

# Alvearium

ANIMA E SPIRITO

Anno 10 - Numero 10  
Dicembre 2017

ISSN 2036-5020

**DIREZIONE:**

Jean-Robert Armogathe  
Giulia Belgioioso  
Carlo Borghero

**CONSIGLIO SCIENTIFICO:**

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

**REDAZIONE:**

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

**Saggi di:**

- Matteo Favaretti Camposampiero
- Emmanuel Cattin
- Julien Farges
- Emanuele Mariani

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

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

Michele Abbate

Nadia Bray

Luc Brisson

Giuliano Campioni

Hervé Cavallera

Virgilio Cesarone

Jean-François Courtine

Antonella Del Prete

Carla Maria Fabiani

Adriano Fabris

Franco Ferrari

Laurence Renault

Andrea Sangiacomo

La rivista *Alvearium*, con l'obiettivo di favorire una sempre più ampia partecipazione di quanti sono interessati alle tematiche della storia della filosofia, a partire dal numero 11 (2018) introduce una sezione di *Call for Papers*.

Gli autori sono invitati a presentare un articolo su un argomento di loro interesse, coerente con il tema del prossimo numero (*La verità*) o su altro argomento di carattere filosofico (che sarà ospitato nella sezione "Varia").

Gli articoli dovranno essere inviati all'indirizzo [coordinamento.alvearium@gmail.com](mailto:coordinamento.alvearium@gmail.com), in conformità alle norme editoriali disponibili sul sito della rivista: <http://www.cartesius.net/il-centro/pubblicazioni/category/alvearium>

Gli articoli verranno sottoposti ad un processo di *Double Peer Review*.

Entro 30 giorni dalla ricezione, la redazione comunicherà agli autori se il loro articolo verrà ammesso o meno al processo di revisione.

*Alvearium* è distribuita gratuitamente sul sito [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)

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

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a: [coordinamento.alvearium@gmail.com](mailto:coordinamento.alvearium@gmail.com)

INDICE

EDITORIALE ..... pag. 5

SAGGI

---

Matteo Favaretti Camposampiero

La scienza degli spiriti:

Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant ..... pag. 7

Emmanuel Cattin

*Phénoménologies de l'esprit*

Jean Hegel Nietzsche ..... pag. 25

Julien Farges

Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen I*

de Husserl ..... pag. 41

VARIA

---

Emanuele Mariani

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito* ..... pag. 59

**ESSAY REVIEW**

---

Fabrizio Baldassarri

*Manipulating Souls.*

DOMINIK PERLER (ed.), *Transformations of The Soul. Aristotelian Psychology 1250-1650*, «Vivarium», XLVI/3 (2008), and Leiden-Boston, Brill, 2009; KLAUS

CORCILIUS, DOMINIK PERLER (eds.), *Partitioning the Soul. Debates from*

*Plato to Leibniz*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014 .....pag. 99

## Editoriale

Questo numero sviluppa, in senso ampio e non solo strettamente filosofico, un tema capitale per la comprensione del pensiero moderno: 'anima e spirito'.

I numerosi studi che esistono in proposito – basti pensare ai contributi di Walker o ad un denso volume del 1984 del Lessico Intellettuale Europeo a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi – non impediscono di riconoscere nei saggi qui raccolti dei tratti per molti versi originali, su quattro tappe della storia del concetto e del termine di 'spirito', tutte prevalentemente filosofiche (e in parte teologiche e religiose), ma sufficienti a mostrare la complessità della problematica.

Matteo Favaretti Camposampiero dischiude un'interessante prospettiva sull'estrazione della nozione di 'spirito' come essere pensante capace di esistere senza corpo, oggetto della critica della Psicologia razionale nella Dialettica Trascendentale della *Critica della Ragion pura* di Kant: essa andrebbe rintracciata nella presa di posizione da parte di Wolff e di Crusius (qui solidali), contro Leibniz e in particolare, contro la sua polemica nei confronti degli spiriti disincarnati.

Il saggio di Emmanuel Cattin prosegue, idealmente, da un punto di vista cronologico, questo percorso, prendendo le mosse dalla nozione di *Geist* della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, ma muovendo all'indietro verso lo 'pneuma' di Giovanni e, poi, in avanti, verso Nietzsche e una sua indicazione, indirizzata contro Paolo, concernente l'essere come *Geist*.

Già i primi due studi sarebbero sufficienti a mostrare non solo i molteplici significati assunti dal termine (nelle diverse lingue), ma anche le sue complesse relazioni rispetto a significati affini: una problematica, questa, inquadrata esemplarmente, a proposito dei rapporti fra spirito ed anima, dal terzo saggio, di Julien Farge, in un contesto peraltro poco battuto, a questo proposito, quale *Ideen II* di Husserl.

L'ultimo contributo, di Emanuele Mariani, presenta, con una sostanziosa introduzione, la traduzione italiana, corredata dall'originale tedesco a fronte, di un testo poco noto di Franz Brentano, la *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller* in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito del 1883.

Da un punto di vista storico, uno snodo fondamentale per la storia del concetto di 'anima' è costituito dal momento di transizione dal tardo medioevo all'età moderna, oggetto, negli anni recenti, di ripetuti interventi da parte di Dominik Perler, due dei quali sono analizzati puntualmente da Fabrizio Baldassarri nell'*essay review* che chiude il numero.

La Direzione e la Redazione

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

Matteo Favaretti Camposampiero\*

## La scienza degli spiriti: Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

*Abstract.* Kant talora caratterizza lo spirito come essere pensante capace di esistere senza alcun corpo e afferma che su questo concetto si fonda l'ambizione della psicologia razionale di dare vita a una scienza degli spiriti o pneumatologia, intesa come dottrina che indaga lo stato ultraterreno dell'anima separata. A chi apparteneva questa concezione spiritualista della mente? Liquidata da alcuni come espressione di una generica filosofia leibnizio-wolffiana, l'affermazione dell'esistenza di spiriti disincarnati è in realtà il punto su cui sia Crusius sia Wolff presero radicalmente le distanze da Leibniz per tornare verso posizioni cartesiane.

*Abstract.* Kant sometimes characterizes spirit as a thinking being that is able to exist even without a body, and he claims that this concept sustains the ambition of rational psychology to develop into a science of spirits or pneumatology, understood as the doctrine that investigates the otherworldly state of separated souls. Who were the upholders of this spiritualist view of the mind? Though dismissed by some as expression of a generic Leibniz-Wolffian philosophy, the claim that disembodied spirits exist is, in fact, the very issue on which not only Crusius but also Wolff himself radically parted ways with Leibniz and moved back to Cartesian positions.

*Parole chiave:* Crusius / Pneumatologia / Psicologia Razionale / Spirito / Wolff

*Keywords:* Crusius / Pneumatology / Rational Psychology / Spirit / Wolff

Prima di diventare il protagonista della filosofia classica tedesca, il concetto di spirito ha avuto una storia complicata e in parte ancora poco chiara. Da tempo si è osservato che, in alcuni contesti, Kant usa il termine 'spirito' (*Geist*) per indicare non tanto un essere pensante in generale bensì, più specificamente, un essere pensante capace di esistere separato da ogni materia<sup>1</sup>. Inteso in questo senso, lo spirito sembra

\* Università Ca' Foscari Venezia.

<sup>1</sup> Nella *Metaphysik L<sub>1</sub>*, il concetto di spirito viene caratterizzato come segue: «Ein immaterielles Wesen, das abgesondert von aller Materie betrachtet wird, und für sich selbst denken kann, ist ein Geist. [...] Nun ist die Frage: Ist die Seele auch ein Geist? Zum Geiste wird erfordert nicht allein, daß er ein immaterielles Wesen sey, sondern daß er auch ein von aller Materie abgesondertes selbst denkendes Wesen sey» (IMMANUEL KANT, *Vorlesungen über Metaphysik*, in *Kant's gesammelte Schriften* [d'ora in poi: AA], hg. v. d. Königlich Preußischen [Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer [de Gruyter], 1902-, XXVIII, p. 273). Per una panoramica sugli usi kantiani del termine, cfr. FRANZ KNAPPIK, *Geist*, in *Kant-Lexikon*, hg. v. Marcus Willaschek et al., 3 voll., Berlin-Boston, de Gruyter, 2015, vol. 1, pp. 725-730.

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

essere esclusivamente il puro spirito, la sostanza puramente immateriale e potenzialmente libera da ogni commercio con il corpo<sup>2</sup> – potenzialmente, perché la questione se una sostanza possa esistere senza corpo riguarda tradizionalmente due diverse specie di entità spirituali, le une separate, le altre separabili. Da un lato, vi sono le creature angeliche, di cui si chiede appunto se siano del tutto incorporee o possiedano invece anch'esse un corpo, sia pure più sottile dei corpi che conosciamo. Dall'altro, vi sono le anime umane, attualmente unite ai loro corpi, ma la cui separabilità appare rilevante per stabilire quale sarà il loro destino dopo la morte dell'organismo. Come Kant stesso riconosce, la questione della separabilità è urgente soprattutto per chi pensa che la virtuale indipendenza dell'anima dal corpo sia una condizione necessaria per assicurarne l'immortalità.

Kant ritiene, inoltre, che questo modo di concepire lo spirito abbia condizionato lo sviluppo della psicologia moderna: la dottrina dell'anima si è riconfigurata in modo da comprendere anche una dottrina degli spiriti<sup>3</sup>. In particolare, è la psicologia razionale a coltivare, secondo Kant, l'ambizione di costituire una pneumatologia, ossia una dottrina capace di indagare lo stato ultraterreno dell'anima separata<sup>4</sup>.

Il riferimento, da parte di Kant, al concetto di spirito disincarnato è stato sfruttato da Karl Ameriks per argomentare la distinzione tra una posizione immaterialista sulla mente umana e una più impegnativa posizione spiritualista<sup>5</sup>. Mentre la prima tesi si limita a sostenere che la mente non è, per sua natura, materiale, la seconda tesi afferma la separabilità della mente da ogni supporto materiale e quindi la possibilità che la mente sopravviva alla morte del corpo per condurre un'esistenza puramente spirituale. Secondo Ameriks, la *Critica della ragione pura* prenderebbe di mira la tesi spiritualista, lasciando invece aperta l'ipotesi immaterialista.

Da dove poteva attingere Kant questa concezione dello spirito? Quali trattati pre-kantiani di psicologia usavano il termine 'spirito' nel senso di puro spirito, separato o almeno separabile, dal corpo? Se l'osservazione di Ameriks ha qualche fondamento<sup>6</sup>, rispondere a queste domande sulle fonti dovrebbe aiutare anche a identificare, con maggiore precisione di quanto si sia fatto finora, i veri bersagli storici del capitolo sui Paralogismi della Ragione Pura. Ameriks stesso rimane, a questo riguardo, piuttosto vago: gli argomenti anti-spiritualisti di Kant sarebbero rivolti «contro certi razionalisti»<sup>7</sup>. Non è difficile, tuttavia, indovinare a quali razionalisti possa alludere uno studioso di Kant: secondo una lunga tradizione interpretativa, i Paralogismi prenderebbero di mira Descartes, Leibniz e Wolff, ovvero la cosiddetta filosofia

<sup>2</sup> Cfr. *Reflexion* 4728, AA XVII, p. 689: «Geist ist eine reine intelligenz. (rein ist, was von allem fremdartigen abgeondert ist.) Also ist Geist eine intelligenz, abgeondert von aller Gemeinschaft mit Körpern».

<sup>3</sup> «Auf solche Art ist der Begriff und die Lehre von den Geistern in die Psychologie gekommen» (AA XXVIII, p. 273).

<sup>4</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §89, AA V, p. 461, e «Allgemeine Anmerkung zur Teleologie», *ivi*, p. 479; Id., *Vorlesungen über Metaphysik*, AA XXVIII, pp. 263-264, 277-278, 284-301. Si veda inoltre il seguito della *Reflexion* 4728 sopra citata: «Wenn ich in der psychologia rationalis von allem commercio mit Körpern abstrahire, so wird aus dem Begriff der Seele der des Geistes und psychologia wird pneumatologia» (AA XVII, p. 689).

<sup>5</sup> Cfr. KARL AMERIKS, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000<sup>2</sup>, pp. 36 e 305.

<sup>6</sup> Per una discussione, cfr. UDO THIEL, *The Critique of Rational Psychology*, in *A Companion to Kant*, ed. by Graham Bird, Oxford, Blackwell, 2010, pp. 207-221: 213.

<sup>7</sup> K. AMERIKS, *Kant's Theory of Mind*, cit., p. 305.



