Racism and Psychology. Toward a reflexive History*, London & New York, Routledge, 1997 www.books.google.it
- SANGIORGIO, S., *Il panpsichismo in questione Storia, teoria ed etica*, Venezia, Scuola Dottorale Ca' Foscari, 2017 dspace.unive.it
- STORCH, A., *Über das archaische Denken in der Schizophrenie* (1922), in A. Storch (a cura di), *Wege zur Welt des Geisteskranken*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1965
— WALTHER-BÜEL, H., *Alfred Storch*, in *Psychiatrie et Neurologie*, 1-4, 1962
(si veda HEINZ B.2 *sub* Evans-Pritchard)
- WERNER, H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Leipzig, Barth, 1926; trad. *Psicologia comparata dello sviluppo mentale*, Firenze, Giunti-Barbera, 1970
- WERTHEIMER, M., *Über das Denken der Naturvölker. I: Zahlen und Zahlgebilde*, in *Zeitschrift für Psychologie*, 60, 1912

ETNOPSICHIATRIA

- HEINZ, A., *Colonial Perspectives in the Construction of the psychotic Patient as primitive Man*, in *Critique of Anthropology*, 18, 1998
(si veda in B.2 *sub* Evans-Pritchard)
- LÉVY-VALENSI, J., *Mentalité primitive et psychopathologie*, in *Annales medico-psychologiques*, VI, 1934
- NATHAN, T., *Quelques grandes voix juives en matière d'anthropologie et d'ethnopsychiatrie*, conferenza del 2009 al Collège académique de Netanya www.ethnopsychiatrie.net
- SAUMADE, F., *Ver el mundo con la mirada del Otro, ser el Otro tal como él ve el mundo. Una pequeña historia regresiva de la antropología cognitiva*, in *Imago Critica*, 5, 2014

12. MORALE, DIRITTO, POLITICA

MORALE

(si veda in C: FRANCO, GURWITSCH; COMTE D.4, FAUCONNET B.2, GURVITCH A, JULLIEN D.7, PARAIN D.6, STOICISMO D.1)

AGAMBEN, G., *Karman. Breve Trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017

GOYARD-FABRE, S., *Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant*, in *Archives de philosophie du droit*, XXII, 1977

KREMER-MARIETTI, A., *La morale*, Paris, PUF, 1982; ried. *La morale en tant que science morale*, Paris, L'Harmattan, 2007

L'éthique, Paris, PUF, 1987; ried. *L'éthique en tant que méta-éthique*, Paris, L'Harmattan, 2002

MASSÉ, R., *Anthropologie des moralités et de l'éthique: essai de définitions*, in *Anthropologie et sociétés*, 3, 2009 www.erudit.org

McKEON, R., *The Development and Significance of the Concept of Responsibility*, in *Revue internationale de philosophie*, 39, 1957

SICHIROLLO, L. *Morale e morali*, Roma, Editori Riuniti, 1985

WEIL, E., *Morale* (1970), in L. Sichirollo, *Morale e morali*, Roma, Editori Riuniti, 1985

DIRITTO

(si veda in C: GURWITSCH, HÄGERSTRÖM; in D.6: DELEUZE, DERRIDA; COMTE D.4, GURVITCH A, SCHNAPPER D.7)

BARBERIS, M., *L'evoluzione nel diritto*, Torino, Giappichelli, 1998

Giuristi e filosofi. Una storia della filosofia del diritto, Bologna, Il Mulino, 2004, nuova ed. accresciuta 2011

Etica per giuristi, Roma-Bari, Laterza, 2006

BEAUSSIRE, É., *Les principes du droit*, Paris, Alcan, 1888

Étude sur la philosophie de Dante, s. l. (1868); trad. *Studio sulla filosofia di Dante*, s.l., s.d. www.gallica.bnf.fr - books.google.it

— BOUILLIER, F., *Discours aux funérailles de M. Beaussire*, in *Funérailles de M. Beaussire le 10 mai 1899*, Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, 1899 www.gallica.fr

— FEDI, L., *Émile Beaussire (1824-1889) dans la querelle de l'École sans Dieu*, in *Le Télémaque*, 2, 2006

— TARDE, G., *revue bibliographique de É. Beaussire, Les principes de droit*, in *Archives de l'anthropologie criminelle*, 3, 1888

BETTIOL, G., *Diritto penale*, Padova, Cedam, 1978¹⁰

- CAPOGRASSI, G., *Il problema della scienza del diritto*, Roma, Foro Italiano, 1937; ried. in G. Capograssi, *Opere II*, Milano, Giuffrè, 1959
- Giudizio processo scienza verità* (1950), in G. Capograssi, *Opere V*, Milano, Giuffrè, 1959
- Prefazione a La certezza del diritto di Flavio Lopez de Oñate* (1950), in G. Capograssi, *Opere V*, Milano, Giuffrè, 1959
- Agricoltura, diritto, proprietà* (1952), in G. Capograssi, *Opere V*, Milano, Giuffrè, 1959
- Opere*, voll. I-VII, Milano, Giuffrè, 1959
- CAZZETTA, G., *Natura delle cose e superbia del legislatore. Giuseppe Capograssi e il diritto agrario italiano a metà Novecento*, in Aa. Vv., *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 2003
 - GROSSI, P., *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi* (2005), in P. Grossi, *Nobiltà del diritto*, Milano, Giuffrè, 2008
 - MARINO, G., *Analisi azione diritto uomo comune. Cinque saggi per Giuseppe Capograssi*, Napoli, Massa Editore, 2006
- CARBONNIER, J., *Le structures en droit privé*, in R. Bastide (a cura di), *Sens et usage du terme "structure" dans les sciences humaines et sociales*, La Haye, Mouton, 1962; trad. in L. Bassi Lanzi (a cura di), *Usi e significati del termine struttura*, Milano, Bompiani, 1996
- L'hypothèse du non-droit*, in *Archives de philosophie du droit*, 1963; ried. in J. Carbonnier, *Flexible droit*, Paris, LGDJ, 1969, 2001¹⁰; trad. *Flessibile diritto*, Milano, Giuffrè, 1997
- Sociologie juridique* (1974), Paris, PUF, 1978, 2004²; trad. *Sociologia giuridica*, Torino, Giappichelli, 2012
- Droit civil* (1955), 28a edizione accresciuta, Paris, PUF, 2004
- Flexible droit*, Paris, LGDJ, 1969, 2001¹⁰; trad. *Flessibile diritto*, Milano, Giuffrè, 1997
- Gurvitch*, in J. Carbonnier, *Sociologie juridique*, Paris, PUF, 1974
- Essais sur les lois*, Paris, Répertoire du notariat defrénois, 1979, 1995²
- Gurvitch et les juristes*, in *Droit et Société*, 4, 1986; ried. in J. Carbonnier, *Écrits*, Paris, PUF, 2008
- Écrits*, Paris, PUF, 2008
- Su Carbonnier in generale
- ABEL, O., *Jean Carbonnier. Le droit au non-droit*, in O. Abel, *Paul Ricoeur, Jacques Ellul Jean Carbonnier Pierre Chaunu. Dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012
 - ARNAUD, A.-J., *Jean Carbonnier. Un juriste dans la cité*, Paris, LGDJ, 2012

- NIORT, J-F., *Carbonnier, Jean*, in P. Arabeyre-J-L. Halpérin-J. Krynen (a cura di), *Dictionnaire historique des juristes français. XIIIe-XXe siècle*, Paris, PUF, 2007
- (si veda NISIO B.2)
- In dialogo con Carbonnier
- RODOTÀ, S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2006
- SACCO, R., *Il diritto muto*, Bologna, Il Mulino, 2015
- CORDERO, F., *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme* (1967), Torino, Arago, 2008
- COSTA, P., *Iurisdiction. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 1969, 2002²
- Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Milano, Giuffrè, 1974
- Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano, Giuffrè, 1986
- La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione "archeologica"*, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, 1994
- Discorso giuridico e immaginazione. Ipotesi per una antropologia del giurista*, in *Diritto pubblico*, 1, 1995
- L'invenzione della società* (spec. *La repubblica dei doveri*), e *I dilemmi della cittadinanza* (spec. *L'appartenenza, i diritti, i doveri*), in P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 2. *L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Roma-Bari, Laterza, 2000
- The Discourse of Citizenship in Europe: a tentative Explanation*, in J. Kirshner-L. Mayali (a cura di), *Privileges and Rights of Citizenship. Law and the juridical Construction of civil Society*, Berkeley, Robbins Collection Publications, 2002
- Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in P. Costa-D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano, Feltrinelli, 2002
- Le api e l'alveare. Immagini dell'ordine fra 'antico' e 'moderno'*, in Aa.Vv., *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 2003
- Lo Stato sociale come problema storiografico*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 46, 2017
- DE GIOVANNI, B., *Alle origini della democrazia di massa. I filosofi e i giuristi*, Napoli, Editoriale Scientifica 2013

- FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., Bologna, Il Mulino, 1966-1968-1970; Roma-Bari, Laterza, 2001³
- FIANDACA, G.-MUSCO, E., *Diritto penale. Parte generale*, Bologna, Zanichelli, 2001⁴
- GROSSI, P., *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, Padova, Milani, 1968
- Pensée juridique*, in A.-J. Arnaud (a cura di), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, Paris, LGDJ, 1987, 1993²
- L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995
- Il punto e la linea (l'impatto degli studi storici nella formazione del giurista)*, in P. Grossi, *Società, diritto, Stato. Un recupero per il diritto*, Milano, Giuffrè, 2006
- Oltre le mitologie giuridiche della modernità* (2000), in P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2001, nuova ed. accresciuta 2007³
- Santi Romano: un messaggio da ripensare nella odierna crisi delle fonti* (2005), in P. Grossi, *Nobiltà del diritto*, Milano, Giuffrè, 2008
- Il diritto fra potere e ordinamento*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005
- «*Lo Stato moderno e la sua crisi*» (a cento anni dalla prolusione pisana di Santi Romano) (2010), in P. Grossi, *Introduzione al Novecento giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2012
- Ordine/compattezza/complessità. La funzione inventiva del giurista, ieri e oggi* (2011), in P. Grossi, *Introduzione al Novecento giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2012
- Novecento giuridico: un secolo pos-moderno* (2011), Napoli, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, 2011
- Dialogo con Paolo Grossi*, in G. Alpa (a cura di), *Paolo Grossi*, Roma-Bari, Laterza, 2011
- La vita nel diritto*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2012
- Il diritto in Italia, oggi, tra modernità e pos-modernità* (2013), in P. Grossi, *Ritorno al diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2015
- Percorsi nel giuridico pos-moderno* (2016), in P. Grossi, *L'invenzione del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2017
- ALPA, G., (a cura di), *Paolo Grossi*, Roma-Bari, Laterza, 2011
- ID., *Paolo Grossi. Alla ricerca dell'ordine giuridico*, in G. Alpa (a cura di), *Paolo Grossi*, Roma-Bari, Laterza, 2011