La scienza degli spiriti:  
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

leibnizio-wolffiana<sup>8</sup>. In quanto segue, vorrei mostrare che questa identificazione è troppo generica e che parlare di una teoria leibnizio-wolffiana dello spirito è del tutto fuorviante, per il semplice fatto che Leibniz e Wolff sostenevano, su questo punto, posizioni diametralmente opposte.

## 1. Che cos'è uno spirito

Per prima cosa, chiediamoci se l'accezione di 'spirito' che a noi interessa fosse davvero in uso tra i razionalisti. In verità, un primo sondaggio nei territori del razionalismo leibniziano e wolffiano sembra dare esito negativo. Benché negli scritti di Leibniz i termini *spiritus* e *esprit* ricorrano nell'ampio ventaglio di accezioni correnti all'epoca<sup>9</sup>, le opere del filosofo da cui i contemporanei potevano estrarre una classificazione dei diversi generi di sostanze presentano una caratterizzazione relativamente stabile dello spirito. Nella gerarchia delle sostanze semplici, gli spiriti occupano i livelli superiori, seguiti dalle anime degli animali privi di ragione e dalle «forme» immerse nella materia<sup>10</sup>. La superiorità degli spiriti non è dovuta a uno stato di separazione dalla materia, bensì al possesso di facoltà cognitive superiori alla sensibilità. Esponente tipico della classe degli spiriti è dunque l'anima razionale umana, proprio in virtù della sua razionalità:

Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è quel che ci distingue dai semplici animali e ci fa disporre della ragione e delle scienze, innalzandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. Si tratta di ciò che in noi si chiama anima razionale, o *spirito*<sup>11</sup>.

Qualcosa di piuttosto simile al concetto leibniziano si ritrova nelle definizioni generali dello spirito proposte da Christian Wolff<sup>12</sup>. Anche la psicologia razionale wolffiana fa propria la scelta di specificare i tratti essenziali dello spirito in termini funzionali, ossia indicando le facoltà che gli sono proprie. Sia nell'opera latina sia nell'opera tedesca, Wolff caratterizza lo spirito come sostanza dotata di intelletto e libera volontà:

<sup>8</sup> Si veda, per es., PATRICIA KITCHER, *Kant's Paralogisms*, «The Philosophical Review», XCI (1982), pp. 515-547; TOBIAS ROSEFELDT, *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlin, Philo Verlag, 2000, p. 27; Id., *Paralogismen der reinen Vernunft*, in *Kant-Lexikon*, hg. v. Marcus Willaschek et al., cit., vol. 2, pp. 1733-1737: p. 1737.

<sup>9</sup> Cfr. HEINRICH SCHEPERS, *Spiritus bei Leibniz*, in *Spiritus. IV° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. Roma, 7-9 gennaio 1983, a cura di Marta Fattori e Massimo Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, pp. 381-385.

<sup>10</sup> Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, in *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz* [d'ora in poi: GP + vol.], hg. v. Carl Immanuel Gerhardt, 7 voll., Berlin, Weidemann, 1875-1890, vol. IV, p. 479: «Je jugeois pourtant qu'il n'y falloit point mêler indifferemment ou confondre avec les autres formes ou ames les Esprits ny l'ame raisonnable, qui sont d'un ordre superieur, et ont incomparablement plus de perfection que ces formes enfoncées dans la matiere qui se trouvent partout».

<sup>11</sup> «Mais la connoissance des verités necessaires et eternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences, en nous élevant à la connoissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable, ou *Esprit*»: G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §29, GP VI, p. 611, trad. it. (leggermente modificata) in *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai ed Enrico Pasini, 3 voll., Torino, UTET, 2000, vol. III, p. 457.

<sup>12</sup> Sul concetto wolffiano di spirito, cfr. PIETRO PIMPINELLA, *Spiritus nella Psychologia rationalis di Christian Wolff*, in *Spiritus*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, cit., pp. 429-447, ora in P. PIMPINELLA, *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 1-13.

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

Chiamiamo generalmente *spirito* un essere che ha intelletto e una libera volontà<sup>13</sup>.

Per *spirito* intendiamo una sostanza dotata di intelletto e volontà libera<sup>14</sup>.

Questo è, secondo Wolff, il significato standard (*significatus receptus*) di 'spirito': infatti, «Dio, gli angeli e l'anima [sc. umana] sono chiamati spiriti proprio perché a essi si attribuisce intelletto e libera volontà»<sup>15</sup>. Dunque, ciò che distingue le varie specie di spiriti è il diverso grado di perfezione del loro intelletto e della loro volontà. La *spiritualitas* è una *realitas* che appartiene, in grado diverso, sia alle anime umane, sia alle creature angeliche (posto che esistano)<sup>16</sup>, sia a Dio<sup>17</sup>, mentre non appartiene alle anime degli animali né alle sostanze semplici che costituiscono gli elementi delle cose materiali. Pertanto non si deve confondere, avverte Wolff, la spiritualità con l'immaterialità<sup>18</sup>, poiché sebbene essere immateriale sia condizione necessaria per essere uno spirito (dal momento che la materia non può pensare), non è tuttavia condizione sufficiente. Tutti gli spiriti sono sostanze semplici e pertanto immateriali<sup>19</sup>, ma vi sono sostanze immateriali che non sono spiriti. Fin qui, la distinzione wolffiana tra spiritualità e immaterialità non sembra quindi coincidere con quella evocata da Kant.

Nel trattato di metafisica dell'anti-wolffiano Crusius, al posto della Psicologia troviamo una sezione intitolata Pneumatologia<sup>20</sup>: Crusius intende occuparsi non tanto di anime quanto di spiriti. Ciononostante, al primo sguardo neppure la Pneumatologia crusiana parrebbe offrire un precedente per la concezione illustrata da Kant. Per quanto riguarda il concetto di spirito, infatti, Crusius sembra mantenersi sulle coordinate tracciate da Leibniz e Wolff, dal momento che anch'egli caratterizza lo spirito in termini funzionali come «ciò che può pensare e volere»<sup>21</sup> o come «sostanza capace di idee»<sup>22</sup>.

Vi è, certo, una differenza notevole, in quanto pensiero e volontà comprendono, per Crusius, ogni attività cognitiva e volitiva e non solo l'attività intellettuale e volontaria in senso stretto, sicché anche le anime non razionali potranno essere chiamate spiriti, in questo senso lato del termine. Questa differenza, tuttavia, appare più terminologica che sostanziale, in quanto Crusius stesso riconosce la necessità di distinguere tra l'accezione ristretta di *Geist* e l'accezione più ampia da lui preferita.

<sup>13</sup> «Wir nennen insgemein einen Geist ein Wesen, das Verstand und einen freyen Willen hat». CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [Deutsche Metaphysik] (1720), hg. v. Charles A. Corr, Hildesheim, Olms, 1983 («Christian Wolffs Gesammelte Werke» [d'ora in poi: GW], I, 2), §896, p. 556.

<sup>14</sup> «Per Spiritum intelligimus substantiam intellectu et voluntate libera præditam». C. WOLFF, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata* (1734), hg. v. Jean École, Hildesheim, Olms, 1972 (GW II, 6), §643, p. 588.

<sup>15</sup> «[...] Deum, angelos et animam ideo spiritus appellari, quod ipsis intellectus et voluntas libera tribuatur» (*ivi*, §643 nota, p. 588).

<sup>16</sup> L'esistenza degli angeli, secondo Wolff, deve essere affermata sulla base della Scrittura, ma non può essere stabilita con il solo lume della ragione: cfr. *ivi*, §696, p. 620.

<sup>17</sup> Cfr. C. WOLFF, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars Posterior* (1737), hg. v. Jean École, Hildesheim, Olms, 1980 (GW II, 8), §186.

<sup>18</sup> «Quamvis vero spiritus et substantia immaterialis pro synonymis vulgo habeantur ab iis, qui definitiones insuper habentes loquendi inconstantiam amant; in foro autem philosophico definitionibus accuratis strictè inhærendum» (C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, cit., §643 nota, p. 588).

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, §658, p. 596.

<sup>20</sup> *Die Pneumatologie, oder Lehre von dem nothwendigen Wesen der Geister*, in CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden* (1745), Hildesheim, Olms, 1964, p. 819ss.

<sup>21</sup> *Ivi*, §266, p. 480: «Nun heißt, was dencken und wollen kan, ein Geist».

<sup>22</sup> *Ivi*, §434, p. 841: «Ein Geist ist also eine Substantz, welche dencken und wollen kan, oder ein Geist ist eine ideenfähige Substantz».

La scienza degli spiriti:  
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

## 2. Crusius e gli spiriti senza corpo

Eppure, la ridefinizione del termine da parte di Crusius rivela qualcosa di importante. Alla luce di questo concetto estremamente generico di spirito, infatti, viene spontaneo chiedersi che bisogno ci sia di distinguere lo spirito dall'anima. La risposta suggerita da Crusius è che anche se una stessa sostanza è sia spirito sia anima, essa è l'una e l'altra cosa a diverso titolo. La sostanza pensante, infatti, è chiamata anima in quanto è principio di sensazione e di movimento, ossia in quanto anima e governa il corpo di un animale<sup>23</sup>. La stessa sostanza, invece, è chiamata spirito in quanto la si considera capace di pensare e di volere, indipendentemente dal suo essere in relazione con un corpo. In altri termini, l'unione con il corpo è essenziale per l'anima, ma non per lo spirito. Anzi, Crusius afferma espressamente la concepibilità e quindi la possibilità di spiriti privi di corpo:

Ora, una sostanza che può pensare e volere si lascia pensare anche senza un corpo. Poiché dunque essa non è un'anima, ha bisogno di un nome particolare<sup>24</sup>.

È una tesi che Crusius aveva già avanzato nella sezione cosmologica del suo trattato, dopo aver argomentato, contro la teoria meccanicista dell'animale-macchina, che le macchine naturali di cui osserviamo la presenza nel mondo sono molto probabilmente animate da sostanze pensanti:

Una tale macchina naturale, con cui è collegato uno spirito affinché esso agisca mediante quella, dovrà quindi essere chiamata *il corpo del medesimo spirito*, mentre lo spirito stesso si chiama *l'anima del medesimo corpo organico*. Invece l'intero *suppositum*, ovvero l'intera persona che consiste di corpo e anima, viene chiamato *animale*<sup>25</sup>.

Gli spiriti sono allora sempre impegnati ad animare corpi organici? No, risponde Crusius con decisione:

Tuttavia non è necessario che tutti gli spiriti finiti abbiano un corpo particolare e siano quindi anime, né che tutte le creature viventi siano, di conseguenza, animali<sup>26</sup>.

Crusius si schiera dunque risolutamente a difesa della dottrina degli spiriti separati: il concetto di spirito indica una sostanza capace di sussistere anche se priva di un corpo. Il fatto che, nel mondo che conosciamo, gli spiriti svolgano la funzione di animare corpi organici non è l'aspetto essenziale di queste sostanze. Le considerazioni di Kant sulla presenza di questa dottrina nel cuore della metafisica settecentesca

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, §433, p. 839.

<sup>24</sup> «Nun läßt sich aber eine Substanz, welche denken und wollen kan, auch ohne einen Körper denken, da sie also keine Seele ist, und deswegen einen besondern Nahmen brauchet» (*ivi*, §434, pp. 839-840).

<sup>25</sup> «Eine solche natürliche Maschine, mit welcher ein Geist, um durch dieselbe zu wircken, verbunden ist, wird hernach *der Körper desselbigen Geistes* genennet werden müssen, er selbst aber heißt *die Seele desselben organischen Körpers*. Das gantze Suppositum aber, oder die gantze Person, welche aus Leib und Seele bestehet, wird ein *Thier* genennet» (*ivi*, §372, pp. 702-703).

<sup>26</sup> «Jedoch ist es nicht eben nöthig, daß alle endliche Geister einen besondern Körper haben, und also Seelen, mithin alle lebende Geschöpfe Thiere sind» (*ivi*, §372; cito il passo nella versione ampliata che compare nella terza edizione dell'opera, Leipzig, Gleditsch, 1766, p. 721).

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

non sono dunque infondate. È importante, tuttavia, non fermarsi alle tesi di Crusius ma ricostruirne il contesto, ossia il dibattito rispetto al quale Crusius sentiva di dover prendere posizione.