- DE SANCTIS, D., *Quattro quesiti sulla dimensione pre-logica*, in A. Bixio-T. Marci (a cura di), *Società moderna e pensiero primitivo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008
- DE SANCTIS, F. M., *Ritorno al diritto: ripresa e guarigione dal moderno*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 1, 2016
- RIPEPE, E., *Su Paolo Grossi filosofo del diritto*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 1, 2016
- ID. (a cura di), *Ritorno al diritto. Su Paolo Grossi filosofo del diritto*, dossier della *Rivista di filosofia del diritto*, 1, 2016, con interventi di C. Faralli, F. M. De Sanctis, F. Riccobono, T. Greco, U. Breccia, E. Rossi, P. Grossi
- ROSSI, E., *Il Ritorno al diritto nelle sentenze redatte dal giudice costituzionale Paolo Grossi*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 1, 2016
- HART, H., *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1968; *Responsabilità e pena*, Milano, Comunità, 1981
- HOFMANN, H., *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974, 2003⁴; trad. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Milano, Giuffrè, 2007
- KELSEN, H., *Society and Nature. A sociological Enquiry*, Chicago, The University of Chicago Press, 1943; trad. *Società e natura. Ricerca sociologica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1953, 1992
- Allgemeinen Theorie der Normen*, Wien, Manzsche, 1979; trad. *Teoria generale delle norme*, Torino, Einaudi, 1985
- TREVES, R., *Società e natura nell'opera di Hans Kelsen*, in H. Kelsen, *Società e natura. Ricerca sociologica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1953, 1992
- LÉVY-BRUHL, H., *Sur les sources sociales de l'obligation juridique*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, 1, 1946
- Objet et méthode de la science juridique*, in *Synthèse*, 3/5, 1950/1951
- Esquisse d'une théorie des sources du droit*, in *L'Année sociologique*, 3-33, 1951; trad. inglese *The Sources of Law: Outlines of a Theory*, in *University of Cincinnati Law Review*, 38, 1969
- Sociologie du droit*, Paris, PUF, 1961
- AUDREN, F., *Lévy-Bruhl, Henri*, in P. Arabeyre-J.-L. Halpérin-J. Krynen (a cura di), *Dictionnaire historique des juristes français. XIIIe-XXe siècle*, Paris, PUF, 2007
- ID., *Comment (ne pas) devenir un ethnologue du droit. Henri Lévy-Bruhl, les primitifs et la juridique*, in E. Chevreau-F. Audren-R. Verdier (a cura di), *Henri Lévy-Bruhl. Juriste sociologue*, Paris, Mare et Martin, 2018
- CHEVREAU, E.-AUDREN, F.-VERDIER, R. (a cura di), *Henri Lévy-Bruhl. Juriste sociologue*, Paris, Mare et Martin, 2018

- SOULA, M., *Au-delà de l'histoire du droit. Retour sur la trajectoire d'un entrepreneur scientifique, Henri Lévy-Bruhl (1884-1964)*, in *Clio Themis*, 9, 2015
- ID., *La juristique: un espoir déçu?*, in E. Chevreau-F. Audren-R. Verdier (a cura di), *Henri Lévy-Bruhl. Juriste sociologue*, Paris, Mare et Martin, 2018
(si veda KECK A, VERDIER B.2)
- LOSANO, M.G., *Strutturalismo e scienza giuridica contemporanea*, in R. Boudon, *Strutturalismo e scienze umane*, Torino, Einaudi, 1973³
- OST, F., *Le droit, objet de passions ?*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2018
- ROULAND, N., *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988; trad. *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1992
- SACCO, R., *Il concetto di interpretazione nel diritto*, Torino, Giappichelli, 1947, 2003²
- Introduzione al diritto comparato*, Torino, Giappichelli, 1980; Torino, Utet, 2012⁵
- Biografia*, in P. Cendon (a cura di), *Scritti in onore di Rodolfo Sacco. La comparazione giuridica alle soglie del terzo millennio*, due volumi, Milano, Giuffrè, 1994
- Antropologia giuridica. Contributo ad una macro-storia del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2007; trad. francese *Anthropologie juridique. Apport à une macro-histoire du droit*, Paris, Dalloz, 2008
- Il diritto muto*, Bologna, Il Mulino, 2015
- ALLINNE, J.-P., *L'anthropologie juridique au milieu du gué: crise idéologique ou crise épistémologique ?* in *Clio Themis*, 9, 2015
- CONTE, A. G., *Nomotropismo: agire in funzione di regole*, in *Sociologia del diritto*, 1, 2000
- CONTE, A.G., *Erlebnisrecht. Diritto vissuto/esperienziale nell'antropologia filosofica di Rodolfo Sacco*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 3, 2008
- AA. VV., *Tesi di Trento*, in voce *Comparazione giuridica*, in *Digesto. Discipl. priv., sez. civ.*, III, 1988
(si veda NISIO B.2)
- SANTONI DE SIO, F. (a cura di), *Responsabilità e diritto*, Milano, Giuffrè, 2008
- TREVES, R., *Sociologia del diritto*, Torino, Einaudi, 1987, 1996⁴
- VILLEY, M., *Réflexions sur la philosophie et le droit. Les Carnets*, Paris, PUF, 1995
- Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1962
- La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1968; Paris, PUF, 2006²; trad. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1986

- Seize essais de philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1969
- Philosophie du droit*. Vol. 1: *Définition et fins du droit*, Paris, Dalloz, 1975; vol. 2: *Les moyens du droit*, Paris, Dalloz, 1984; ried. 2001² in vol. unico
- M. BASTIT, *Un vivant aristotélicien: M. Villey*, in *Droits*, 29, 1999
 - ID., *Villey, Michel*, in P. Arabeyre-J-L. Halpérin-J. Krynen (a cura di), *Dictionnaire historique des juristes français. XIIe-XXe siècle*, Paris, Puf, 2007
 - BAUZON, S., *Le métier de juriste: du droit politique selon Michel Villey*, Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2003
 - RENOUX-ZAGAMÉ, M-F., *Villey et l'augustinisme: les questions des Carnets*, in *Droits*, 29, 1999
 - RIALS, S., *Villey et les idoles*, Paris, PUF, 2000
- (si veda NISIO B.2)
- ZAGREBELSKY, G., *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992
- La legge e la sua giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2008

POLITICA

- DUCLERT, V., *La pensée de Spinoza et la naissance de l'intellectuel démocratique dans la France du tournant du siècle*, in *Archives juives*, 2, 2003
- FAVRE, P., *Naissances de la science politique en France, 1870-1914*, Paris, Fayard, 1989
- Jaurès, J., *La question religieuse et le socialisme*, con una lettera di L. Enjalran a L. Lévy-Bruhl dal titolo *Entretiens de Jaurès avec Enjalran*, testi raccolti e presentati da M. Launay, Paris, Minuit, 1956
- BÉRARD, L., *De Jaurès à Léon Blum. L'École normale et la politique*, Paris, Fayard, 1960
 - BLANC, J., *Jaurès philosophe*, Valence d'Albigeois, Vent Terral, 2001
 - CANDAR, G., *Ecrire aujourd'hui une biographie de Jaurès*, in *Cahiers Jaurès*, 2, 2011
 - COSTA, P., *La lotta per le riforme e per i diritti: il socialismo riformista*, in P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 3. *La civiltà liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2001 (si veda anche nell'Indice dei nomi)
 - DUCLERT, V., *Jaurès 1859-1914. La politique et la légende*, Paris, Éditions Autrement, 2013
 - GABAUDE, J-M., *Jean Jaurès philosophe*, Toulouse, Éditions Universitaires du Sud, 2000
 - LÉVY, A., *Nouveaux regards sur la formation religieuse de Jean Jaurès*, in *Cahiers Jaurès*, 2, 2001
 - REBÉRIOUX, M., *Socialisme et religion: un inédit de Jaurès, 1891*, in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 6, 1961

- TRESMONTANT, C., *La religion de Jaurès*, in *Ésprit*, 12, 1960
(si veda COSTA D.12)
- OSTROGORSKI, M., *La costituzione inglese*, Napoli, Guida, 1998
- *About Moisei Ostrogorski*, in *Ostrogorski Centre* ostrogorski.org/
- BARKER, R.-HOWARD-JOHNSTON, X., *The Politics and Political Ideas of Moisei Ostrogorski*, in *Political Studies*, 4, 1975
- POMBENI, P., *Starting in Reason, ending in Passion. Bryce, Lowell, Ostrogorski and the Problem of Democracy*, in *The Historical Journal*, 2, 1994
- QUAGLIARIELLO, G., *Alla ricerca delle fonti francesi di Ostrogorski. Il dibattito metodologico e gli studi partitici all'École libre des sciences politiques*, in *Ricerche di storia politica*, IV, 1989
- ID., *La politica senza i partiti. Ostrogorski e l'organizzazione della politica tra '800 e '900*, Roma-Bari, Laterza, 1993
- ID., *Introduzione a M. Ostrogorski, La costituzione inglese*, Napoli, Guida, 1998
- POLIAKOV, L., *Causalité, démonologie et racisme: retour à Lévy-Bruhl?*, in *L'Homme et la société*, 55-58, 1980
- La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Paris, Calman-Lévy, 1980, 2006²
- TAGUIEFF, P.-A., *Préface*, in L. Poliakov, *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Paris, Calman-Lévy, 1980, 2006²
- THÉRY, H., *Les groupes sociaux, forces vives?*, Paris, Éditions de Centurion, 1964

13. LETTERATURA: SURREALISMO, CANETTI, JOYCE, ELIOT, GIDE

SURREALISMO

- BATAILLE, G., *Lascaux ou la naissance de l'art*, Paris, Skira, 1955; ried.
in *Œuvres complètes*, IX, Paris, Gallimard, 1979
(si veda KECK A)
- LEIRIS, M., *A Conversation with Michel Leiris*, a cura di S. Price e J. Jamin, in *Current Anthropology*, 1, 1988; trad. francese in M. Leiris, *C'est-à-dire, entretien avec Sally Price et Jean Jamin*, Paris, Editions J.-M. Place, 1992 <https://www.semanticafrica.net>
(si veda ROCHE D.8 *sub* Mistica)
- MARTINEZ CALLEJO, C., *Presagios, advinación y magia. Entre Lucien Lévy-Bruhl y Julio Cortázar*, in *Arrabal*, 5-6, 2007
- SABOT, P., *Primitivisme et surréalisme: une 'synthèse' impossible?*, 3, 2003 revues.org/document109.html

SHELTON, M.-D., *Primitive Self. Colonial Impulses in Michel Leiris' L'Afrique fantôme*, in E. Barkan-R. Bush (a cura di), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford, Stanford UP, 1995

CANETTI

CANETTI, E., *Werke in zehn Bänden*, München, Hanser, 2005
Masse und Macht (1960), in *Werke III*; trad. francese *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966; trad. *Massa e potere*, Milano, Rizzoli, 1972, Milano, Adelphi, 1981²

Gespräch mit Theodor W. Adorno (1962), in *Literatur und Kritik*, 65, 1972; trad. *Dialogo sulle masse, la paura e la morte*, in R. Esposito (a cura di), *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Milano, Bruno Mondadori, 1996