Perché era necessario difendere la possibilità dello spirito separato? Chi la minacciava? Nel paragrafo successivo a quello in cui è esposta la dottrina crusiana sull'essenza dello spirito, gli avversari principali di questa dottrina vengono identificati, in modo abbastanza prevedibile, con i materialisti, che non riconoscono l'esistenza di sostanze finite diverse dalla materia<sup>27</sup>. Il materialismo non era, tuttavia, l'unica posizione da confutare. La sezione cosmologica contiene, infatti, una chiara allusione a un altro avversario: non qualcuno che mette in discussione il concetto o l'esistenza dello spirito, come fanno i materialisti, ma qualcuno che nega la possibilità degli spiriti separati dalla materia. Secondo Crusius, due sono le ragioni che possono aver indotto a credere che ogni spirito (o meglio: ogni spirito finito) debba sempre essere unito a un corpo e non possa quindi godere di un'esistenza separata.

In primo luogo, partendo dall'idea ragionevole secondo cui ci deve essere qualcosa che limita le rappresentazioni di uno spirito finito e permette di ordinarle in una successione regolare, si è poi assunto (a torto, secondo Crusius) che solo il corpo possa svolgere questo ruolo di limitazione e regolazione, e da ciò si è quindi concluso che il corpo è indispensabile per l'attività rappresentativa degli spiriti finiti<sup>28</sup>.

In secondo luogo, assumendo come premessa l'impossibilità dell'interazione tra spirito e materia, si è giunti a pensare «che un corpo fosse necessario, affinché le azioni che certi corpi esercitano gli uni sugli altri potessero essere attribuite agli spiriti, le cui rappresentazioni sono prestabilite secondo essi»<sup>29</sup>.

Entrambi gli argomenti puntano inequivocabilmente nella direzione di Leibniz. In numerosi testi, infatti, Leibniz ha sostenuto – contro ogni interpretazione in senso idealistico-spiritualista del suo pensiero – che le creature spirituali sono sempre unite a un corpo organico, poiché la creaturalità implica finitezza, la quale implica una limitazione la cui manifestazione ontologica è la materia. In breve, Leibniz nega l'esistenza di puri spiriti, con la sola eccezione di Dio, spirito infinito e privo di ogni limite: «Bisognerebbe entrare meglio nel mio sistema, per giudicare che non c'è alcun puro spirito creato»<sup>30</sup>.

La fonte del primo argomento riportato da Crusius è con ogni probabilità il seguente passo della *Théodicée*, che deduce la necessità di un corpo dall'esigenza di limitare i poteri cognitivi della mente creata:

Che farebbe una creatura intelligente se non ci fossero cose non intelligenti? a cosa penserebbe, se non ci fossero né movimento né materia né senso? Se avesse soltanto pensieri distinti sarebbe un dio, la sua saggezza sarebbe senza limiti: è questa una conseguenza delle mie meditazioni. Non appena c'è una mescolanza di pensieri confusi, ecco i sensi, ecco la materia. Infatti questi pensieri confusi derivano dal rapporto di tutte le cose tra loro, secondo la durata e l'estensione. È per questo motivo che nella mia filosofia non c'è creatura razionale che non abbia un qualche corpo

<sup>27</sup> Cfr. *ivi* (ed. 1745), §435, p. 843: «Weil uns bey dem richtigen Begriffe von den Geistern nichts so sehr entgegen stehet, als die Irrthümer der Materialisten; so will ich nunmehr zu besserer Widerlegung derselben, und zur Erläuterung meiner bishero geführten Beweise noch einige Anmerkungen beyfügen». Su Crusius e il materialismo, cfr. PAOLA RUMORE, *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*, Hildesheim, Olms, 2013 («Europææ Memoria»), pp. 162-168.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, §372, p. 703.

<sup>29</sup> *Ivi*, §372, p. 704.

<sup>30</sup> «Il faudroit mieux entrer dans mon systeme, pour juger qu'il n'y a point de pur esprit créé». G.W. LEIBNIZ, Lettera a Isaac Jaquelot (1704?), GP VI, p. 571.

La scienza degli spiriti:  
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

organico, non c'è spirito creato che sia interamente separato dalla materia<sup>31</sup>.

Il secondo argomento, almeno nella versione presentata da Crusius, è più difficile da rintracciare puntualmente negli scritti di Leibniz. L'allusione a quest'ultimo risulta nondimeno assai facile da cogliere. Per quanto riguarda la premessa, è superfluo ricordare che Leibniz nega la possibilità dell'interazione psico-fisica. È vero che egli non è il solo a negarla, ma l'uso del termine 'prestabilito' nella conclusione toglie ogni dubbio in merito all'identità della tesi combattuta. L'idea leibniziana di un'armonia prestabilita tra mente e mondo richiede effettivamente che ogni spirito creato armonizzi non soltanto con il mondo fisico in generale, ma più particolarmente con un corpo organico che sia il *suo* corpo, e delle cui azioni quello spirito possa quindi essere considerato responsabile.

Insomma, sia la monadologia sia l'armonia prestabilita sono denunciate da Crusius in quanto teorie antagoniste rispetto alla concezione dello spirito come entità distaccabile dalla materia e capace di sopravvivere per conto proprio. Negli anni in cui Crusius scrive, dunque, Leibniz appare ancora come il vero nemico della dottrina degli spiriti disincarnati (insieme ai materialisti, che però avversano la dottrina degli spiriti *tout court* e vanno quindi combattuti con armi diverse).

### 3. Wolff e l'oggetto della pneumatologia

Perché ritenere che Crusius alluda proprio a Leibniz e non genericamente a coloro che ne erano considerati gli eredi? Perché non, per esempio, a Wolff? Come è noto, Wolff si colloca almeno inizialmente tra i più convinti sostenitori dell'armonia prestabilita; e anche quando, in seguito agli attacchi dei teologi pietisti<sup>32</sup>, decide di sottolineare il carattere puramente ipotetico di questa spiegazione del commercio psico-fisico, continua ciononostante a presentarla sempre come l'ipotesi preferibile, sia in quanto più probabile sia in quanto unica spiegazione realmente intelligibile<sup>33</sup>. Se l'armonia prestabilita, come ha suggerito Crusius, offre argomenti contro l'esistenza di spiriti disincarnati, ci si potrebbe aspettare che Wolff segua Leibniz anche nell'affermare la necessità di un corpo organico per ogni spirito creato.

Inoltre, come si è visto, Wolff riprende da Leibniz la caratterizzazione funzionale dello spirito. È noto che Wolff evitò di far proprie le tesi monadologiche, esprimendo più volte agnosticismo riguardo all'idea che tutte le sostanze semplici, anche quelle costituenti gli elementi del mondo fisico, siano dotate di percezione<sup>34</sup>. Ma, appunto, ciò può indurre a credere che Wolff nutrisse riserve soltanto verso questa

<sup>31</sup> «Que feroit une Creature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoy penseroit elle, s'il n'y avoit ny mouvement, ny matiere, ny sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c'est une des suites de mes meditations. Aussitost qu'il y a un melange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matiere. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma Philosophie il n'y a point de Creature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entierement detaché de la matiere». G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, §124, GP VI, p. 179, trad. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. III, pp. 194-195 (corsivo mio).

<sup>32</sup> Cfr. MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *Conoscenza simbolica. Pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Hildesheim, Olms, 2009 (GW III, 119), pp. 546-587.

<sup>33</sup> Cfr. C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, cit., §639, pp. 581-583.

<sup>34</sup> Si veda, per es., C. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §§598-599; Id., *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* (1724), hg. v. Charles

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

parte della teoria, riguardante le monadi 'inferiori'<sup>35</sup>. Per la teoria dell'anima come sostanza essenzialmente rappresentativa, così come per la distinzione in senso gradualista tra le anime razionali e le anime animali, dotate di un «analogo della ragione» (*analogum rationis*)<sup>36</sup>, Wolff sembrerebbe invece ispirarsi proprio alla metafisica leibniziana. Del resto, Wolff stesso difende Leibniz dall'accusa di aver spiritualizzato il mondo fisico riducendo i corpi ad aggregati di spiriti<sup>37</sup>. Secondo Wolff, Leibniz non ha confuso gli spiriti con le sostanze che formano i corpi ma anzi ha salvaguardato la distinzione tra le diverse specie di sostanze semplici.

Ora vedremo, tuttavia, che nonostante queste indubbe affinità la concezione wolffiana si discosta profondamente da quella leibniziana proprio per quanto riguarda la distinzione tra spirito e anima e, più precisamente, la separabilità dello spirito dal corpo.

Il primo dato da considerare è che i trattati wolffiani testimoniano chiaramente del processo di riorganizzazione disciplinare descritto da Kant: nel cuore della psicologia, e in particolare della psicologia razionale, si sviluppa una dottrina degli spiriti. Se il titolo della *Deutsche Metaphysik* elenca tra i propri oggetti «l'anima dell'uomo», i due capitoli psicologici dell'opera mostrano in realtà un disegno progressivamente più ampio, che pur partendo dall'anima umana mira a trarre conclusioni riguardanti anche altre specie di anime e spiriti. Il capitolo di psicologia empirica intende trattare «Dell'anima in genere, ossia di ciò che appercepiamo di essa» (*Von der Seele überhaupt, was wirnehmlich von ihr wahrnehmen*), mentre il capitolo di psicologia razionale introduce già dal titolo anche il concetto di spirito in generale: «Sull'essenza dell'anima e di uno spirito in genere» (*Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*).

Il *Discursus praeliminaris* elenca tra le parti della filosofia una «scienza degli spiriti», usualmente chiamata *pneumatica* e comprendente la psicologia e la teologia naturale<sup>38</sup>. A sua volta, la *Psychologia rationalis* promette, fin dal sottotitolo, di spiegare le caratteristiche dell'anima umana (note per esperienza) derivandole dall'essenza e dalla natura dell'anima *in genere*, come chiarisce il titolo della prima sezione. Nella quarta sezione, inoltre, l'indagine viene estesa anche allo spirito in genere e alle anime degli animali.

L'elaborazione di una teoria della mente alternativa rispetto a quella cartesiana impegna Wolff già dai primi anni del secolo<sup>39</sup> e lo porta a cercare di ridefinire i due concetti chiave di anima e spirito. La soluzione a cui Wolff infine approda è documentata dalla *Ratio praelectionum* del 1718. Sorprendentemente, questo scritto sembra voler trattare lo spirito come genere e l'anima come sua specie:

A. CORR, Hildesheim, Olms, 1983, §215, §251; Id., *Cosmologia generalis* (1731), edidit Joannes Ecole, Hildesheim, Olms, 1964 (GW II, 4), Præfatio, p. 14\*, §213 nota, §243 nota, §294 nota; Id., *Psychologia rationalis*, cit., §712 nota, p. 633. Altri passi sono indicati da JEAN ÉCOLE, *Des rapports de Wolff avec Leibniz dans le domaine de la métaphysique*, in *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von G.W. Leibniz*, hg. v. Albert Heinekamp, Stuttgart, Steiner, 1986 («Studia Leibnitiana Supplementa», 26), pp. 88-96: pp. 90-91.

<sup>35</sup> Cfr. JEAN ÉCOLE, *Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne. Essai sur le rapport de Wolff avec Leibniz*, «Les études philosophiques», XIX (1964), pp. 3-9; CHARLES A. CORR, *Christian Wolff and Leibniz*, «Journal of the History of Ideas», XXXVI (1975), pp. 241-262: p. 256; HANS POSER, *Zum Begriffe der Monade bei Leibniz und Wolff*, in *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 17.-22. Juli 1972*, Wiesbaden, Steiner, 1975 («Studia Leibnitiana Supplementa», 14), vol. III, pp. 383-395; HANS-JÜRGEN ENGFER, *Von der Leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*, «Il Cannocchiale», II-III (1989), pp. 193-215.

<sup>36</sup> Cfr. C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, cit., §765, pp. 678-679.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, §644 nota, p. 589.

<sup>38</sup> C. WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728), hg. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1996 («Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung», I, 1), §79, p. 86.

<sup>39</sup> Cfr. M. FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *Conoscenza simbolica*, cit., pp. 623-630.

La scienza degli spiriti:  
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

Inoltre, mi sono adoperato soprattutto riguardo alla nozione sia dello spirito in genere, sia dell'anima in specie<sup>40</sup>.

Il primo passo consiste nel definire l'anima come «sostanza rappresentativa dell'universo secondo la posizione di un corpo organico nell'universo conformemente alle mutazioni che avvengono negli organi sensoriali in quanto tali»<sup>41</sup>. Si tratta, come si vede, di una concezione dell'anima molto lontana da quella di Descartes, il quale non avrebbe certo condiviso l'idea di menzionare il legame rappresentativo con il corpo nella definizione della sostanza pensante. Il secondo passo consiste nell'individuare la differenza specifica propria del concetto di anima, in modo da ricavare per astrazione il concetto generico di spirito:

Quindi non poteva più sfuggirmi che lo *spirito* in genere è una sostanza che si rappresenta l'universo distintamente, mentre le differenze specifiche vanno desunte dal modo di rappresentare l'universo, che può variare all'infinito: e in particolare la differenza specifica dell'anima si fonda in questo, che il modo di rappresentare l'universo dipende da un corpo organico e dalla posizione di esso nell'universo<sup>42</sup>.

Ora, la presenza dell'avverbio 'distintamente' nella definizione dello spirito impedisce di considerare l'anima come specie subordinata a esso, dal momento che la definizione dell'anima non contempla il requisito della rappresentazione distinta. L'unico modo per rendere consistente la classificazione di Wolff è interpretarla come riferita soltanto all'anima umana: non l'anima in genere, ma l'anima umana in specie è anche una specie del genere 'spirito'. In questo modo, sembra di poter mettere Wolff d'accordo con Leibniz, per il quale l'anima razionale è uno spirito. L'accordo, tuttavia, è solo parziale. Infatti, se la differenza specifica dell'anima consiste nella dipendenza delle rappresentazioni da un corpo organico, questo significa che gli spiriti che non sono anime non presentano tale caratteristica. Nel 1718, Wolff sostiene dunque una concezione anti-leibniziana del mentale: la classe degli spiriti comprende anche sostanze che si rappresentano l'universo indipendentemente da ogni corpo organico. Un retaggio cartesiano sembra quindi essere ancora vivo nella teoria wolffiana dell'anima. Possiamo estendere questa affermazione anche al Wolff delle opere più mature?

#### 4. Angeli e anime

Nei grandi trattati latini, il distacco da Leibniz avviene senza clamore e in posizione defilata, ossia nei due luoghi in cui la psicologia più si avvicina alla discussione di tematiche religiose: i paragrafi dedicati rispettivamente agli angeli e all'immortalità.

<sup>40</sup> «Maxime præterea laboravi de notione Spiritus cum in genere, tum in specie animæ». C. WOLFF, *Ratio prælectionum wolffianarum in mathesis et philosophiam universam* (1718), Hildesheim, Olms, 1972 (GW II, 36), sect. II, cap. III, §21, p. 149.

<sup>41</sup> «[...] substantia universi repræsentativa pro situ corporis alicujus organici in universo convenienter mutationibus quæ in organis sensorii contingunt qua talibus» (*ivi*, §22, p. 150).

<sup>42</sup> «Atque hinc non amplius me fugere poterat, *spiritum* in genere esse substantiam universum distincte sibi repræsentativam, differentias vero specificas desumendas esse a modo repræsentandi universum, qui in infinitum variari potest: ac in specie differentiam specificam animæ fundari in eo, quod modus repræsentandi universum pendeat a corpore quodam organico et ejus in universo situ» (*ivi*, §26, p. 151).

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

Benché il capitolo della *Psychologia rationalis* sullo spirito in genere non menzioni il problema della separabilità, nell'ultimo paragrafo Wolff evoca finalmente uno dei due lati del problema, ossia quello riguardante le creature superumane. Qui il filosofo assume una posizione di agnostico disimpegno, delegando la questione ai teologi:

Poiché con il solo lume della ragione non posso stabilire se vi siano altri spiriti finiti oltre alle nostre anime [...] non è nostro compito neppure indagare se gli spiriti finiti, che la Scrittura chiama angeli, abbiano corpi e in che modo le loro percezioni si accordino con i movimenti nel corpo e viceversa i movimenti del corpo con le volizioni<sup>43</sup>.

Eppure, Wolff sapeva bene qual era la posizione di Leibniz sui corpi degli spiriti. Quando il giovane Wolff, sostenitore dell'occasionalismo, aveva impostato il problema della comunicazione angelica nei termini di una comunicazione tra spiriti disincarnati, resa possibile dal diretto intervento di Dio<sup>44</sup>, Leibniz si era premurato di esprimere per via epistolare il proprio dissenso:

Per quanto riguarda l'azione degli spiriti l'uno sull'altro, la mia opinione è che non c'è nessuno spirito creato che sia mai del tutto separato dal corpo, e questa fu anche l'opinione degli antichi Dottori della Chiesa; e che quindi la difficoltà riguardante la loquela degli angeli [non] è maggiore di quella riguardante la loquela degli uomini<sup>45</sup>.

Leibniz doveva attribuire una certa importanza al problema, tanto che nella stessa lettera approfittava di un'altra questione sollevata da Wolff – la questione se l'esistenza dei corpi sia derivabile dalle perfezioni divine – per ribadire il suo rifiuto di ogni separazione dello spirituale dal corporeo:

Per quanto riguarda i corpi, del cui nesso con le perfezioni divine Malebranche dubita, io al contrario la penso come te, al punto che credo che non vi sia nessuno spirito creato che sia separato dalla materia<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> «Cum solo rationis lumine usus definire nequeam, an spiritus finiti præter animas nostras dentur alii [...] nostrum quoque non est inquirere, num spiritus finiti, quos angelos dicit scriptura, habeant corpora et quomodo ipsorum perceptiones motibus in corpore factis ac vicissim motus corporis volitionibus consentiant» (C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, cit., §696, p. 620).

<sup>44</sup> Cfr. C. WOLFF, *Disquisitio philosophica de loquela* (1703), in Id., *Meletemata mathematico-philosophica* (1755), Hildesheim, Olms, 1974, sect. II, pp. 244-267. Per comunicare i propri pensieri, uno spirito può agire immediatamente (ossia senza mediazione di segni corporei) su un altro spirito solo in quanto Dio fa nascere, nello spirito ricevente, pensieri simili a quelli che l'altro spirito intende comunicare: «Non datur, si qua datur, alia Spirituum loquela» (ivi, §12, p. 252).

<sup>45</sup> «Quod ad Actionem Spirituum in se invicem attinet, mea sententia est, nullum spiritum creatum esse, qui sit unquam a corpore penitus separatus, quæ etiam Veterum Ecclesiæ Doctorum sententia fuit, itaque majorem [non] esse difficultatem de Angelorum, quam de hominum loquela» (G.W. LEIBNIZ, Lettera a C. Wolff, 20 agosto 1705, in *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, hg. v. C.I. Gerhardt, Halle, Schmidt, 1860, rist. Hildesheim, Olms, 1963, p. 32). Ho inserito una negazione tra parentesi quadre perché mi sembra indispensabile per rendere il testo intelligibile. Leibniz intende dire che, se si ammette che tutti gli spiriti hanno un corpo, allora la comunicazione angelica non è più difficile da spiegare di quella umana. Lo conferma un'aggiunta al manoscritto dei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, forse stimolata proprio dalla discussione con Wolff: «[...] je crois que la conversation convient à tous les esprits, qui se peuvent entre-communiquer leurs pensées. Les scolastiques sont fort en peine comment les anges le peuvent faire: mais s'ils leur accorderoient des corps subtils, comme je fais après des anciens, il ne resterait plus de difficulté là dessus» (G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, 1923ss., VI, 6, p. 313). Su questo passo, cfr. ANTONIO LAMARRA, *Esprit nei Nouveaux essais sur l'entendement humain di G.W. Leibniz*, in *Spiritus*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, cit., pp. 345-380: p. 370.

<sup>46</sup> «Quod corpora attinet, de quorum cum divinis perfectionibus nexu Malebranchius dubitat, ego Tecum contra sentio, usque adeo ut credam nullum dari spiritum creatum a materia separatum» (G.W. LEIBNIZ, Lettera a C. Wolff, 20 agosto 1705, in *Briefwechsel*, cit., p. 34). Qui Leibniz risponde alla lettera di Wolff del 13 maggio 1705, contenente una prima significativa presa di distanza da Malebranche sulla dimostrabilità dell'esistenza dei corpi: cfr. *ivi*, p. 27.



La scienza degli spiriti:  
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

L'agnosticismo riguardo ai corpi degli spiriti espresso da Wolff nel passo sopra citato della *Psychologia rationalis* suona dunque come un consapevole arretramento rispetto alla posizione di Leibniz. Ma è nel capitolo successivo («Sull'origine dell'anima, sulla sua unione con il corpo e sulla sua immortalità») che la divergenza affiora in tutta la sua portata.

Per quanto riguarda l'origine, Wolff sostiene la preesistenza dell'anima e la parallela preformazione del corpo: le anime non sono create al momento del concepimento ma esistono a partire dalla creazione del mondo e ciascuna è fin dall'inizio unita a un corpuscolo organico, dal quale prenderà vita il corpo umano attraverso la generazione del feto. Dal lato dell'origine, dunque, Wolff è d'accordo con Leibniz, in quanto nega che l'anima sia esistita prima del corpo e quindi senza un corpo.

Tuttavia, dal fatto che l'anima è unita a un corpo organico fin dalla creazione Wolff non deduce che essa lo sarà sempre, ma sostiene al contrario che l'unione tra anima e corpo ha un termine, che coincide naturalmente con la morte del corpo. Nei paragrafi dedicati all'immortalità, egli contrappone la corruzione e mortalità del corpo organico alla incorruttibilità e immortalità dell'anima. A un certo punto, tutti gli organi del corpo smettono di funzionare, e questa cessazione completa delle funzioni organiche, che costituisce appunto la morte secondo la fisiologia wolffiana, è seguita dalla decomposizione dell'intero organismo.

È difficile non vedere, in questa decisa affermazione della mortalità e della totale distruttibilità del corpo vivente, una tacita sconfessione delle tesi di Leibniz sul carattere solo apparente della morte. Leibniz sosteneva, infatti, una perfetta simmetria tra la generazione e la morte, concepite entrambe non come discontinuità radicali ma come trasformazioni particolarmente salienti e rapide di un corpo organico che conserva la propria identità e la propria vita anche attraverso questi vistosi mutamenti:

Ritengo che le anime e, in generale, le sostanze semplici non potrebbero cominciare che mediante creazione e finire soltanto per annichilazione. E dal momento che la formazione dei corpi organici animati non pare esplicabile nell'ordine della natura, se non supponendo una *preformazione* già organica, ne ho inferito che quel che noi chiamiamo generazione di un animale non è che una trasformazione e un accrescimento. [...] Analogamente, dal fatto che l'anima, una volta creata, si conserva, reputo *vice versa* che venga conservato anche l'animale e che la morte apparente sia soltanto un inviluparsi, dal momento che non è affatto verosimile che nell'ordine della natura vi siano anime completamente separate da qualsiasi corpo e che ciò che non comincia in modo naturale possa cessare a causa delle forze della natura<sup>47</sup>.

Le due inferenze sono simmetriche: nel caso della generazione, dalla preesistenza del corpo organizzato si inferisce la preesistenza della stessa anima; nel caso della morte, dalla sopravvivenza dell'anima si inferisce la necessaria conservazione dell'animale. L'immortalità non riguarda dunque soltanto l'anima bensì l'intero

---

<sup>47</sup> «Je tiens que les Ames et generalement les substances simples ne sauroient commencer que par la creation, ny finir que par l'annihilation: et comme la formation des corps organiques animés ne paroît explicable dans l'ordre de la nature, que lorsqu'on suppose une *preformation* déjà organique, j'en ay inferé que ce que nous appellons generation d'un animal, n'est qu'une transformation et augmentation [...]; de même que je juge vice versa de la conservation de l'ame, lorsqu'elle est créée une fois, que l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature, il y ait des ames entierement separées de tout corps, ny que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature» (G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, §90, GP VI, p. 152, trad. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. III, pp. 164-165).

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

animale, la creatura vivente dotata di un corpo organico. Si noti che l'argomento di Leibniz a sostegno di questa tesi è che altrimenti, se accordassimo l'immortalità soltanto all'anima, dovremmo ammettere l'esistenza di «anime completamente separate», cosa che il filosofo considera contraria all'ordine naturale. La morte, nel senso rigoroso del termine, non esiste:

Così l'anima non muta il corpo che poco a poco e per gradi, in modo da non essere mai spogliata tutt'a un tratto di tutti i suoi organi; e vi è sovente metamorfosi negli animali, però mai metempsicosi, né trasmigrazione delle anime; neppure vi sono anime del tutto separate né geni privi di corpo. Solo Dio ne è completamente privo.

Per questo motivo, inoltre, non c'è mai generazione completa né morte perfetta, presa a rigore, consistente nella separazione dell'anima<sup>48</sup>.