Libro de los muertos. Apuntes 1942-1988, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2010

Das Buch gegen den Tod, München, Hanser, 2014; trad. *Il libro contro la morte*, Milano, Adelphi, 2017

— DONHAUE, W. C., *The End of Modernism. Elias Canetti's Auto-da-Fé*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, 2001

— HOLZ, H. H., *Elias Canettis Masse und Macht als Religionsphilosophischer Entwurf*, in *Text+Kritik*, 28, 1982

— ISHAGHPOUR, Y., *Elias Canetti. Métamorphose et identité*, Paris, La Différence, 1990; trad. *Elias Canetti. Metamorfosi e identità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005

— KUNHAU, P., *Masse und Macht in der Geschichte: zur Konzeption anthropologischer Konstanten in Elias Canettis Werk* *Masse und Macht*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996

— MAZZONE, R., *Il principio possibilità. Masse, potere e metamorfosi in Elias Canetti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2017

— MCCLELLAND, J., *The Place of Canetti's Crowds and Power in the History of Western social and political Thought*, in *Thesis Eleven*, 45, 1996

— ID., *The Crowd and the Mob from Plato to Canetti*, London, Unwin Hyman, 1989

— NYE, R., *Savage Crowds, Modernism and modern Politics*, in E. Barkan-R. Bush (a cura di), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford, Stanford UP, 1995

— PAPI, F., *Canetti e la metafisica involontaria*, in *Materiali filosofici*, 11, 1984

— POIRIER, N., *Canetti. Les métamorphoses contre la puissance*, Paris, Michalon, 2017

— PORTINARO, P. P., *Pensare il concreto*, in *Contemporanea*, 4, 2003

(si veda MALABOU D.6 *sub* Derrida, NISTO B.2)

JOYCE

SPURR, D., *Myths of Anthropology: Eliot, Joyce, Lévy-Bruhl*, in *PMLA*, 2, 1994

THOMAS, J. K., *Joyce, Lévy-Bruhl and Woman as modern Primitive*, in J. K. Thomas, *Aphrodite Unshamed: James Joyce's romantic Aesthetics of feminine Flow*, Austin (Texas), ProQuest, 2007 repositories.lib.utexas.edu

— VINDING, O-IRGENS-MOLLER, H-SPENCER, B., *James Joyce in Copenhagen*, in *James Joyce Quarterly*, 2, 1977 www.jstor.org

ELIOT

BUSH, R., *The Presence of the Past: ethnographic Thinking/literary Politics*, in E. Barkan-R. Bush (a cura di), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford, Stanford UP, 1995

— HARMON, W., *T. S. Eliot, Anthropologist and Primitive*, in *American Anthropologist*, 4, 1976

GIDE

GIDE, A., *Voyage au Congo*, Paris, Gallimard, 1927; trad. *Viaggio al Congo e ritorno dal Ciad*, Torino, Einaudi, 1950, 1988²

— BOUCHENTOUF-SIAGH, Z., *Une lecture africaine de Voyage au Congo suivi de Le retour du Tchad*, in I. Albers-A. Pagni-U. Winter (a cura di), *Blicke auf Afrika nach 1900. Französische Moderne im Zeitalter des Kolonialismus*, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 2002

— MELZI D'ERIL, F., *L'ipotesi di un nuovo marranismo [in Francia] nei primi decenni del XX secolo attraverso l'opera di Albert Cohen e Nathalie Sarraute*, in *Sidera*, s.d. users.unimi.it/sidera/ipotesi.php

14. CINEMA E ARTE, SEMIOTICA

CINEMA & ARTE

AYFRE, A., *Cinéma et présence du prochain*, in *Ésprit*, aprile 1953; ried. in A. Ayfre, *Conversion aux images ?*, Paris, Cerf, 1964

BLOOM, P. J., *Refiguring the Primitive: institutional Legacies of the Filmology Movement*, in *Cinémas*, 2-3, 2009

COLLET, J., *Après le film*, Lyon, Aléas, 2005

L'art de voir un film, Paris, Hermann, 2015

- EJZENŠTEJN, S. M., *La forma cinematografica: problemi nuovi*, in S. M. Ejzenštejn, *La forma cinematografica*, Torino, Einaudi, 1964
- DE BENEDICTIS, M., *Ejzenštejn. Fino all'ultima estasi. Le teorie di un grande regista*, Roma, Lithos, 2001
- GONÇALVES, M. A., *Sensorial Thought: Cinema, Perspective and Anthropology*, in *Vibrant*, 2, 2012 www.scielo.br
- SOMAINI, A., *Ejzenštejn. Il cinema, le arti, il montaggio*, Torino, Einaudi, 2011
- TEDESCO, S., *Ejzenštejn e i paradigmi antropologici novecenteschi*, in *Bianco e nero*, 569, 2011
- EL KHACHAB, W., *Cinema as a sacred Surface: ritual Rememoration of Transcendence*, in *Kinephanos*, 1, 2013
- EPSTEIN, J., *Écrits sur le cinéma*, Paris, Seghers, 1974; trad. *L'essenza del cinema*, Venezia, Marsilio, 2002
- Alcol e Cinema* (1975), Pozzuolo (Ud), Principe costante, 2002
- HAGIN, B., *Mortal Frames. Death and its Meanings in Film*, PhD Thesis, Tel Aviv University, 2007 primage.tau.ac.il
- KOBIALKA, D., *Rethinking Face-Urns Through Heidegger, Lévy-Bruhl and... Jim Carrey*, in *Analecta archaeologica ressoviensia*, 4, 2011
- MARTINDALE, C., *Primitive Mentality and the Relationship between Art and Society*, in *Scientific Aesthetics/Science de l'Art*, 1, 1976
- RUSH, R., *Traversing the Frame's Edge: On Jim Walsh's "Lévy-Bruhl and Difference"*, 2016, www.taykarush.com
- SIERCK, K., *Image-Animism. On the History of the Theory of a Moving Term*, in *Images re-vues*, hors-série 4, 2013
- CERNUSCHI, C., *The Art of Wifredo Lam and the Anthropology of Lucien Lévy-Bruhl and Claude Lévi-Strauss*, in E. T. Goizueta (a cura di), *Wifredo Lam. Imagining new Worlds*, Chestnut Hill (Ma), McMullen Museum of Art, Boston College, 2014
(si veda MORIN C)

SEMIOTICA

- COLLOT, M., *Faire corps avec le paysage*, in *Actes sémiotiques*, 2008
- KHARBOUCH, A., *Le statut sémiotique de la culture*, in *Actes sémiotiques*, 113, 2010 epublications.unilim.fr
- MOORE, G.-HÖRL, E., *Rethinking the Humanities at the Age of digital Technologies*, in *Digital Studies*, 2014 digital-studies.org

**INDICE DEI NOMI DI PERSONA
E RINGRAZIAMENTI**

INDICE DEI NOMI DI PERSONA

Nell'indice dei nomi di persona vengono incluse le ricorrenze di nomi di persona limitatamente alle pagine 5-341 (indentati e note inclusi), nonché — non in maniera sistematica — in alcune rilevanti sezioni della documentazione.

In grassetto sono evidenziati i nomi di autori classici o di particolare rilievo ai fini del presente studio.

Si segnala che non vengono indicate le ricorrenze dei nomi presenti all'interno di titoli di volumi e articoli. Rimangono fuori anche i nomi citati nella *Nota generale al volume*, nella *Nota alla vita e l'opera*, nelle *Abbreviazioni bibliografiche*, nonché quelli presenti nelle *Bibliografie* e nei *Ringraziamenti*.

- ABBAGNANO, N. 159, 176, 177
ABIOLA IRELE, F. 37
ADORNO, T. W. 283
AGAMBEN, G. 210
AGOSTINO D'IPPONA 292, 417-418,
589-591
ALDRIDGE, N. 82
ALPA, G. 317, 319
ALPERT, A. 88
ALPINI, S. 77
ALTKIRCH, A. 34
AMONDJI, M. 36
ANRUBIA, E. 44
ANTHONY, R. 249, 271
ANTIGONE, 256
ARCANGELI, B. 320-321
ARISTOTELE, 92, 129, 130, 157, 159,
171, 179, 211, 235, 248-250,
257-261, 279-285, 290, 459,
470-471, 657, 661
ARNAUD, A.-J. 293
ARNAULD, A. 140
AUDREN, F. 276
AUSTIN, J. L. 336
AVEROLDI, M. 88, 93
BACHELARD, G. 74
BALANDIER, G. 100
BALIBAR, E. 38
BANFI, A. 49, 90
BARBERIS, M. 148, 258
BARFIELD, O. 55
BARNARD, A. 332
BARUZI, J. 300
BASTIAN, A. 69
BASTIDE, R. 112
BASTIT, M. 290
BAUZON, S. 276
BAYLE, P. 12
BEAUSSIRE, E. 83, 249, 262-264
BEBBE NJOH, E. 36
BENJAMIN, W. 55, 75, 98, 145, 233
BENTHAM, J. 257
BERGSON, H. 6, 8, 28, 63, 85, 89, 117,
164, 608, 657
BERNARD, A. 5

- BERNASCONI, R. 89
 BESNARD, P. 77
 BIASUTTI, F. 150
BLOCH, M. 319-321, 323, 325
BLONDEL, C. 27, 61, 65, 106, 320, 557-560
BLONDEL, M. 14, 37, 55, 63, 65, 85, 127, 139, 166, 593-599
 BLUM, L. 8, 12, 15, 16, 76, 80
 BOBBIO, N. 335
 BONALD, L. de 110-111
 BOUDON, R. 205
 BOSS, M. 233
 BOSSUET, J. B. 129, 361, 434
 BOUGLÉ, C. 11
 BOULLIER, F. 262
 BOURDIEU, P. 308
 BOUTHOU, G. 44
BOUTMY, É. 7, 83, 85, 248, 262
BOUTROUX, É. 6, 10, 459
 BRAUDEL, F. 42
 BRAUNSTEIN, J-F. 45
BRÉHIER, É. 11, 58, 70, 85, 91-94, 112, 609
 BRENTANO, F. 144
 BRETON, St. 183, 282
 BRUHL, A.L. 7, 83
 BRUHL, D. 7, 14
BRUNSCHVICG, L. 13, 63, 585, 588
 BURGUIÈRE, A. 321

 CAILLIET, E. 15
 CAIN, S. 277
CANETTI, E. 75, 93, 205, 216, 217
CANTONI, R. 47-50, 90, 319
CAPOGRASSI, G. 55, 56, 275, 310-318, 321, 329, 335, 337
CARANDINI, A. 27, 47-51, 114, 319
CARBONNIER, J. 55, 56, 100, 205, 275, 276, 293-308, 315, 317, 322, 335-336
CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (RCO) 30, 46, 52, 58, 87, 98, 112, 114-123, 177
 CARTESIO V. Descartes