La teoria leibniziana della morte come mera trasformazione del vivente è dunque conseguente alla negazione dell'esistenza di spiriti disincarnati. L'immortalità che Leibniz difende è su questo punto molto lontana dalla concezione platonica dell'immortalità come sopravvivenza di un'anima separata e puramente spirituale.

## 5. Anime separate e armonia prestabilita

Wolff era stato informato riguardo a queste opinioni di Leibniz ancor prima di incontrarle nelle pubblicazioni del filosofo. Già nel 1705, infatti, Leibniz stesso aveva illustrato al giovane corrispondente le proprie tesi sull'indistruttibilità degli animali:

Del resto, io penso che tutta la natura sia piena di corpi organici e dotati di anime, e che proprio tutte le anime siano esenti dalla distruzione, anzi, penso che lo siano tutti gli animali, poiché essi vengono soltanto trasformati dalla generazione e dalla morte<sup>49</sup>.

Questa dichiarazione si trova subito dopo un passo in cui Leibniz forniva a Wolff una prima descrizione sommaria dell'armonia prestabilita e una ragione convincente per preferire questo sistema a quello delle cause occasionali, colpevole di introdurre un «miracolo perpetuo»<sup>50</sup>. Leibniz vedeva dunque l'armonia prestabilita e il rifiuto degli spiriti disincarnati come dottrine intimamente solidali tra loro: uno spirito separato da ogni corpo costituirebbe un elemento disarmonico, un'eccezione rispetto al sistema universale di corrispondenze che assicura la comunicazione tra le sostanze. Wolff invece non colse, o non

<sup>48</sup> «Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais depouillée tout d'un coup de tous ses organes; et il y a souvent metamorphose dans les animaux, mais jamais Metempsychose, ny transmigration des Ames: il n'y a pas non plus des Ames tout à fait séparées, ny de Genies sans corps. Dieu seul en est detaché entierement. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ny generation entiere, ny mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la separation de l'ame» (G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §§72-73, GP VI, p. 619, trad. it. in *Scritti filosofici*, cit. vol. III, p. 464).

<sup>49</sup> «Cæterum ego totam naturam corporibus organicis et animas habentibus plenam puto, quin omnes animas interitus esse expertes, imo omnia animalia, quippe quæ generatione et morte tantum transformantur» (G.W. LEIBNIZ, Lettera a C. Wolff, 9 novembre 1705, in *Briefwechsel*, cit., p. 44).

<sup>50</sup> *Ibid.*

## La scienza degli spiriti:

## Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

volle cogliere, questa solidarietà tra le due dottrine<sup>51</sup>. Certo, egli si lasciò convincere subito ad abbandonare l'occasionalismo per aderire senza esitazioni all'armonia prestabilita, ma non mostrò lo stesso entusiasmo verso le tesi di Leibniz sul carattere perenne dell'unione tra mente e corpo. Piuttosto, stese un velo di silenzio su questa parte del pensiero leibniziano e non intervenne mai nelle polemiche suscitate dalla concezione leibniziana della morte<sup>52</sup>. Anzi, come ora vedremo, Wolff e i suoi allievi tentarono di sfruttare proprio l'armonia prestabilita a favore dello spiritualismo, rivolgendo quindi una dottrina di Leibniz contro un'altra dottrina dello stesso.

Il primo passo non fu compiuto da Wolff bensì dal suo braccio destro, Ludwig Philipp Thümmig, autore di una *Demonstratio immortalitatis animæ* discussa e pubblicata a Halle nel 1721. Prendendo come punto di partenza la teoria leibniziana dell'immortalità, Thümmig si proponeva di perfezionarla in modo da renderla pienamente dimostrata.

Nella *Théodicée*, Leibniz aveva sostenuto che un'anima è immortale in senso proprio (e non meramente indistruttibile come tutte le sostanze) solo se è capace di conservare, oltre alla propria sostanza, anche la propria identità personale, ossia quella coscienza di sé che la rende moralmente responsabile<sup>53</sup>. Nella prima edizione della *Deutsche Metaphysik* (1720), Wolff aveva riproposto questa definizione dell'immortalità in termini di sopravvivenza della persona, ma caratterizzando più esplicitamente la coscienza di sé come consapevolezza della propria identità attraverso il tempo<sup>54</sup>. L'immortalità intesa in senso rigoroso implica, secondo Wolff, memoria della vita terrena.

Per caratterizzare l'immortalità, Thümmig riprende la condizione posta da Leibniz e specificata da Wolff, ma aggiunge un ulteriore requisito riguardante l'attività cognitiva ultraterrena: l'anima può essere detta immortale solo se, dopo la morte del corpo, essa gode di uno stato di percezioni distinte<sup>55</sup>. Non sappiamo se Thümmig abbia maturato questa tesi indipendentemente da Wolff o sotto la sua supervisione, ma sta di fatto che Wolff garantì pieno appoggio alla novità introdotta dal suo allievo<sup>56</sup>, al punto da

<sup>51</sup> Di fronte alle asserzioni di Leibniz sull'inseparabilità dello spirito dal corpo (vedi i passi sopra citati dalla lettera del 20 agosto 1705, in *Briefwechsel*, cit., pp. 32 e 34), la reazione di Wolff fu la seguente: «Quæ vero I. E. V. de Spirituum in se mutuo actionibus disserit, non satis capio. Ut enim supponam Spiritus corporibus junctos, nondum tamen perspicio, quomodo unusquisque cum suo corpore commercium exerceat, si ejus modus distincte explicari debet, nec ad Nutum Numinis confugiendum. Systema Harmoniæ præstabilitæ mihi nondum innotuit» (C. WOLFF, Lettera a G.W. Leibniz, 15 ottobre 1705, in *Briefwechsel*, cit., p. 39). Evidentemente, le successive informazioni sull'armonia prestabilita non bastarono per dissipare la perplessità di Wolff riguardo alla natura incorporata degli spiriti.

<sup>52</sup> Rinvio al mio studio *The Banishment of Death: Leibniz's Scandalous Immortalism*, presentato al convegno «Life and Death in Early Modern Philosophy», London, Birkbeck College, 14-16 aprile 2016, in corso di pubblicazione.

<sup>53</sup> «Mais c'est qu'ils [sc. Sennert e Sperling] confondirent l'indestructibilité avec l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme non seulement que l'ame, mais encor que la personnalité subsiste: c'est à dire, en disant que l'ame de l'homme est immortelle, on fait subsister, ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment reflexif interne de ce qu'elle est: ce qui la rend capable de chatiment et de recompense» (G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, §89, GP VI, p. 151).

<sup>54</sup> «Da nun die Seele des Menschen erkennt, sie sey eben diejenige, die vorher in diesem Zustande gewesen, und demnach den Zustand ihrer Person auch nach dem Tode des Leibes beihält; so ist sie unsterblich. Denn das unverweßliche ist unsterblich, wenn es den Zustand einer Person beständig behält» (C. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §926, p. 573).

<sup>55</sup> LUDWIG PHILIPP THÜMMIG, *Demonstratio immortalitatis animæ ex intima eius natura deducta, quam sub præsidio Ludovici Philippi Thümmigii [...] publice defendet Conradus Henricus Menschingius [...] die XII. Decemb. an. 1721*, Halæ Magdeburgicæ, Hilliger, 1721, §5, p. 3.

<sup>56</sup> Si veda l'*Epistola gratulatoria* di Wolff, inclusa come prefazione in L.P. THÜMMIG, *Demonstratio immortalitatis animæ*, cit., e ristampata in C. WOLFF, *Meletemata mathematico-philosophica*, cit., sect. III, pp. 127-128.

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

apportare modifiche sostanziali ai paragrafi della *Deutsche Metaphysik* dedicati alla teoria dell'immortalità (§§921-927), come risulta dalle successive edizioni dell'opera (1722, 1725).

Perché tutto questo impegno nei confronti di una tesi che, a prima vista, parrebbe una precisazione di mero dettaglio? In fondo, il fatto che l'anima ricordi la propria vita terrena in modo cosciente, ossia riconoscendo la propria identità nel tempo, implica che essa sia capace di pensieri distinti; si potrebbe quindi pensare che il requisito della distinzione cognitiva fosse già incluso tra le condizioni indicate da Leibniz. Ma a ben guardare, l'intervento di Thümmig ha poco di leibniziano: anzi, sostenendo che alla morte del corpo l'anima non solo rimane cosciente ma anzi ha pensieri più distinti di quelli avuti in precedenza, egli smentisce di fatto l'analogia leibniziana tra la morte e gli stati di passeggero ottundimento delle funzioni cognitive, quali il sonno profondo e lo svenimento<sup>57</sup>.

Inoltre, l'affermazione di una maggiore distinzione cognitiva *post mortem* si fonda sull'idea, di matrice platonica, che la morte costituisca la definitiva liberazione dell'anima dalla prigione del corpo e quindi dai limiti cognitivi delle percezioni confuse. Secondo questa concezione, la morte pone fine all'unione tra l'anima e il corpo e inaugura l'esistenza dell'anima separata. Posta la radicale differenza tra i due stati (unione al corpo *vs.* separazione dal corpo), l'ipotesi che alla morte del corpo corrisponda il sonno dell'anima risulta allora del tutto infondata, poiché una volta che l'anima sia separata, il destino del suo corpo non la riguarda più:

Ci furono quindi alcuni che, considerando che con la morte del corpo la produzione di idee materiali nel cervello cessa del tutto e che gli organi sensori stessi si corrompono poco dopo, ne dedussero che le anime dormono a partire dalla morte del corpo, ossia che esse, cadendo in uno stato di percezioni confuse, non evolvono più le idee, ma le involgono. In verità essi ignorarono che queste cose accadono così fintanto che l'anima è unita al corpo in forza dell'armonia prestabilita, e che quindi non vale la conseguenza dallo stato dell'anima unita al corpo allo stato dell'anima separata. Certo, fintanto che il corpo vive, le percezioni dell'anima sono limitate da esso: ma la ragione stessa ci persuade che, quando il corpo si disfa, nell'anima non persiste quel modo di limitazione, bensì allo stato presente fa seguito uno stato diverso<sup>58</sup>.

La menzione dell'armonia prestabilita palesa ulteriormente il carattere anti-leibniziano di questo passo. Dire che l'armonia prestabilita vale solo per lo stato dell'unione mentre non si applica più alle anime che la morte ha separato dai corpi, già significa negare, contro Leibniz, la natura universale e perenne dell'armonia prestabilita. Ma Thümmig compie una mossa anche più audace, invocando la concezione armonista dell'unione psico-fisica come un argomento a favore dell'esistenza dell'anima separata:

<sup>57</sup> Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §14 e §21, GP VI, pp. 609-610; Id., *Principes de la nature et de la grâce*, §12, GP VI, p. 604.

<sup>58</sup> «Fuerunt hinc nonnulli, qui perpendentes cum corporis morte idearum materialium productionem in cerebro prorsus cessare ipsaque organa sensoria haud ita multo post corrumpi, animas a morte corporis dormire conlegerunt, h.e. in statum perceptionum confusarum incidentes non amplius ideas evolvere, sed involvere. Enimvero ignorarunt hæc ita consequi, quamdiu anima corpori juncta, vi harmoniæ præstabilitæ, consequenter a statu animæ corpori unitæ ad statum separatæ non valere consequentiam. Sane quamdiu corpus vivit, tamdiu animæ perceptiones ab eo limitantur: corpore corruente ipsa ratio suadet, eundem non subsistere in anima limitationis modum, sed statum consequi præsentis diversum» (L.P. THÜMMIG, *Demonstratio immortalitatis animæ*, cit., §24, p. 19).

**La scienza degli spiriti:  
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant**

Cartesio per primo ha scoperto che nessuna idea è prodotta nella mente dalla forza del corpo, e Leibniz ha osservato, mentre Wolff l'ha abbondantemente dimostrato [...], che tutte le percezioni dell'anima sono prodotte da una forza propria ad essa, e corrispondono alle mutazioni negli organi sensori soltanto per l'*armonia prestabilita* dal sapientissimo creatore. Quindi, poiché il corpo non concorre con nessun influsso positivo alle percezioni dell'anima e agli appetiti che ne sorgono, nulla impedisce che l'anima continui le sue percezioni anche se il corpo perisce<sup>59</sup>.

Mentre Leibniz faceva valere l'*armonia prestabilita* contro l'esistenza di spiriti separati, Thümmig tenta l'operazione opposta: se l'ipotesi armonista è vera, allora i processi mentali sono del tutto indipendenti dal corpo e possono quindi continuare anche dopo la distruzione di esso. L'*armonia prestabilita* permette, secondo Thümmig, di concepire l'unione psico-fisica come uno stato transitorio e contingente: esattamente il contrario di quanto pensava Leibniz.

Naturalmente, questo uso anti-leibniziano delle dottrine leibniziane è reso possibile da Leibniz stesso, che in più luoghi aveva presentato l'*armonia prestabilita* nei termini di una perfetta autosufficienza dell'anima. Affrancata da ogni dipendenza causale nei confronti del corpo a cui è unita, l'anima ne dipende solo idealmente, ossia in quanto si rappresenta il mondo come se lo percepisse attraverso il corpo. Più volte Leibniz afferma che nell'anima tutto accade come se non ci fosse il corpo<sup>60</sup>: di conseguenza, tutto continuerebbe ad accadere ugualmente anche se il corpo fosse annientato. Perché allora non ammettere che l'anima a un certo punto possa restare effettivamente priva del corpo e continuare nondimeno a svolgere le sue operazioni? La morte, con la conseguente distruzione del corpo organico, sembra appunto rendere reale lo scenario che Leibniz evocava come puramente ipotetico: la situazione in cui l'anima esiste ma non c'è più il corpo.

Come dicevamo, la proposta di Thümmig viene recepita nella seconda edizione della *Deutsche Metaphysik*. In primo luogo, Wolff riprende l'argomento dell'indipendenza funzionale per rinforzare la dimostrazione dell'indistruttibilità dell'anima: poiché «il corpo non contribuisce minimamente alle operazioni dell'anima», la disgregazione del corpo organico sarà, a maggior ragione, incapace di danneggiare l'anima<sup>61</sup>. In secondo luogo, Wolff inserisce un nuovo paragrafo in cui, richiamandosi espressamente alla *Demonstratio immortalitatis animæ* di Thümmig, egli argomenta che l'anima dopo la morte del corpo non cade in uno stato di torpore ma, al contrario, sperimenta uno stato di pensieri più chiari e più distinti di quelli avuti in vita<sup>62</sup>. In sostanza, è la posizione che Wolff continuerà a difendere anche dodici anni più tardi nei paragrafi della *Psychologia rationalis* dedicati all'immortalità<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> «Nimirum Cartesius primus reperit, vi corporis nullas in mente produci ideas, atque Leibnitius monuit, Wolfius vero [...] abunde demonstravit, omnes animæ perceptiones vi eidem propria produci, quæ mutationibus in organis sensorii factis tantummodo respondeant ob *Harmoniam* a sapientissimo Conditore *præstabilitam*. Corpore adeo ad animæ perceptiones ac inde orientes appetitus per nullum influxum positivum concurrente, nihil sane obstat, quo minus anima perceptiones suas continuet, etiamsi corpus pereat» (ivi, §22, p. 18).

<sup>60</sup> Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Considérations sur les principes de vie*, GP VI, p. 545: «[...] tout se fait dans les ames comme s'il n'y avoit point de corps». Cfr. Id., *Réponse aux réflexions de Bayle*, GP IV, p. 560; e *Monadologie*, §81: «Ce systeme fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'Ames, et que les Ames agissent comme s'il n'y avoit point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre» (GP VI, p. 621). Queste asserzioni vanno prese molto sul serio, in quanto seguono dal principio della reciproca chiusura causale tra anima e corpo. Cfr. M. FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *La chaîne des causes naturelles. Matérialisme et fatalisme chez Leibniz, Wolff et leurs adversaires*, «Dix-huitième siècle», XLVI (2014), pp. 381-398: 384-387.

<sup>61</sup> C. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §922, p. 570.

<sup>62</sup> Cfr. ivi, §925, pp. 570-573. La questione è posta fin dal titolo del paragrafo: «Ob die Seele nach dem Tode deutliche Gedancken hat».

<sup>63</sup> Cfr. C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, §745: «Anima post mortem corporis manet in statu perceptionum distinctarum et perceptiones ad majorem claritatis gradum evehuntur».

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

## Conclusioni

La psicologia razionale wolffiana conteneva dunque effettivamente le basi teoriche per quella dottrina degli spiriti separati su cui si concentreranno molti degli attacchi kantiani contro la pneumatologia. Inoltre, anche i pochissimi studi che rilevano la presenza delle tesi spiritualiste in Wolff<sup>64</sup> sembrano non coglierne l'aspetto più importante, ossia che Wolff difendeva lo spiritualismo in netta opposizione a Leibniz. Per misurare la portata anti-leibniziana delle tesi di Thümmig e Wolff, è sufficiente considerare che proprio negli anni della *Demonstratio immortalitatis animæ* e della *Deutsche Metaphysik* i due filosofi avevano senz'altro sotto mano la *Monadologie*, fresca di stampa in traduzione tedesca (1720) e latina (1721). Essi potevano dunque leggere il paragrafo in cui Leibniz attaccava i cartesiani, colpevoli di aver «confuso, come fa il volgo, un lungo stordimento con una morte in senso rigoroso; è ciò che li ha spinti ad aderire al pregiudizio scolastico delle anime interamente separate e che ha persino confermato gli spiriti maldisposti nell'idea che le anime siano mortali»<sup>65</sup>.

Il passo ora citato dà indicazioni preziose per ricostruire gli schieramenti in campo. Soprattutto, contribuisce a svelare l'identità degli avversari che Leibniz intendeva combattere. Tra i moderni, erano i cartesiani a seguire le orme di Platone difendendo l'immortalità nei termini di una sopravvivenza puramente spirituale di anime disincarnate. Da questo punto di vista, nonostante la sua conversione dall'occasionalismo all'armonia prestabilita, Wolff rimase fundamentalmente un cartesiano. E cartesiana appare, nella sostanza, la vigorosa ripresa settecentesca della dottrina delle anime separate, che alimenta – almeno tra i metafisici – una concezione spiritualista del mentale. In ragione di questa provenienza, lo spiritualismo che accomuna trasversalmente Wolff e Crusius può essere visto anche come una sorprendente rivincita di Descartes su Leibniz. Ma alla fine dei conti sarà proprio la corrente spiritualista della psicologia razionale a fare da bersaglio alla critica kantiana.

Kant, del resto, aveva inaugurato la propria carriera filosofica difendendo, fra l'altro, la tesi della necessità del corpo organico contro la dottrina delle anime separate – ossia difendendo, consapevolmente o meno, Leibniz contro Wolff:

Trae da ciò una grande garanzia di certezza la tesi che assegna un corpo organico a tutti gli spiriti finiti<sup>66</sup>.

Kant era dunque al corrente dell'esistenza di concezioni non spiritualiste dello spirito e dell'immortalità, come emerge anche da varie *Reflexionen*<sup>67</sup>. Perché allora concentrò i suoi attacchi sullo

<sup>64</sup> In particolare ALISON LAYWINE, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero CA, Ridgeview, 1993 («North American Kant Society Studies in Philosophy», 3), p. 14.

<sup>65</sup> «[...] ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encor donner dans le préjugé scholastique des Ames entierelement séparées, et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des ames» (G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §14, GP VI, p. 609, trad. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. III, pp. 454-455).

<sup>66</sup> «Sententia corporis cuiusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum». I. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, AA I, p. 412, trad. it. in Id., *Scritti precritici*, a cura di Rosario Assunto et al., Roma-Bari, Laterza, 2000<sup>3</sup>, p. 47.

<sup>67</sup> Si veda in particolare la *Reflexion* 4180, in cui Kant pone sia la questione dello stato dell'anima dopo la morte («ist die Seele nach dem Tode ein reiner Geist oder noch die Seele eines Thieres») sia la questione se l'aldilà («die andre Welt») sia ancora un

La scienza degli spiriti:  
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

spiritualismo? Forse perché, se prestiamo fede alle *Vorlesungen*, egli considerava l'opinione secondo cui la vita ultraterrena è puramente spirituale come, tutto sommato, «la più conforme alla filosofia»:

Se infatti il corpo è un impedimento della vita, e la vita futura ha da essere perfetta, allora essa dev'essere pienamente spirituale<sup>68</sup>.

---

mondo sensibile o piuttosto un mondo intelligibile (AA XVII, p. 418). Le due questioni appaiono infine collegate, poiché l'ipotesi di un aldilà sensibile implica che l'anima conservi un corpo: «Wenn die andre Welt diese nemliche Sinnenwelt, obzwar in anderm Verhältnisse ist, so hat die Seele jederzeit einen Körper, entweder einen gewöhnlichen [...] aspectablen Körper: Metempsychosis, oder einen, der nur durch die Willkühr der abgeschiedenen Seele sichtbar ist: apparitiones, spectra [...]» (ivi, p. 419). Cfr. *Reflexion* 4230, ivi, p. 468; e *Reflexion* 4442, ivi, p. 548: lo *status post mortem* può essere concepito come una rigenerazione, nel qual caso l'anima vivrà ancora unita a un corpo, oppure come una liberazione, nel qual caso la nuova vita sarà spirituale. L'alternativa tra le due possibili vite future è evocata ancora nelle *Reflexionen* 6014-6015, databili intorno alla metà degli anni 1780 (AA XVIII, pp. 423-424).

<sup>68</sup> «Denn wenn der Körper ein Hinderniß des Lebens ist, das künftige aber vollkommen seyn soll; so muß es völlig geistig seyn» (AA XXVIII, p. 296; trad. it di Gian Antonio De Toni, *Lezioni di psicologia*, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>2</sup>, p. 137). L'idea che l'unione con il corpo non possa costituire l'inizio della vita ma determini invece una diminuzione del «grado di vita» è presente anche nella *Reflexion* 4110, AA XVII, p. 417: «Das Leben kan nicht aus der Verbindung mit dem Leblosen herrühren, vielmehr muß dieses einen Grad des Lebens verringern. Die Geburth kan also kein anfang des Lebens überhaupt, sondern nur des thierischen Lebens seyn, und der tod das Ende desselben». Verso la fine degli anni 1760, molte riflessioni kantiane sull'immortalità sembrano concentrarsi proprio sulla distinzione tra vita animale e vita (puramente) spirituale, concepite rispettivamente in termini di unione o separazione dal corpo. Si veda in particolare la *Reflexion* 4240: «Das principium des Lebens im Menschen [...] heißt seele, und das Leben des Menschen ist ein thierisch Leben. Wenn aber dieses Principium des Lebens vor sich allein leben kan, so würde dieses Leben ein Geistiges seyn»; e poiché la materia priva di vita è un impedimento alla vita, «so wird das reine Geistige Leben das Ursprüngliche und selbständige Leben seyn» (AA XVII, p. 474).

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



Emmanuel Cattin\*

## Phénoménologies de l'esprit Jean Hegel Nietzsche

*Abstract.* Cette contribution étudie, à partir du sens hégélien pour une «Phénoménologie de l'esprit», le sens et l'ampleur du pneuma johannique, avant de relever une indication nietzschéenne concernant le sens d'être de Geist dans sa propre tentative, essentiellement tournée contre Paul.

*Abstract.* This contribution examines, from the Hegelian meaning of a «Phenomenology of Spirit», the meaning and extent of pneuma in the gospel of John, and finally gives an indication about Nietzschean Geist in Zarathustra's attempt, which is mainly turned against Paul.

Mots-clefs: Esprit / Vérité / Religion / Révélation

Keywords: Spirit / Truth / Religion / Revelation

Il faudra partir du sens le plus précis, c'est-à-dire hégélien, pour une «Phénoménologie de l'esprit». Quelle était l'intention de celle-ci, dans le livre de 1807? Elle devait accomplir la présentation du savoir apparaissant: *die Darstellung des erscheinenden Wissens*<sup>1</sup>. C'était cette apparition du savoir que Hegel caractérisait, dans le titre qu'en 1807 il donnait à la «Première partie» de la science, comme «expérience de la conscience». Mais, avec la conscience et le chemin de son expérience, de son «désespoir» — le chemin de la Passion qui lui était propre, où elle était à chaque fois, dans chacune de ses figures, comme le phénix: consumée et renaissante — il s'agissait, en tout et pour tout, selon ce rythme de mort et de renaissance, du chemin de la manifestation: une «Phénoménologie de l'esprit» devait recueillir, dans la réceptivité ou le regard accueillant qui s'appelle savoir absolu (*aufnehmen*, ou *auffassen*, dès les premières lignes, était son verbe le plus propre<sup>2</sup>), dans le récit du concept (le concept accueille et recueille, *consigne: eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren*: «une vérité ne peut perdre à être notée par écrit»<sup>3</sup>, et rassemble en montrant, sur un plan inaccessible à la conscience, les liaisons qui n'apparaissent jamais à celle-ci), l'apparition de l'esprit, autrement dit l'apparition de la manifestation, et même l'apparition de la manifestation de soi-même: car tel est l'unique sens du Geist hégélien-johannique.