CASSIRER, E. 34, 75, 145, 157, 166, 206, 233, 282, 332
 CAZENEUVE, J. 16, 85, 98
 CAZZETTA, G. 317
 CHAUMON, F. 300
 CHAVANNES, E. 9, 39, 603
 CHEVREAU, E. 276
CHIMISSO, C. 73, 74, 77, 149-150
CICERONE, M. T. 94, 157, 248-260, 388, 391
 CIGLIA, F. P. 88
 COHEN, M. 116
COMTE, A. 15, 63, 73, 108, 109, 110, 118, 119, 127, 135, 138, 141, 144, 149, 152, 155, 204, 275, 295, 433, 436, 438, 445, 453, 456, 469, 495, 501, 506, 534, 604, 610, 627
 CONTE, A. G. 334-335
 COOMARASWAMY, A. K. 55, 65
 COPPENS, G. 289
 CORDERO, F. 301
 CORDOVERO, M. J. 54
 CORRAO, P. 45
COSTA, P. 56, 84, 137, 311, 328-334
 COURNOT, A. A. 70, 73
 COUSIN, V. 139, 140
 CRAIG, M. 88
 CRISIPPO 252, 255, 390, 392
 CROCE, B. 49
 CUOZZO, G. 233
CUSANO, N. 145, 166, 232-233
 DAMASIO, A. 49

DAVY, G. 14, 17, 74, 85, 99, 120, 174, 249, 306-308
 DEA, Sh. 155
 DEBORD, G. 37, 324
 DE CERTEAU, M. 300, 308
 DE GANDILLAC, M. 167
 DE GAULLE, C. 16
 DE GROOT, J-J. M. 40
 DE LARA, P. 90, 117
 DELBOS, V. 63
DELEUZE, G. 37, 42, 43, 46, 89, 90, 93, 94, 117, 142, 145, 148, 151, 166,

- 167, 169, 179, 189, 205, 206, 209,
219, 220
- DELITZ, H. 164
- DE MAISTRE, J. 541
- DE MARTINO, E. 47, 49, 319, 326
- DE OLIVEIRA, M. 53
- DEPREZ, S. (SD) 46, 70, 77, 87, 89, 90,
93, 95, 119, 164, 223, 695
- DE REMUSAT, Ch. 249
- DERRIDA, J. 30, 82, 89, 90, 91, 142,
144, 151, 168-170, 188, 206, 210
- DESCARTES, R. 12, 17, 62, 63, 77, 81,
130, 140-144, 159, 196, 206, 207,
208, 211, 212, 215, 220, 236, 285,
416, 439, 445, 449-454, 460, 463,
473, 475, 492, 533, 535, 572, 584,
625
- DE SOUZA GERKEN, C. H. 45, 117
- DIDEROT, D. 141, 455, 546, 559
- DILTHEY, W. 319
- D'INTRONO, J.-P. 30, 35, 90
- DI PALMA, P. 50, 95, 98
- DI VONA, P. 167
- DOSTOIEVSKI, F. 270
- DOUGLAS, M. 74
- DREYFUS, A. 8, 14, 35, 38, 76, 80, 83,
258
- DUCLERT, V. 38
- DUFRENNE, M. 172
- DURKHEIM, É. V. 8-14, 27, 44, 46, 50,
60, 63, 77, 78, 79, 85, 99, 100,
108-111, 120, 122, 135, 183, 209,
246, 269, 271, 275, 306-308, 320,
435-438, 441-443, 603, 607-611,
615, 618, 638, 647
- EINSTEIN, A. 14, 85, 145, 545, 794, 795
- EJZENŠTEJN, S. 53
- ELIAS, N. 30, 145
- ENJALRAN, L. 83
- EPICURO ED EPICUREISMO, 255, 256-259,
261, 385, 396, 400, 408
- EPITTETO, 158, 402, 420 ss.
- ESSER, J. 336
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 15, 33, 58, 69,
77, 78, 95, 146
- FASSÒ, G. 148, 252, 253
- FAUCONNET, P. 79, 209, 217, 222, 248,
249, 306
- FEBVRE, L. 120, 321
- FEDI, L. 262
- FENEUIL, A. 98
- FERNANDES, F. 52, 58, 64, 65, 87, 104,
112-114, 115, 127, 150, 624-651
- FIMIANI, M.P. 51, 64, 75, 88, 175
- FINLEY, M. 151
- FLASCH, K. 167, 233
- FLAUBERT, G. 154, 202, 248
- FLECK, L. 45
- FONDANE, B. V. 28, 141
- FOUCAULT, M. 41-43, 52, 206, 331
- FOUILLÉ, A. 28, 29, 140, 224, 467
- FRANCHI, A. 21, 34
- FRANCO, V. 210, 242
- FRANON, E. 103
- FRAZER, J. 8, 73, 95, 96, 115, 117, 247,
613, 633
- FREUD, S. 15, 85, 300
- FREUDENTHAL, J. 17
- FROBENIUS, L. 114, 145, 275, 336, 646
- FRUTEAU DE LACLOS, F. 45
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. 6,
150-151
- GABEL, J. 37, 78
- GABRIELLI, P. 233
- GAMBESCIA, G. C. 100
- GERI, M. P. 318
- GIDE, A. 13
- GILSON, E. 11, 17, 55, 62, 63, 72, 85,
196, 307, 575-578
- GODARD, J.-L. 53
- GOETHE, J. W. 29-31, 34, 75, 460
- GOLDMAN, M. (MG) 27, 39, 46, 52,
58, 70, 74, 77, 82, 87, 93, 94, 116,
151, 152, 158
- GONZÁLEZ REY, F. L. 44
- GRANET, M. 11, 40, 82, 85, 587

- GRANGER, G-G. 115
 GRESS, T. 233
GROSSI, P. 31, 55, 56, 276, 311, 312, 313, 317-329
 GRUSON, P. 74, 277
 GUATTARI, F. 37
GURVITCH, G. 58, 63, 65, 79, 99, 100, 111, 127, 172, 205, 221, 605-618, 638
GURWITSCH, A. 58, 90, 94-98, 112
 GUSDORF, G. 145
 GUYAU, J-M. 128, 130
- HAGE, G. 52, 87, 136
 HALBWACHS, M. 11, 85
 HAYEK, F. von 336
 HEFFESSE, S. 166, 167
HEGEL, W. G. F. 61, 211, 248, 254, 277, 285, 452, 453, 456, 460, 627
HEIDEGGER, M. 108, 168, 169, 172, 616, 662, 666
HEINE, H. 81, 160, 248, 572
 HENRY, M. 90
 HERDER, J. G. 248, 646
 HERR, L. 8, 76
HIRSCH, T. 27, 85, 112, 320-321
 HITLER, A. 14
 HOBBS, T. 284
 HOFMANN, H. 233
 HUBERT, H. 79
 HULAK, F. 321
 HULIN, M. 55
HUME, D. 61, 69, 70, 71, 92, 128, 138, 144-148, 168, 172, 209, 212, 234, 458, 483-511, 603
HUSSERL, E. 15, 57, 85, 88, 89, 91, 95, 117, 128, 144, 171, 196, 278, 291, 657, 658
- JACOBI, F. H.** 34, 54, 59, 61, 109, 119, 120, 123, 127, 149, 151, 152, 161, 162, 447-476
 JAMES, W. 95, 155
 JANET, P. 71, 378
- Jaurès, J.** 6, 8, 10, 11, 12, 13, 38, 76, 83, 84, 85, 151, 160, 248, 258, 534, 540, 794
 JESI, F. 117
 JONES, D. W. 71
 JOYCE, J. 85, 116
JULLIEN, F. 39, 41-43, 52, 71, 103
- KANT, I.** 31, 127, 138, 140, 141, 144, 152, 155, 156, 161, 162, 164, 171, 177, 180, 210, 211, 212, 227, 230, 236, 237, 246, 247, 284, 299, 356, 425, 434, 449-476, 610, 657
KECK, F. (FK) 44, 46, 84, 85, 87, 93, 138, 164, 210
 KELSEN, H. 95, 275, 326
 KESTELOOT, L. 37
 KIERKEGAARD, S. 108, 616
 KOBIAŁKA, D. 172
KOYRÉ, A. 77, 150, 166
 KREMER-MARIETTI, A. 36, 103
 KUHN, T. 45
- LACAN, J. 300
 LACHELIER, J. 6, 71, 140, 262, 378
 LACOUÉ-LABARTHE, P. 82
 LAGRÉE, J. V. 139
 LALANDE, A. 43
 LANTERNARI, V. 113
 LAUX, H. 139
 LAVELLE, P. 98
LEENHARDT, M. 17, 55, 64, 65, 74, 90, 619-622, 630, 632
 LEGENDRE, P. 300
 LE GOFF, J. 45
LEIBNIZ, G. W. 41, 140, 144, 151, 196, 208, 211, 212, 215, 219, 220, 231, 240, 358, 367, 370, 412, 464, 466, 603
LENOIR, R. 63, 65, 86, 115, 601-604
 LÉON, X. 46, 83
 LEONI, B. 336
 LEROY, M. 85
 LÉVÊQUE, K. 74

- LÉVINAS, E.** 35, 39, 55, 58, 64, 65, 87-91, 112, 121, 127, 142, 168, 170-174, 182-183, 653-669
LÉVI-STRAUSS, C. 27, 30, 38, 47, 49, 58, 93, 94, 108-111, 114, 137, 326, 332
LÉVY, S. 5
LÉVY-BRUHL, H. 7, 13, 56, 276, 290
LÉVY-BRUHL, J. P. 7
LÉVY-BRUHL, L. M. 7
LEWES, G. H. 29
LISTON, K. 30
LOCKE, J. 144, 496, 498
LOMBROSO, C. 267, 270
LONGNEAUX, J.-M. 90
LOWIE, R. H. 95
LUKÁCS, G. 75
LUNGALA KATSHIELA, B. M. 36
- MACCHIORO DE MARTINO A.,** 47
MACHERAY, P. 119
MAESSCHALCK, M. 117
MAINE, H. S. 322
MAINE DE BIRAN, 138, 140, 224, 230
MALABOU, C. 148
MALEBRANCHE, N. 140, 212, 367
MANCINI, S. 45, 51, 75, 90, 98, 114, 144, 151
MANZINI, F. 289
MARCEL, G. 277
MARCEL, J. C. 100
MARCHAISSE, T. 41-43
MARCO ANTONINO, 158, 383, 396, 398, 400, 402
MARINO, G. 317
MARITAIN, J. 10, 15, 28, 55, 85
MARROU, H.-I. 319
MARTINETTI, P. 49
MARX E MARXISMO, K. 48, 277, 290, 522, 627
MASANIELLO, 21, 34
MASSON-OURSSEL, P. 85
MASULLO, A. 51
MATHERON, A. 139, 289
MATTE BLANCO, 49-50
- MAUSS, M.** 5, 11, 14, 27, 28, 35, 70, 74, 78, 79, 80, 84, 85, 89, 108-111, 116, 174, 326, 603, 647
MEAD, G. H. 302
MÉCHOULAN, H. 35
MEILLET, A. 46, 116
MENNEL, S. 30
MERLEAU-PONTY, M. 89, 94
MERLLIÉ, D., 27, 33, 39, 46, 57, 70, 73, 74, 77, 82, 84, 106, 116, 120, 675
METZGER, H., 65, 73, 150
METZGER, J.-L. 46
MEYERSON, É. 28, 45, 74, 85, 150
MEYERSON, I. 45, 63, 579-591
MICHELS, R. 83
MISRAHI, R. 300
MOBÉ-EWANÉ, E. 36
MONDOLFO, R. 207
MONTAIGNE, M. DE 202, 250
MONTESQUIEU, 141, 436, 534
MORAN, D. 89, 144
MOREAU, P.-F. 63, 98, 207, 307
MORTON, J. 52
MOSCOVICI, P. 44
MUCCHIELLI, L. 77
MUDIMBE, V.-Y. 37
MUSIL, R. 55, 75, 145, 233, 308
- NANCY, J.-L.** 82
NEEDHAM, R. 33, 98, 117, 151
NEGRI, A. 285
NEWTON, I., 491-494, 503, 509, 511
NIELSEN, D. A. 307
NISIO, F. S. 35, 46, 53, 60, 70, 75, 100, 175, 223, 275, 293, 296, 302, 308, 312, 322, 334
- OESTERDIEKHOFF, G.** 36
OGILVIE, B. 300
OLDENBURG, H. 221
OLLÉ-LAPRUNE, L. 6, 140, 604
ONO, K. 103
ORSI, P. 321
OSTROGORSKI, M. 9, 83
OTTAVIANI, A. 233