\*Université Paris-Sorbonne.

<sup>1</sup> Ph. G., Hamburg, Meiner, 2012, p. 60; tr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 121.

<sup>2</sup> 69/131.

<sup>3</sup> 71/134.

EMMANUEL CATTIN

Mais pour l'accomplissement de cet apparaître, qui est l'accomplissement de la manifestation elle-même, et ainsi pour le sens de l'esprit, Hegel aura un autre nom, qui sera son nom propre: *Offenbarung*. L'esprit est, dans son sens d'être, *Offenbarung*, «révélation». *Offenbarung* est, d'abord, le nom dans lequel Hegel pense déjà l'accomplissement de l'esprit sur le plan de la *Weltlichkeit* (qu'il faut entendre au sens johannique du «monde»: ὁ κόσμος est le domaine d'une royauté qui n'est pas celle de Dieu, mais d'un «prince», ὁ ἀρχῶν τοῦ κόσμου τούτου [Jn 16, 11], qui n'est pas celui qui s'appelle «le Seigneur», ὁ κυρίως: le domaine, dans lequel le Dieu est venu [ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, Jn 1, 9, où il s'agit de la lumière], d'une effectivité qu'il a ainsi transformée dans son sens et sa dignité). L'esprit s'y accomplit alors en tant que *Weltgeist* et dans le mouvement de son histoire: celui-ci, sur le plan de la *Weltgeschichte*, va déjà «à la révélation et effectivité» de lui-même<sup>4</sup>. Toute l'histoire, toute histoire, est histoire d'une Révélation. Mais *Offenbarung* est aussi évidemment le nom de l'accomplissement même du concept de religion dans la «religion de la religion», donnant son titre à la dernière figure de la religion, *die offenbare Religion*. Hegel s'en expliquera à de multiples reprises, lorsqu'il indiquera en quel sens «la religion manifeste» est aussi une «religion révélée», *geoffenbarte Religion*, la religion dont le Dieu se révèle aux hommes. Que veut dire «révéler»? «Révérer», porte le cours berlinois de 1824, «signifie ce jugement de la subjectivité infinie ou de la forme infinie; 'révéler' signifie se déterminer, être pour un autre; cette activité de révéler, de manifester, appartient à l'esprit lui-même. Un esprit qui n'est pas manifeste n'est pas un esprit»<sup>5</sup>. Et, dans une religion qui n'est pas seulement *geoffenbart*, mais elle-même *offenbar*, «esprit pour l'esprit», enseigne Hegel, ce qui est révélé est la manifestation elle-même, ce qui est révélé est la révélation, l'esprit en tant qu'il n'est rien d'autre qu'*Offenbarung*. Les Leçons de 1824 s'en expliquent ainsi: «L'esprit consiste ainsi essentiellement à s'apparaître à soi-même, à se manifester. Si maintenant on demande: «Qu'est-ce qui est révélé?», on répondra que ce qu'il révèle est cette forme infinie que nous avons appelée la subjectivité absolue — c'est l'activité de déterminer, la position de différences, la position d'un contenu. Ce que l'esprit révèle ainsi est qu'il est la manifestation consistant à faire en lui-même ces différences; c'est sa nature et c'est son concept de faire éternellement ces différences et de les reprendre pareillement en lui-même, et d'être ce faisant présent à soi-même». Dans la «religion manifeste» est révélé, non pas seulement le Dieu, un Dieu qui ne serait plus secret, mais la révélation elle-même. Or, pour finir, le savoir absolu lui-même est l'accomplissement — l'autre accomplissement — de cette ouverture qui s'appelle *Offenbarung*. (L'autre accomplissement si, comme Bernard Bourgeois l'a montré<sup>6</sup>, il n'y a pas, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, de *dialectique de la religion elle-même*, autrement dit, au contraire de ce qui advient pour toutes les autres figures de la conscience, la conscience religieuse — plus exactement, en tant que religion, la conscience de soi religieuse de l'esprit — ne se nie pas elle-même. Si, comme l'écrit Hegel, «sa réconciliation est dans son cœur», elle n'accomplit pas elle-même sur elle-même l'expérience de sa propre limitation, et ainsi la nécessité de son sacrifice).

<sup>4</sup> Enz., 1830, Hamburg, Meiner, 2011, p. 426 ; tr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 327.

<sup>5</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, Hamburg, Meiner, 1984, p. 105; tr. P. Garniron et G. Marmasse, Paris, PUF, «Épiméthée», p. 103.

<sup>6</sup> *Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit*, «Revue de métaphysique et de morale», 2007, 3, p. 329.

Phénoménologies de l'esprit  
Jean Hegel Nietzsche

Mais si la «Phénoménologie de l'esprit» hégélienne ne fait rien d'autre que déployer dans le concept ce qui était déjà, comme nous le montrerons, le sens johannique de l'esprit, la Logique elle-même, ou plutôt le «Royaume» logique, se tenait elle aussi ou lui aussi dans la dimension pneumatique johannique. Au commencement de la *Science de la logique*, en effet, lorsqu'il s'agissait d'accéder à cette science, Hegel demandait quel était le sens d'être du logique, ou, plus exactement, si le logique devait et en quel sens être dit présent. Le logique, *das Logische*, autrement dit, non pas «l'abstraction universel», *abstrakt Allgemeines*, les «formes mortes», sans contenu ou teneur<sup>7</sup>, qu'il faudra dire aussi sans esprit<sup>8</sup>, mais l'universel qui a en soi le particulier, qui en «saisit en soi» la richesse, *das den Reichtum des Besonderen in sich fassende Allgemeine*<sup>9</sup>, et qu'il n'est pas impossible d'appeler l'essence, avant qu'il ne rejoigne son nom propre, εἶδος, Idée, qui était déjà son nom platonicien. En quel sens un tel «Penser objectif», contenu de la science pure, lorsque, en lui, la pensée est devenue *die Sache*, libre de l'opposition de la conscience<sup>10</sup>, pourrait-il être dit, au commencement, présent? Si la question en 1812 est à nouveau «Comment commencer?», elle est celle de la présence du logique dans et pour une conscience qui l'étudie, c'est-à-dire qui se recueille dans le silence vers le dehors pour atteindre en elle-même, dans la profondeur, la descente en soi-même du *Studium* — atteindre, *en tout ce qui est*, l'εἶδος, l'essence? L'étrange richesse, l'étrange royaume qui s'est ouvert là, s'il n'est pas le royaume des morts, est pourtant «le royaume des ombres», «le monde des essentialités simples», *das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten*<sup>11</sup>. L'être de telles essentialités est un être d'ombre, mais cela veut dire qu'elles sont libres, libres du sensible: selon une telle liberté, lorsqu'elle s'avancera parmi elles la conscience fera son «éducation absolue», *die absolute Bildung und Zucht*. Éducation absolue, car elle est l'éducation au détachement de toute contingence, elle est, d'un mot qui en lui rassemble la discipline du concept selon Hegel, alors même qu'il s'enfonce toujours dans la Chose, *das Fernhalten*, le «tenir éloigné» de tout penser raisonnant, le penser des raisons et des contre-raisons. Or un tel royaume est le royaume de la vérité. Et lorsque la conscience commencera son étude absolue de l'ἀλήθεια, elle ne sera pas entièrement seule, même dans la solitude qui est l'élément de l'étude. Elle ne sera pas sans guide. Qui sera celui qui la guide? Plus exactement: d'où viendra-t-il? Son guide lui viendra du royaume lui-même, du logique lui-même, son guide aura pour provenance *die Sache*, c'est elle ou du moins c'est d'elle que viendra cela ou celui qui la conduira, la guidera dans son royaume, le royaume de la vérité. Pour la conscience, l'esprit en tant que conscience, autrement dit séparé encore de la vérité qui s'ouvre devant lui, se tenant encore dans le Deux qui est le sens d'être de l'esprit comme conscience, dont la *Phénoménologie de l'esprit* avait été en 1807 la longue description, Hegel retrouve alors, d'une façon qui n'a rien de contingent, une parole du Christ de Jean: «Si à présent le logique au commencement de l'étude n'est assurément pas présent (*vorhanden*) pour l'esprit dans cette force consciente, il n'en reçoit pas moins par lui en soi la force qui le conduit en toute vérité», *die ihn in alle Wahrheit leitet*<sup>12</sup>. L'esprit-conscience reçoit du logique absent,

<sup>7</sup> *Tote Formen, Inhalt, Gehalt, Wissenschaft der Logik*, I, Einleitung, Hamburg, Meiner, 1999, p. 14.

<sup>8</sup> ... sind sie tote Formen und haben den Geist in ihnen nicht wohnen, der die lebendige konkrete Einheit ausmachte (op. cit., p. 14).

<sup>9</sup> Op. cit., p. 26.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 17.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 26.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 26.

EMMANUEL CATTIN

encore éloigné de lui, encore non présent de la présence de l'ἀλήθεια, la force. Une telle force est le guide qui conduit dans le royaume de la vérité, dans la vérité elle-même, intacte, entière. Hegel donne la traduction de Luther pour Jean 16, 13: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν<sup>13</sup>. Qui est «l'esprit de la vérité» qui témoigne ainsi, disant ce qu'il a entendu? Hegel pensera à nouveau au passage dans la *Vorrede* à la 3<sup>e</sup> édition de l'*Encyclopédie*, tout à la fin de sa vie, en 1830. Il le fera valoir, alors, contre la prétention d'une certitude subjective de la foi à s'en tenir à elle-même, celle qui recourt au *schibboleth*, «le nom du Seigneur Jésus », pour juger, et même juger sans appel, *aburteilen*. À nouveau il s'agira d'une présence à venir, et cette présence, cette «expansion», est celle de l'esprit, «la vérité comme telle». Jésus était encore là parmi les disciples, «personne alors présente sensiblement dans le temps», mais la foi qu'ils avaient en lui n'était pas encore elle-même vérité. Hegel écrit: «Néanmoins cette foi qui ne manquait en rien de la certitude la plus forte, est présentée seulement comme le commencement et l'assise fondamentale conditionnante, comme ce qui n'a pas encore son achèvement; ceux qui avaient une telle foi n'ont pas encore l'Esprit — lui, la vérité même, lui, qui vient seulement après cette foi, qui conduit à toute vérité»<sup>14</sup>. «Esprit» est le nom de celui qui est à venir et conduit dans la vérité, est lui-même la vérité, l'accomplissement de celle-ci, lorsqu'il conduit en elle. Il ne s'agit pas de la fermeté ou de la fragilité de la certitude. Il s'agit de ce qui n'est pas seulement certitude, mais qui ouvre à partir de soi un chemin à celle-ci jusqu'à lui — ce qui était déjà la question et le chemin propres d'une Phénoménologie de l'esprit. Autrement dit — et il faudra reconnaître là un trait johannique fondamental — la vérité en tant qu'esprit est aussi le chemin et le guide vers elle-même: car la vérité n'est pas alors seulement un domaine ou un royaume, mais aussi le chemin qui à partir de ce domaine s'ouvre pour conduire jusqu'à lui-même, et elle est encore le guide sur ce chemin, ce domaine même ouvrant en lui un chemin jusqu'à lui, envoyant cela ou celui qui conduit jusqu'à elle. La vérité envoie la vérité qui conduit, guide dans la vérité. Cette conjonction de l'esprit et de la vérité indique la dimension johannique essentielle du savoir absolu hégélien. Celui-ci, qui tend l'échelle jusqu'à lui, qui guide ainsi sur le chemin qu'il ouvre vers lui à partir de lui-même, ouvrant en lui-même le chemin qui conduit et guide jusqu'à lui, n'est pas un autre royaume ou un autre domaine, son contenu n'est pas autre que celui de la vie elle-même, celui de l'expérience, autrement dit celui de la conscience. Le domaine logique, aussi loin que soit le domaine de la conscience, est le même que le domaine phénoménologique. Il ne s'étend pas dans une région plus ou moins lointaine, plus ou moins séparée. Si son accès est le plus escarpé, le «royaume des ombres» est pourtant le même que le royaume des rencontres, la contrée où la conscience accomplissait déjà toutes les rencontres de son expérience, de son éducation, dont il est la récapitulation absolue, reconduisant tout ce qu'elle rencontre sur un tel chemin, et elle-même, à son essence, à son sens d'être, qui est toujours, dans

<sup>13</sup> Luther: *Wenn aber jener / der Geist der warheit komen wird / der wird euch in alle warheit leiten. Denn er wird nicht von jm selber reden / sondern was er hören wird / das wird er reden / vnd was zukünftig ist / wird er euch verkündigen*. Lemaître de Sacy: «Quand cet Esprit de vérité sera venu, il vous guidera dans la vérité tout entière; car il ne parlera pas de lui-même; mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir».