- OUATTARA, B. 172
- PARAIN, B. 103
- PARMENIDE, 458
- PASCAL, B. 158, 424
- PAULHAN, J. 85
- PAVESE, C. 47
- PÉGUY, C. 17, 85
- PEIRCE, Ch. S. 155
- PÉRIN, J. 300
- PETERMAN, B. S. 45
- PETITOT, J. 93
- PIACENTINO, 280
- PIAGET, J. 45
- PLATONE**, 82, 129, 135, 156, 176, 177, 211, 237, 251, 255, 260, 261, 279, 299, 385, 405, 406, 453, 459
- PLATINO & NEOPLATONISMO**, 54, 56, 59, 163, 211, 349-374
- POIRIER, J. 33, 79, 93, 95
- POLIAKOV, L. 33, 37
- PONZIO, L. 94
- POUVET, R. 292
- PRANDI, C. (CP)** 46, 47, 51, 87, 98, 119, 210
- PROTAGORA 141, 210, 211, 458-459
- QUAGLIARIELLO, G. 83
- RAUH, F.** 63, 98, 103, 139, 608, 612
- REINACH, S.** 56, 59, 71, 375-380
- REINACH, Th.** 6, 35, 63, 569-574
- RENAN, E. 12, 151, 474
- RENOUVIER, Ch-B. 139, 456
- RENOUX-ZAGAMÉ, M-F. 280
- RIALS, S. 276, 283
- RIBOT, Th. 11, 106, 107, 560
- RIPEPE, E. 311
- RIVAUD, A. 11, 16, 17
- RIVET, P. 84, 109
- ROBBINS, J. 88
- ROBERT-DEMONTROND, P. 117, 321
- RODOTÀ, S. 322
- ROMANO, S. 318
- ROMANTICISMO 31, 48, 120, 248, 474
- ROSSI, E. 315
- ROUDINESCO, E. 300
- ROUSSEAU, J-J.** 61, 248, 271, 455, 473, 474, 506, 534, 546, 559
- RUSSELL, B. 117
- Sacco, R.** 56, 114, 311, 334-341
- SASSO, G. 47
- SAVIGNY, F. C. von 314, 315
- SCHARFF, R. C. 119, 144
- SCHIEFF, T. J. 30
- SCHELER, M. 145, 612, 658
- SHELLING, F. W. J. 164, 452, 453, 456
- SCHLEIERMACHER, F. D. 34
- SCHOPENHAUER, A. 455, 462, 464, 468
- SCHUCHARDT, H. 31
- SCHUHL, P. M. 70, 74
- SCHÜTZ, A. 94, 121
- SEARLE, J. 336
- SEMERARI, G. 196
- SENECA**, 54, 60, 94, 157, 158, 251, 253, 254
- SERMONTI, V. 29
- SÉROUYA, H.** 54, 55, 70, 289
- ŠESTOV, L. I. 55
- SHILS, E. 30
- SICHIROLLO, L. 103
- SIMIAND, F. 79
- SKORUPSKI, J. 98, 103, 118
- SOCRATE 143, 261
- SOULA, M. 276
- SOULEZ, P. 89, 164
- SPENCER, H.** 14, 130, 151, 264, 434
- SPINOZA, B. V.** 6, 17, 21, 27, 30, 34-35, 38, 49, 54, 55, 59, 62, 63, 69, 70, 71, 90, 98, 128, 138, 139, 140, 145-150, 151, 154, 155, 156, 160, 163-169, 172, 183, 184-200, 207, 209, 212, 215-223, 234, 235, 276, 278, 280-290, 296, 300, 307, 385, 392, 434, 452, 460, 461, 463, 466, 566, 571-574, 794
- SPITZER, L. 44
- STEINACHER, L. 233

- STOICISMO**, 86, 93, 94, 157-158, 253, 381-430
STUART MILL, J. 210, 211, 257, 501
SULLY PRUDHOMME 154-157, 246

TARDE, G. 8, 60, 209, 249, 262, 265-270, 437-440
TARIZZO, D. 300
TEOFRASTO 259
THOMAS, A. 5, 11, 76
TIDJANI-SERPOS, N. 37
TOMMASO D'AQUINO & SCOLASTICA, 17, 62-63, 191, 196, 208, 280, 284-285, 289, 290, 292, 450, 468, 510, 535
TREVES, R. 100, 274, 320
THROOP, J. 98
TSCHIRNAUS, E. W. 196
TUGENDHAT, E. 55
TURGENEV, I. S. 6

TYLOR, E. B. 69, 73, 95, 247, 613, 633
VALÉRY, P. 208
VAN DER LEEUW, G. 90, 321

VAN LOYEN, U. 30
VELMEZOVA, E. 45, 117
VERDIER, R. 276
VERNANT, J-P. 45
VILLEY, M. 34, 55, 56, 276-298, 308, 335
VIRGILIO 315, 317, 396
VIVEIROS DE CASTRO, E. 52, 87
VON BAER, K. E. 29
VYGOTSKY, L. 45, 117

WAGNER, W. R. 9
WAHL, J. 155
WALLON, H. 85, 98
WEBER, M. 83, 104, 114, 123, 294, 638
WEIL, E. 103
WEIL, S. 308
WEILER, V. 30
WHORF, B. L. 332
WITTGENSTEIN, L. 55, 90, 98, 103, 115, 117, 118, 137, 187, 192, 200, 235, 242, 282, 286, 292, 308

ZAMBELLI, P. 44, 77

RINGRAZIAMENTI

Il lavoro attorno al progetto ed all'impianto di questo libro è cominciato un decennio addietro: le prime due persone che voglio e devo ringraziare sono Pietro Costa e Paolo Grossi, i quali hanno tenuto aperta la porta per l'edizione nonostante il protrarsi dei tempi, e mi hanno assistito nei molteplici passaggi intermedi resisi necessari, non solo fisicamente per Firenze e la sede del Centro di studi per la storia del pensiero giuridico moderno, ma anche attraverso i progressivi avvicinamenti ad alcune problematiche, rifluite nel volume dopo esser state anticipate sulla rivista del Centro — i *Quaderni Fiorentini* — durante i mandati di Redattore di Pietro Costa e, oggi, di Giovanni Cazzetta. Ringrazio il Direttore del Centro, Paolo Cappellini, che ha accolto il volume nella prestigiosa collana del Centro.

Jean Carbonnier (†2003) è stato colui che mi ha trasmesso la memoria vivente della lezione Lévy-bruhliana: nel suo spirito, durante tre incontri parigini del 2003, ho sentito presente lo sguardo e la magnanimità che dovettero essere anche quelli di Lucien Lévy-Bruhl. Benedetta sia la sua, la loro memoria.

Il lavoro attorno a Lévy-Bruhl è cominciato, invero, ancor prima del 2005, epoca della pubblicazione del saggio su Lévy-Bruhl nella *Revue philosophique de la France et de l'étranger*: voglio e devo ringraziare Dominique Merllié, conosciuto nel 2003 a Parigi in margine ad un convegno su Pierre Bourdieu, e da quel momento divenuto interlocutore scientifico benevolo ed essenziale, di grande aiuto anche per la complessa ricerca materiale della quale il volume ha necessitato. Lo ringrazio ancora per la trasmissione, fra altre cose, delle lettere inedite di Lévy-Bruhl a Salomon Reinach, fra le quali ho selezionato quella qui tradotta e pubblicata.

Felice è stato l'incontro con Rodolfo Sacco, prima coi suoi libri negli anni di formazione universitaria, poi *de visu* a Foggia ma prima

ancora nel 2009 a Trento, quando attraversai l'Italia per andargli a formulare in pubblico una domanda su Lévy-Bruhl.

Non posso far altro che attestare tramite un'elencazione in ordine alfabetico, ricca di gratitudine verso ciascuno dei nomi indicati, l'attenzione che il tema della mia ricerca ha suscitato in studiosi contattati via mail o lettera ovvero incontrati negli anni, dai quali tutti ho ricevuto utili indicazioni, contributi alla lettura, assistenza scientifica: Nick Aldridge (Regno Unito), Frederik Amrine (USA), André-Jean Arnaud († Francia), Frédéric Audren (Francia), Stanislas Breton († Francia), Pio Caroni (Svizzera), Francesco Paolo Ciglia (Italia), Jean Collet (Francia), Gérard Courtois (Francia), Gregory Dawes (Nuova Zelanda), Shannon Dea (Canada), Philippe de Lara (Francia), Stanislas Deprez (Belgio), Michel Espagne (Francia), Marcio Goldman (Brasile), Pascale Gruson (Francia), Ghassan Hage (Australia), Thomas Hirsch (Francia), François Jullien (Francia), Milos Kratochvil (Repubblica Ceca), Jacqueline Lagrée (Francia), Marc Maeschalck (Belgio), Catherine Malabou (Regno Unito), Stephen Mennell (Irlanda), Edgar Morin (Francia), John Morton (Australia), Alessandro Ottaviani (Italia), Knox Peden (USA), Jean Périn (Francia), Silvia Mancini (Svizzera), Ritchie Robertson (Regno Unito), John Skorupski (Scozia), Eva Šlaisová (Repubblica Ceca), Antonio Somaini (Francia), Lukas Steinacher (Germania), François Terré (Francia), Raymond Verdier (Francia), Filippo M. Zerilli (Italia).

Ringrazio chi ha lavorato accanto a me nella fondamentale opera d'individuazione topografica e trasmissione fisica di molta parte del materiale bibliografico primario e secondario, in un periodo, gli ultimi sette-otto anni, nel quale la crisi dell'Università italiana — pesantemente riversatasi anche sulla Facoltà cui appartengo — ha reso improbo il normale lavoro di ricerca al quale gli studiosi nel passato si sottoponevano con regolarità, cercando di educarvi anche nuove generazioni di ricercatori. Ringrazio dunque la Biblioteca interdipartimentale di area economico-giuridica dell'Università degli studi di Foggia nelle persone di Gianvito Armenise, Isabella Tam-mone, Graziano Barca, Matteo Rinaldi: il mio abbraccio di vero cuore.

Ringrazio l'Institut pour la mémoire de l'écriture contemporaine (IMEC) di Caen (Francia) per le autorizzazioni accordate alla pub-

blicazione del materiale inedito in loro possesso, nonché per i due intensi soggiorni di ricerca all'Abbaye d'Ardenne nel 2011 e 2012. Grazie anche alla Bibliothèque Méjanes di Aix-en-Provence (Francia) per il consenso alla pubblicazione della lettera inedita di Lévy-Bruhl.

Altre biblioteche ancora sono state d'aiuto negli anni: in particolare, al di là delle istituzioni parigine frequentate specialmente nel primo, lungo periodo di ricerca — Saint-Genéviève, Sorbonne, Rue Cujas, Bibliothèque Nationale de France, Alliance Israélite Universelle —, ringrazio la Biblioteca de Gemmis di Santa Teresa dei Maschi a Bari, e la Biblioteca Melli a San Pietro Vernotico (Brindisi), depositaria di alcune opere di Lévy-Bruhl in lingua difficilmente reperibili.

Infine, il pensiero più caro — e dal principio — va a mia madre Milvia, anche per il conforto nell'ultimo anno d'intenso lavoro, nonché alla memoria felice e benedetta di mio padre Vittorio.

INDICE SOMMARIO

<i>Nota generale al volume</i>	VII
<i>La vita e l'opera</i>	1

Parte Prima

FILOSOFIA, SCIENZE SOCIALI, GIUSTIZIA

PREMESSA

BENEDICTUS MALEDICTUS

1. La leggenda infamante e le sue metamorfosi	27
2. Una rivisitazione critica	45
3. Il percorso del volume.	51

INTRODUZIONE

FILOSOFO ETNOLOGO

1. Scienza della natura umana	69
2. Incessanti metamorfosi d'una vita.	74
<i>a.</i> Lo storico del pensiero filosofico	76
<i>b.</i> Il sociologo e l'etnologo	76
<i>c.</i> L'uomo politico	80
<i>d.</i> L'animatore di istituzioni scientifiche e culturali.	84
3. I « primitivi » e i filosofi.	85
<i>a.</i> Lévinas	87
<i>b.</i> Bréhier	91
<i>c.</i> Gurwitsch	94
3. Gli scienziati sociali e l'etnologo	98

In Francia — <i>a.</i> Gurvitch	99
<i>b.</i> Lévi-Strauss	108
In Brasile — <i>a.</i> Fernandes.	112
<i>b.</i> Cardoso de Oliveira	114

CAPITOLO PRIMO
CONCETTI FONDANTI

1. Facoltà di sentire.	128
2. Oltre le antiche forme di metafisica	138
3. Spinoza e Hume	145
4. Credenze	150
5. Etica o pratica	159
<i>a.</i> Pratica in Aristotele	159
<i>b.</i> Etica in Spinoza	163
6. Rappresentazione in metamorfosi	168
7. « Essere è partecipare »	174
<i>Excursus X</i> Il razionalismo complesso di Spinoza	185
I Razionalismo complesso	185
II La comparazione e il <i>non-</i>	188
III Della parola	190
IV Della conoscenza.	194
V Della causa di sé	198

CAPITOLO SECONDO
INFINITO E RESPONSABILITÀ

1. Metamorfosi, storia, causa immanente	204
2. Idea e analisi	209
4. Immaginazione, e Spinoza.	215
5. Punto di vista esterno	224
6. Punto di vista interno	229

CAPITOLO TERZO
GIUSTIZIA, DIRITTI, DOVERI

1. Il diritto nell' <i>opera omnia</i>	247
2. Fra Aristotele e Cicerone	249
<i>a.</i> Il <i>De Legibus</i> di Cicerone	249

<i>b.</i> Il <i>De Amicitia</i> di Aristotele	258
3. Principi e diritto positivo	262
<i>a.</i> Beaussire, <i>Les principes de droit</i> , 1888	262
<i>b.</i> La responsabilité des criminels, 1890 recensione a Tarde, <i>La philosophie pénale</i> , 1890 <i>Questions sociologiques</i> , 1895	265
<i>c.</i> Anthony, <i>La force et le droit. Le prétendu droit biologique</i> , 1918	271

CAPITOLO QUARTO

PARTECIPAZIONE NELLA FACULTÉ DE DROIT DE PARIS

1. Faculté de Droit	276
2. Villey, la « Partecipazione » e l' <i>Ethica</i>	276
3. Carbonnier, « Un diritto che si crede così poco mistico »	293

CAPITOLO QUINTO

PARTECIPAZIONE NELLA GIUSFILOSOFIA ITALIANA

1. All'origine di due progetti di ricerca	311
2. Capograssi, « Partecipazione » e « magia » del diritto	312
3. Centro di studi, I. Grossi « in situazione », metamorfosi di mentalità giuridica	317
4. Centro di studi, II. Costa, strutturalismo giuridico metaforico	328
5. Sacco, sentimento muto del diritto	334

Parte Seconda**DOCUMENTI**

TESTI DI LÉVY-BRUHL

Plotin 1876-1879.	349
Lettera a Salomon Reinach 1880-1881?	375
Cosa credeva Seneca di Dio 1884.	381
Questioni sociologiche 1895.	431
Prefazione al libro su Jacobi 1894	447
La questione religiosa 1907	477
L'orientamento del pensiero filosofico di David Hume 1909.	483
Lo scuotimento del mondo giallo 1920.	513
L'ideale repubblicano 1924	537

Prefazione ad un volume di Charles Blondel 1926	557
Lo spirito europeo 1936.	561

TESTI PER LEVY-BRUHL

Théodore Reinach, <i>Lettera</i> 1880.	569
Etienne Gilson, <i>Carta postale</i> 1918	575
Ignace Meyerson, <i>La mentalità primitiva</i> 1922	579
Maurice Blondel, <i>Lettera su L'Anima primitiva</i> 1929	593
Raymond Lenoir, <i>Lucien Lévy-Bruhl: 1857-1939</i> 1939	601
Georges Gurvitch, <i>L'eredità sociologica di Lucien Lévy-Bruhl</i> 1939	605
Maurice Leenhardt, <i>Testimonianza</i> 1953	619
Florestan Fernandes, <i>Lévy-Bruhl e lo spirito scientifico</i> 1954	623
Emmanuel Lévinas, <i>Lévy-Bruhl e la filosofia contemporanea</i> 1957.	653

BIBLIOGRAFIE

Abbreviazioni bibliografiche.	673
I. Bibliografia primaria.	675
II. Bibliografia secondaria generale.	695

INDICE DEI NOMI DI PERSONA E RINGRAZIAMENTI

Indice dei nomi di persona	777
Ringraziamenti	785
Dialogo d'infinito	793

DIALOGO D'INFINITO

« La società nuova, fondata sulla giustizia, vedrà prodursi “un grande rinnovamento religioso”. Le forme religiose attuali spariranno. Ma altre nasceranno, poiché il sentimento e l’idea dell’infinito non sono sradicabili. “L’animo infantile”, dice Jaurès da qualche parte, “è pieno di fluttuante infinito, e tutta l’educazione deve tendere a dare un contorno a questo infinito che è nelle nostre anime”. »

JEAN JAURÈS, RIPRESO DA LUCIEN LÉVY-BRUHL

« Io credo nel Dio di Spinoza che si rivela nell’armonia di tutto quel che esiste, non in un Dio che si preoccupa del destino e delle attività dell’umanità. »

« Il mio punto di vista è vicino a quello di Spinoza: ammiro la bellezza e la semplicità logica dell’ordine e dell’armonia, che noi possiamo comprendere con umiltà e solo in modo imperfetto. Credo che a noi tocchi accontentarci di questa conoscenza e comprensione imperfette, e che dobbiamo considerare valori e obbligazioni morali quali problemi puramente umani — i più importanti, fra tutti i problemi umani. »

ALBERT EINSTEIN



Lucien Lévy-Bruhl ed Albert Einstein

inaugurazione del primo Davoser Hochschulekurse
Davos (Cantone dei Grigioni, Svizzera), 1928

UNIVERSITÀ DI FIRENZE

CENTRO DI STUDI
PER LA STORIA DEL PENSIERO GIURIDICO MODERNO

PUBBLICAZIONI

QUADERNI FIORENTINI

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

Vol. 1 (1972), 8°, p. 486

Vol. 2 (1973), 8°, p. 798

Vol. 3-4 (1974-75) - Il « socialismo giuridico ». Ipotesi e letture, due tomi in 8°, p. 1041

Vol. 5-6 (1976-77) - Itinerari moderni della proprietà, due tomi in 8°, p. 1140

Vol. 7 (1978) - Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 648

Vol. 8 (1979), 8°, p. 564

Vol. 9 (1980) - Su Federico Carlo di Savigny, 8°, p. 590

Vol. 10 (1981), 8°, p. 584

Vol. 11-12 (1982-83) - Itinerari moderni della persona giuridica, due tomi in 8°, p. 1200

Vol. 13 (1984), 8°, p. 782

Vol. 14 (1985), 8°, p. 646

Vol. 15 (1986), 8°, p. 748

Vol. 16 (1987) - Riviste giuridiche italiane (1865-1945), 8°, p. 718

Vol. 17 (1988), 8°, p. 640

Vol. 18 (1989), 8°, p. 744

Vol. 19 (1990), 8°, p. 736

Vol. 20 (1991) - François Gény e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 588

Vol. 21 (1992), 8°, p. 750

Vol. 22 (1993) - Per Federico Cammeo, 8°, p. 706

Vol. 23 (1994), 8°, p. 554

Vol. 24 (1995), 8°, p. 620

Vol. 25 (1996), 8°, p. 810

Vol. 26 (1997), 8°, p. 744

Vol. 27 (1998), 8°, p. 590

Vol. 28 (1999) - Continuità e trasformazione: la scienza giuridica italiana tra fascismo e repubblica, due tomi in 8°, p. 1180

Vol. 29 (2000), 8°, p. 578

Vol. 30 (2001), due tomi in 8°, p. 988

Vol. 31 (2002) - L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive, due tomi in 8°, p. 950

Vol. 32 (2003), 8°, p. 796

Vol. 33-34 (2004-2005) - L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1408

Vol. 35 (2006), due tomi in 8°, p. 1120

Vol. 36 (2007) - Principio di legalità e diritto penale (per Mario Sbriccoli), due tomi in 8°, p. 1562

Vol. 37 (2008), 8°, p. 744

Vol. 38 (2009) - I diritti dei nemici, due tomi in 8°, p. 1956

Vol. 39 (2010), 8°, p. 946

- Vol. 40 (2011) - Giudici e giuristi. Il problema del diritto giurisprudenziale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1174
- Vol. 41 (2012), 8°, p. 940
- Vol. 42 (2013), 8°, p. 804
- Vol. 43 (2014) - Autonomia - Unità e pluralità nel sapere giuridico fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1144
- Vol. 44 (2015), due tomi in 8°, p. 1262
- Vol. 45 (2016), 8°, p. 778
- Vol. 46 (2017) - Giuristi e Stato sociale, due tomi in 8°, p. 1060
- Vol. 47 (2018), 8°, p. 816

BIBLIOTECA

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

- 1 LA SECONDA SCOLASTICA NELLA FORMAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO
Incontro di studio - Firenze, 17-19 ottobre 1972
Atti, a cura di Paolo Grossi
(1973), 8°, p. 484
- 2 Mario Sbriccoli, CRIMEN LAESAE MAIESTATIS
Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna
(1974), 8°, p. 399
- 3 Pietro Costa, IL PROGETTO GIURIDICO
Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico
Vol. I: Da Hobbes a Bentham
(1974), 8°, p. XIII-414
- 4 Mario Sbriccoli, ELEMENTI PER UNA BIBLIOGRAFIA DEL SOCIALISMO GIURIDICO ITALIANO
(1976), 8°, p. 169
- 5 Paolo Grossi, « UN ALTRO MODO DI POSSEDERE »
L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria
(1977), 8°, p. 392
- 6/7 Franz Wieacker, STORIA DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO
con particolare riguardo alla Germania
Trad. di Umberto Santarelli e di Sandro A. Fusco
Vol. I (1980), 8°, p. 560
Vol. II (1980), 8°, p. 429
- 8 Maurizio Fioravanti, GIURISTI E COSTITUZIONE POLITICA NELL'OTTO-CENTO TEDESCO
(1979), 8°, p. 432
- 9 Peter Stein-John Shand, I VALORI GIURIDICI DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE
Trad. di Alessandra Maccioni
(1981), 8°, p. 465
- 10 Gioele Solari, SOCIALISMO E DIRITTO PRIVATO
Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato (1906)
Edizione postuma a cura di Paolo Ungari
(1980), 8°, p. 259

- 11/12 CRISTIANESIMO, SECOLARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO
A cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher
(1981), 8°, p. 1527
- 13 LA « CULTURA » DELLE RIVISTE GIURIDICHE ITALIANE
Atti del Primo Incontro di studio - Firenze, 15-16 aprile 1983
A cura di Paolo Grossi
(1984), 8°, p. VI-198
- 14 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO
LAICO
I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio
(1983), 8°, p. VIII-124
- 15 Emanuele Castrucci, TRA ORGANICISMO E « RECHTSIDEE »
Il pensiero giuridico di Erich Kaufmann
(1984), 8°, p. XIV-202
- 16 Pietro Barcellona, I SOGGETTI E LE NORME
(1984), 8°, p. IV-204
- 17 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS
I. Genesis del sistema e nascita della « scienza » delle Pandette
(1984), 8°, p. XII-638
- 18 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI
I. Il progetto costituzionale
(1984), 8°, p. XII-656
- 19 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS
II. Dal sistema alla teoria generale
(1985), 8°, p. XII-416
- 20 Bernardo Sordi, GIUSTIZIA E AMMINISTRAZIONE NELL'ITALIA LIBERALE
La formazione della nozione di interesse legittimo
(1985), 8°, p. 483
- 21 Pietro Costa, LO STATO IMMAGINARIO
Metafore e paradigmi nella cultura giuridica fra Ottocento e Novecento
(1986), 8°, p. IV-476
- 22 STORIA SOCIALE E DIMENSIONE GIURIDICA - STRUMENTI D'INDAGINE
E IPOTESI DI LAVORO
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-27 aprile 1985
A cura di Paolo Grossi
(1986), 8°, p. VIII-466
- 23 Paolo Grossi, STILE FIORENTINO
Gli studi giuridici nella Firenze italiana - 1859-1950
(1986), 8°, p. XV-230
- 24 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI
II. La scoperta del diritto amministrativo
(1987), 8°, p. VIII-254
- 25 Bernardo Sordi, TRA WEIMAR E VIENNA
Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra
(1987), 8°, p. 378

- 26 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO
II. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat
(1987), 8°, p. VIII-88
- 27 Paolo Grossi, « LA SCIENZA DEL DIRITTO PRIVATO »
Una rivista-progetto nella Firenze di fine secolo - 1893-1896
(1988), 8°, p. IX-206
- 28 LA STORIOGRAFIA GIURIDICA SCANDINAVA
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 22-23 maggio 1987
A cura di Paolo Grossi
(1988), 8°, p. VI-87
- 29 LA CULTURE DES REVUES JURIDIQUES FRANÇAISES
A cura di André-Jean Arnaud
(1988), 8°, p. IV-144
- 30 Adam Smith, LEZIONI DI GLASGOW
Introduzione a cura di Enzo Pesciarelli
Traduzione di Vittoria Zompanti Oriani
(1989), 8°, p. CXXVIII-766
- 31 Thilo Ramm, PER UNA STORIA DELLA COSTITUZIONE DEL LAVORO TEDESCA
A cura di Lorenzo Gaeta e Gaetano Vardaro
(1989), 8°, p. 195
- 32 PIERO CALAMANDREI - Ventidue saggi su un grande maestro
A cura di Paolo Barile
(1990), 8°, p. 556
- 33 IL PENSIERO GIURIDICO DI COSTANTINO MORTATI
A cura di Mario Galizia e Paolo Grossi
(1990), 8°, p. 644
- 34/35 HISPANIA - ENTRE DERECHOS PROPIOS Y DERECHOS NACIONALES
Atti dell'incontro di studio - Firenze/Lucca 25, 26, 27 maggio 1989
A cura di B. Clavero, P. Grossi, F. Tomas y Valiente
Tomo I (1990), 8°, p. VI-530
Tomo II (1990), 8°, p. IV-531-1036
- 36 Osvaldo Cavallar, FRANCESCO GUICCIARDINI GIURISTA
I ricordi degli onorari
(1991), 8°, p. XXII-396
- 37 Bernardo Sordi, L'AMMINISTRAZIONE ILLUMINATA
Riforma delle Comunità e progetti di Costituzione nella Toscana leopoldina
(1991), 8°, p. 424
- 38 Franco Cipriani, STORIE DI PROCESSUALISTI E DI OLIGARCHI
La Procedura civile nel Regno d'Italia (1866-1936)
(1991), 8°, p. X-536
- 39 Bartolomé Clavero, ANTIDORA
Antropología católica de la economía moderna
(1991), 8°, p. VI-259

- 40 Giovanni Cazzetta, *RESPONSABILITÀ AQUILIANA E FRAMMENTAZIONE DEL DIRITTO COMUNE CIVILISTICO (1865-1914)*
(1991), 8°, p. IV-564
- 41 Paolo Grossi, *IL DOMINIO E LE COSE*
Percezioni medioevali e moderne dei diritti reali
(1992), 8°, p. 755
- 42 *L'INSEGNAMENTO DELLA STORIA DEL DIRITTO MEDIEVALE E MODERNO*
Strumenti, destinatari, prospettive
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 6-7 novembre 1992
A cura di Paolo Grossi
(1993), 8°, p. VIII-440
- 43 *PERIODICI GIURIDICI ITALIANI (1850-1900) - Repertorio*
A cura di Carlo Mansuino
(1994), 8°, p. XIV-368
- 44 Stefano Mannoni, *UNE ET INDIVISIBLE*
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - I
(1994), 8°, p. XXII-603
- 45 Luca Mannori, *IL SOVRANO TUTORE*
Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici (Secc. XVI-XVIII)
(1994), 8°, p. VIII-486
- 46 Stefano Mannoni, *UNE ET INDIVISIBLE*
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - II
(1996), 8°, p. XVI-448
- 47 Bartolomé Clavero, *TOMÁS Y VALIENTE*
Una biografía intelectual
(1996), 8°, p. XXXVI-374
- 48 Costantino Mortati, *L'ORDINAMENTO DEL GOVERNO NEL NUOVO DIRITTO PUBBLICO ITALIANO*
Ristampa inalterata, con una prefazione di Enzo Cheli
(2000), 8°, p. X-234
- 49 Costantino Mortati, *LA COSTITUZIONE IN SENSO MATERIALE*
Ristampa inalterata, con una premessa di Gustavo Zagrebelsky
(1998), 8°, p. XXXVIII-212
- 50 *GIURISTI E LEGISLATORI*
Pensiero giuridico e innovazione legislativa nel processo di produzione del diritto
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-28 settembre 1996
A cura di Paolo Grossi
(1997), 8°, p. VIII-530
- 51 Pio Caroni, *SAGGI SULLA STORIA DELLA CODIFICAZIONE*
(1998), 8°, p. XX-270
- 52 Paolo Grossi, *ASSOLUTISMO GIURIDICO E DIRITTO PRIVATO*
(1998), 8°, p. X-474
- 53 Giovanni Cazzetta, *PRÆSUMITUR SEDUCTA*
Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna
(1999), 8°, p. IV-426

- 54 Stefano Mannoni, POTENZA E RAGIONE
La scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo (1870-1914)
(1999), 8°, p. IV-276
- 55/56 Sergio Caruso, LA MIGLIOR LEGGE DEL REGNO
Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden
(1584-1654)
Tomo I (2001), 8°, p. IV-432
Tomo II (2001), 8°, p. IV-433-1024
- 57 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO
LAICO
III. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf
(2001), 8°, p. VIII-106
- 58/59 Maurizio Fioravanti, LA SCIENZA DEL DIRITTO PUBBLICO
Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento
Tomo I (2001), 8°, p. XXII-572
Tomo II (2001), 8°, p. IV-573-918
- 60 Raffaele Volante, IL SISTEMA CONTRATTUALE DEL DIRITTO COMUNE
CLASSICO
Struttura dei patti e individuazione del tipo. Glossatori e ultramontani
(2001), 8°, p. IV-502
- 61 CODICI
Una riflessione di fine millennio
Atti dell'incontro di studio - Firenze, 26-28 ottobre 2000
A cura di Paolo Cappellini e Bernardo Sordi
(2002), 8°, p. VIII-604
- 62 Pietro Costa, IURISDICTION
Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)
Ristampa
(2002), 8°, p. XCVI-412
- 63 Mario Piccinini, TRA LEGGE E CONTRATTO
Una lettura di *Ancient Law* di Henry S. Maine
(2003), 8°, p. XVI-286
- 64 Arturo Carlo Jemolo, LETTERE A MARIO FALCO
Tomo I (1910-1927)
A cura di Maria Vismara Missiroli
(2005), 8°, p. XVIII-592
- 65 Ferdinando Mazzarella, NEL SEGNO DEI TEMPI
Marchi persone e cose dalla corporazione medievale all'impresa globale
(2005), 8°, p. 530
- 66 Michele Pifferi, *GENERALIA DELICTORUM*
Il *Tractatus criminalis* di Tiberio Deciani e la "Parte generale" di diritto penale
(2006), 8°, p. 468
- 67 Maria Rosa Di Simone, PERCORSI DEL DIRITTO TRA AUSTRIA E ITALIA
(SECOLI XVII-XX)
(2006), 8°, p. XII-374
- 68 Franco Cipriani, SCRITTI IN ONORE DEI PATRES
(2006), 8°, p. XIV-502

- 69 Piero Fiorelli, **INTORNO ALLE PAROLE DEL DIRITTO**
(2008), 8°, p. XXXII-548
- 70 Paolo Grossi, **SOCIETÀ, DIRITTO, STATO**
Un recupero per il diritto
(2006), 8°, p. XX-346
- 71 Irene Stolzi, **L'ORDINE CORPORATIVO**
Poteri organizzati e organizzazione del potere nella riflessione giuridica dell'Italia fascista
(2007), 8°, p. IV-464
- 72 Hasso Hofmann, **RAPPRESENTANZA - RAPPRESENTAZIONE**
Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento
(2007), 8°, p. XL-586
- 73 Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, **GOVERNO E PARTITI NEL PENSIERO BRITANNICO (1690-1832)**
(2007), 8°, p. VIII-156
- 74 Giovanni Cazzetta, **SCIENZA GIURIDICA E TRASFORMAZIONI SOCIALI**
Diritto e lavoro in Italia tra Otto e Novecento
(2007), 8°, p. X-388
- 75 Manuela Mustari, **IL LUNGO VIAGGIO VERSO LA "REALITÀ"**
Dalla promessa di vendita al preliminare trascrivibile
(2007), 8°, p. VI-284
- 76 Carlo Fantappiè, **CHIESA ROMANA E MODERNITÀ GIURIDICA**
Tomo I L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903), (2008), 8°, p. XLVI-520
Tomo II Il *Codex iuris canonici* (1917), (2008), 8°, p. IV-521-1282
- 77 Rafael D. García Pérez, **ANTES LEYES QUE REYES**
Cultura jurídica y constitución política en la edad moderna (Navarra, 1512-1808)
(2008), 8°, p. XII-546
- 78 Luciano Martone, **DIRITTO D'OLTREMARE**
Legge e ordine per le Colonie del Regno d'Italia
(2008), 8°, p. X-228
- 79 Michael Stolleis, **STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA**
I. Pubblicità dell'impero e scienza di polizia 1600-1800
(2008), 8°, p. X-632
- 80 Paolo Grossi, **NOBILTÀ DEL DIRITTO**
Profili di giuristi
(2008), 8°, p. XII-742
- 81 Andrea Marchisello, **LA RAGIONE DEL DIRITTO**
Carlantonio Pilati tra cattedra e foro nel Trentino del tardo Settecento
(2008), 8°, p. XXIV-532
- 82 Bartolomé Clavero, **GENOCIDE OR ETHNOCIDE, 1933-2007**
How to make, unmake, and remake law with words
(2008), 8°, p. VIII-268
- 83 Paolo Grossi, **TRENT'ANNI DI PAGINE INTRODUTTIVE**
Quaderni fiorentini 1972-2001
(2009), 8°, p. XXVIII-252

- 84 Aldo Sandulli, **COSTRUIRE LO STATO**
La scienza del diritto amministrativo in Italia (1800-1945)
(2009), 8°, p. XVIII-324
- 85 **DIRITTI E LAVORO NELL'ITALIA REPUBBLICANA**
Materiali dall'incontro di studio Ferrara, 24 ottobre 2008
A cura di Gian Guido Balandi e Giovanni Cazzetta
(2009), 8°, p. IV-306
- 86 Pio Caroni, **LA SOLITUDINE DELLO STORICO DEL DIRITTO**
(2009), 8°, p. VI-252
- 87 Federigo Bambi, **UNA NUOVA LINGUA PER IL DIRITTO - I**
Il lessico volgare di Andrea Lancia nelle provvisioni fiorentine del 1355-57
(2009), 8°, p. IV-816
- 88 Mario Sbriccoli, **STORIA DEL DIRITTO PENALE E DELLA GIUSTIZIA**
Scritti editi e inediti (1972-2007)
Tomo I (2009), 8°, p. XVI-722
Tomo II (2009), 8°, p. IV-723-1338
- 89 Arturo Carlo Jemolo, **LETTERE A MARIO FALCO**
Tomo II (1928-1943)
A cura di Maria Vismara Missiroli
(2009), 8°, p. IV-512
- 90 Sabino Cassese, **IL DIRITTO AMMINISTRATIVO: STORIA E PROSPETTIVE**
(2010), 8°, p. X-576
- 91 Marco Sabbioneti, **DEMOCRAZIA SOCIALE E DIRITTO PRIVATO**
La Terza Repubblica di Raymond Saleilles (1855-1912)
(2010), 8°, p. XXXVIII-682
- 92 Condorcet, **DICHIARARE I DIRITTI, COSTITUIRE I POTERI**
Un inedito sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo
A cura di Gabriele Magrin
Edizione del manoscritto a cura di Mercurio Candela
(2011), 8°, p. VI-190
- 93 **DIRITTI INDIVIDUALI E PROCESSO PENALE NELL'ITALIA REPUBBLICANA**
Materiali dall'incontro di studio - Ferrara, 12-13 novembre 2010
A cura di Daniele Negri e Michele Pifferi
(2011), 8°, p. VI-442
- 94 Rodolfo Savelli, **CENSORI E GIURISTI**
Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)
(2011), 8°, p. XXXIV-410
- 95 **ALESSANDRO GIULIANI: L'ESPERIENZA GIURIDICA FRA LOGICA ED ETICA**
A cura di Francesco Cerrone e Giorgio Repetto
(2012), 8°, p. VI-848
- 96 Carlo Nitsch, **IL GIUDICE E LA LEGGE**
Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo
Novecento
(2012), 8°, p. X-342
- 97 Rodrigo Míguez Núñez, **TERRA DI SCONTRI**
Alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra nelle Ande centrali
(2013), 8°, p. X-360

- 98 Enrico Finzi, "L'OFFICINA DELLE COSE"
Scritti minori
A cura di Paolo Grossi
(2013), 8°, p. LXII-212
- 99 Michele Pifferi, L'INDIVIDUALIZZAZIONE DELLA PENA
Difesa sociale e crisi della legalità penale tra Otto e Novecento
(2013), 8°, p. IV-336
- 100 Paolo Grossi, SCRITTI CANONISTICI
A cura di Carlo Fantappiè
(2013), 8°, p. XLVI-314
- 101 Massimiliano Gregorio, PARTE TOTALE
Le dottrine costituzionali del partito politico in Italia tra Otto e Novecento
(2013), 8°, p. XIV-440
- 102 Emanuele Somma, JUGE NATUREL E ORDINAMENTO GIUDIZIARIO
FRANCESE (1790-1795)
(2013), 8°, p. VI-166
- 103 DALLA COSTITUZIONE "INATTUATA" ALLA COSTITUZIONE "INATTUALE"?
Potere costituente e riforme costituzionali nell'Italia repubblicana
Materiali dall'incontro di studio - Ferrara, 24-25 gennaio 2013
A cura di Giuditta Brunelli e Giovanni Cazzetta
(2013), 8°, p. VIII-430
- 104 STORIA E DIRITTO
Esperienze a confronto
Atti dell'incontro internazionale di studi in occasione dei 40 anni dei *Quaderni fiorentini*
Firenze, 18-19 ottobre 2012
A cura di Bernardo Sordi
(2013), 8°, p. VI-506
- 105 Michael Stolleis, STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA
II. Dottrina del diritto pubblico e scienza dell'amministrazione 1800-1914
(2014), 8°, p. XVIII-766
- 106 Paolo Grossi, NOBILTÀ DEL DIRITTO
Profili di giuristi - II
(2014), 8°, p. XII-334
- 107 Irene Stolzi, LE INCHIESTE PARLAMENTARI
Un profilo storico-giuridico (Italia 1861-1900)
(2015), 8°, p. XXVIII-328
- 108 GIUSTIZIA PENALE E POLITICA IN ITALIA TRA OTTO E NOVECENTO
Modelli ed esperienze tra integrazione e conflitto
a cura di Floriana Colao, Luigi Lacchè e Claudia Storti
(2015), 8°, p. X-536
- 109 Giulio Abbate, «UN DISPOTISMO ILLUMINATO E PATERNO»
Riforme e codificazione nell'India britannica (1772-1883)
(2015), 8°, p. VIII-312
- 110 Piero Bellini, SUGLI USITATI PARADIGMI DELLA CANONISTICA OSSERVANTE
Considerazioni dissenzienti d'un canonista trasgressivo
(2016), 8°, p. VIII-284

- 111 Ferdinando Mazzarella, UN DIRITTO PER L'EUROPA INDUSTRIALE
Cultura giuridica ed economia dalla Rivoluzione francese al Secondo Dopoguerra
(2016), 8°, p. X-346
- 112 ATTUALITÀ E STORIA DELLE CIRCOSTANZE DEL REATO
Un istituto al bivio tra legalità e discrezionalità
a cura di Roberto Bartoli e Michele Pifferi
(2016), 8°, p. VI-334
- 113 Maria Sole Testuzza, "IUS CORPORIS, QUASI IUS DE CORPORE DISPONENDI"
Il *tractatus de potestate in se ipsum* di Baltasar Gómez de Amescúa
(2016), 8°, p. IV-370
- 114 Alberto Spinosa, "CIVILI IN DIVERSISSIMO MODO"
Modello napoleonico e tradizioni giuridiche nazionali nell'Italia dell'Ottocento
(2017), 8°, p. XVIII-278
- 115 Raffaele Volante, LA SOSTITUZIONE DEGLI EFFETTI NEGOZIALI NEL
DIRITTO COMUNE CLASSICO
(2017), 8°, p. VI-192
- 116 Federigo Bambi, SCRIVERE IN LATINO, LEGGERE IN VOLGARE
Glossario dei testi notarili bilingui tra Due e Trecento
(2018), 8°, p. IV-370
- 117 Valerio Torreggiani, STATO E CULTURE CORPORATIVE NEL REGNO UNITO
Progetti per una rappresentanza degli interessi economici nella riflessione inglese della
prima metà del XX secolo
(2018), 8°, p. IV-282
- 118 Maurizio Fioravanti, LA COSTITUZIONE DEMOCRATICA
Modelli e itinerari del diritto pubblico del ventesimo secolo
(2018), 8°, p. VIII-494
- 119 Francesco Saverio Nisio, LUCIEN LÉVY-BRUHL
Filosofia, scienze sociali, giustizia
(2019), 8°, p. VIII-796

UNIVERSITA' DI FIRENZE
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA



CENTRO DI STUDI

PER LA STORIA DEL PENSIERO
GIURIDICO MODERNO

BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI
diretta da PAOLO CAPPELLINI

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE
(50129) - piazza Indipendenza, 9

www.centropgm.unifi.it

VOLUME CENTODICIANNOVESIMO

€ 80,00

024204887

ISBN 978-88-28-80782-7



9 788828 807827