<sup>14</sup> Enz. 1830, *Vorrede*, *Meiner*, op. cit., p. 26 ; tr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, rééd. 1986, p. 142.

Phénoménologies de l'esprit  
Jean Hegel Nietzsche

Hegel, pour tout ce qui est fini comme elle l'est elle-même, plus haut que lui, et qu'il ne rejoindra jamais, ainsi, sans sacrifice, le sacrifice de celui qui sait la limite de son être, mais qui sait aussi, surtout, que la limite de son être n'est pas la limite de son sens. Ce qui veut dire que son sens est plus haut que lui-même, qu'il n'est pas à lui-même sa propre mesure: ou plutôt, comme il en va de toutes les figures de la conscience, qu'il n'est sa propre mesure de référence qu'en tant qu'il porte en lui un sens qui le dépasse, auquel il est mesuré, auquel il se mesure lui-même, et par conséquent en vertu duquel il se dépasse nécessairement lui-même. Le domaine de l'esprit, pour la conscience qui commence son œuvre, son chemin d'absolutisation, dans l'humilité et le silence de l'étude, est à venir, mais il est le même domaine que celui où nous nous tenons déjà: la même vie portée à l'intensité absolue de l'esprit, la vie dans la vérité, en tant que vérité. La conscience «recevra» l'esprit, et tout prendra alors un autre sens, ou plutôt tout retrouvera son sens: le Regard lui-même rayonnera sur tout ce qui est, le touchant jusqu'à l'intimité de sa présence, sa présence vraie, qui s'appelle εἶδος. Alors tout aura atteint une autre dimension de la présence, en laquelle ce reste d'absence que la présence personnelle sensible du Christ ne pouvait entièrement guérir, lui-même sera résolu, guéri, réconcilié. La question sera encore hégélienne: comment penser une telle présence? Qui est l'esprit?

Il est possible, à partir d'une «Phénoménologie de l'esprit» ainsi entendue, d'étudier les textes johanniques en tant qu'ils présentent l'apparition de l'esprit, l'apparition de la manifestation: non pas, en ce qui nous concerne, en tant que texte révélé, *geoffenbart*, mais en tant que textes où il ne s'agit de rien d'autre que de la révélation elle-même, de la manifestation elle-même, autrement dit de l'esprit. L'objet de cette étude sera ainsi la logique johannique de la manifestation. Jacob Grimm indiquait qu'*Offenbarung* était la traduction du latin *revelatio*, *Entschleierung*, et du grec ἀποκάλυψις, *Enthüllung*. La logique johannique de la manifestation, comme logique de l'*Offenbarung*, logique de la révélation, est logique de l'apocalypse.

Mais la manifestation n'est pas seulement ce qui se trouve au centre de l'écrit johannique, ce dont il s'agit essentiellement en lui: elle est ce qu'il accomplit lui-même. Il doit se penser et s'avancer lui-même comme prenant essentiellement part à ce qu'il annonce. Il n'en allait pas autrement dans une *Phénoménologie de l'esprit* accomplissant elle-même ce qui était en question en elle, l'ouverture qui s'appelle savoir absolu. La «Phénoménologie de l'esprit» selon Jean ne doit pas seulement annoncer la manifestation, en tant que venue, mais se tenir elle-même, sur un mode ou sur un autre, celui que Jean appellera «témoignage», ἡ μαρτυρία, dans son accomplissement.

Une conséquence majeure s'ensuit pour notre méthode. Le regard que nous portons sur ces textes qui ne sont *en rien* des textes philosophiques ne saurait s'en tenir aux résonances philosophiques qu'il serait possible d'entendre en eux, comme il en va dans toute la tradition sapientiale. À vrai dire il ne les considèrera même pas, et notre méthode sera exactement inverse. Ce qui se montre ici dans la langue grecque n'a pourtant plus rien à voir avec ce que la langue grecque avait philosophiquement jusqu'à présent porté. Ce qui apparaît, la logique de la manifestation, n'est pas grec. La «Phénoménologie de l'esprit» qui

EMMANUEL CATTIN

s'accomplit dans le texte johannique *n'a plus rien de grec*<sup>15</sup>. Par là, nous ne prétendons pas assigner à ce qui est grec la moindre limitation, mais seulement apercevoir, de loin, dans une distance essentielle, le domaine et l'ampleur devant lesquels nous nous trouvons placés avec les textes johanniques. L'une des présuppositions — phénoménologiques, si l'on veut — de ce regard est qu'il se trouve lui-même mesuré par ce qu'il voit, et non pas l'inverse. En tout ceci, qui n'est pas grec, il ne sera que rarement question de l'âme, ψυχή. Lorsqu'il en sera question, en Jean (12, 25), comme dans Luc (14, 26) ou dans Matthieu (10, 39), l'âme sera la vie donnée, qu'il est possible de perdre ou de garder, qui, ainsi, peut être ou non atteinte par la mort. Il n'est jamais question d'une «âme éternelle», ψυχή αἰώνιος οτος, mais d'une âme «gardée» «dans la vie éternelle»<sup>16</sup>. Tout autre est la présence indiquée par πνεῦμα.

Qui est l'esprit? Πνεῦμα, «esprit» indique en effet dans l'évangile de Jean une présence très étrange et déconcertante. Il ne s'agira pour nous que de la décrire et d'en recueillir quelques marques, quelques traits la restituant surtout à son étrangeté, qui est justement le trait le plus important. Πνεῦμα est-il ou indique-t-il la présence de quelqu'un, est-il même présence ou lui-même présent, au sens où toutes choses, où tout homme, viennent en présence, apparaît-il lui-même, est-il possible de lui reconnaître une ipsité qu'il y aurait lieu de dire personnelle? La question personnelle a-t-elle même un sens? Faudra-t-il même reconnaître en lui *die reine Persönlichkeit* qui, à la fin de la *Doctrine du concept* hégélienne de 1816, donne tout le sens, étrangement singulier, du concept?<sup>17</sup>

Dans le livre de Jean, Πνεῦμα est nommé dès le commencement, et reviendra jusqu'à la fin, et même ouvrira en quelque sorte plus loin que cette fin la direction vers laquelle le livre lui-même est tourné, puisque la venue de l'esprit restera future. Πνεῦμα sera à la fin encore à venir, une telle dimension du futur lui demeurant sans doute essentielle, comme elle l'est au livre de Jean, selon la structure de témoignage en laquelle il se tient.

Considérons le texte de Jean. Lorsque l'esprit apparaît pour la première fois, c'est avec un sens d'être tout à fait propre, en tant que *signe de reconnaissance*. Loin d'être l'inapparent (il ne le sera jamais, pas davantage qu'il ne l'est dans Hegel, pas davantage qu'il ne le sera dans Nietzsche, où il s'avancera à travers ses *Verwandlungen*), l'esprit n'est pourtant pas seulement celui qui est vu en tant qu'il se manifeste, il est d'abord celui dont l'apparition sous le regard de Jean le Baptiste est signe ou marque d'une autre présence, dont il atteste l'authenticité. C'est là un premier trait de l'esprit johannique: *L'esprit apparaît toujours. Mais il n'apparaît pas seulement, il montre*. Πνεῦμα est celui qui, apparaissant, venant en présence

<sup>15</sup> À l'inverse, Nietzsche aura, au moins une fois, compris l'évangile de Jean à partir de ce qui est grec. Dès les notes préparatoires à la *Naissance*, il relevait: «L'Évangile de Jean, né d'une atmosphère grecque, d'un sol dionysiaque: son influence sur le christianisme, en opposition à ce qui est juif». Et le plan qui suivait n'était pas moins intrigant:

<sup>16</sup> La naissance de la pensée tragique.

<sup>17</sup> La tragédie elle-même

<sup>18</sup> Déclin de la tragédie

<sup>19</sup> Jean» (KSA, Fin 1870-avril 1871, 7 [13] et [14]). Ces positions doivent être rapprochées des recherches de Ferdinand Christian Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig, 1864. Nous reviendrons pour finir à la phénoménologie de l'esprit nietzschéenne.

<sup>16</sup> *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, G. Kittel, Bd. IX, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, ψυχή, p. 643 (Ed. Schweizer). Sur la délimitation de ψυχή et de πνεῦμα, on se reportera aux p. 655-657.

<sup>17</sup> *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Begriff*, Hamburg, Meiner, 1994, p. 302.

*Phénoménologies de l'esprit*  
Jean Hegel Nietzsche

en descendant à partir de sa provenance dans la hauteur («d'en haut» et «de l'esprit» formeront plus loin, dans le dialogue avec Nicodème, une seule provenance), ouvrira, rendra alors possible le témoignage du témoin. Le signe est vu, et par lui est reconnu celui qui est vu (qui est d'abord celui qui vient) comme celui qu'il est, le fils. Lorsqu'il apparaît πνεῦμα apparaît en tant qu'envoyé, comme Jean-Baptiste lui-même est envoyé, et lorsqu'il donne à celui-ci de pouvoir témoigner, c'est en attestant que celui que Jean voit est lui-même l'envoyé. L'envoi de l'esprit atteste un autre envoi. Pour le témoin, πνεῦμα est le signe de reconnaissance. Et tous, dans Jean, témoignant les uns pour les autres, un seul témoignant pour lui-même, témoignent de celui que personne n'a jamais vu (1,18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, «Nul n'a jamais vu Dieu»), qui pourtant lui aussi en un sens a rendu témoignage, par ce qui fut écrit avant la venue de l'envoyé. Or l'esprit est lui-même un envoyé, il est le signe envoyé pour que celui qui fut lui-même envoyé pour baptiser reconnût un autre envoyé. *Il n'y a que des témoins, qui sont autant d'envoyés.* L'esprit est le témoin témoignant pour le témoin, Jean, de la présence du témoin authentique, puisque le Christ, le fils lui aussi sera dit témoin du père, selon la logique johannique du témoignage, qui est un cercle, le témoin témoignant toujours pour le témoin (1, 32-34): Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν: καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἐπ' ἄλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν. Ἐφ' ὃν ἂν ἴδης τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. καὶ γὰρ ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. «Et Jean rendit alors ce témoignage, en disant: J'ai vu l'esprit descendre du ciel comme une colombe, et il est demeuré sur lui; et moi, je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit: Celui sur qui tu verras descendre et demeurer l'esprit, c'est lui qui baptise dans l'esprit saint. Et moi je l'ai vu, et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le fils de Dieu». Dans cette mesure, c'est dans le témoignage, de part en part, que l'esprit apparaît: lui-même témoin, il est cependant l'ouverture du témoignage pour le fils. Il ouvre le domaine d'apparaître du fils en tant que fils, autrement dit encore le domaine de sa reconnaissance comme domaine du témoignage, il est le signe par lequel le fils apparaît en tant que lui-même. L'esprit est celui par lequel ὁ κόσμος, qui ne reconnaîtra pas le témoin (καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, «et le monde ne l'a pas connu», 1, 10: il s'agit de la lumière), pourra cependant devenir le domaine de son témoignage, et même, lui qui ne l'accueille pas, demeurer son unique domaine, celui auquel le témoin, tous les témoins sont envoyés. Tout envoi dans Jean est envoi dans le monde et même auprès du monde, envoi au monde. Le premier trait de cette présence qui s'appelle πνεῦμα est ainsi, non d'apparaître seulement, mais de montrer. L'apparaître de l'esprit a le sens d'un montrer, sa manifestation est un signe par lequel un autre que lui-même (d'une altérité qui cependant n'est pas si lointaine qu'elle interdît qu'il en fût le signe) entre en présence. Et ce trait initial de l'esprit dans sa première apparition johannique ne va pas sans que l'un des verbes les plus énigmatiques de Jean n'en accompagne immédiatement la manifestation. Ce verbe est μένειν, «rester»: ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν, μένον ἐπ' αὐτόν. Sans doute, si nous pouvions accéder au sens d'un tel «rester» ou «demeurer», le sens de πνεῦμα s'éclairerait-il d'une façon décisive. Il est le verbe même de cette présence dont nous recherchons le sens, le verbe qui recueille son déploiement. L'esprit est celui ou cela qui reste. De façon remarquable, ce même verbe à la fin reviendra dans la réponse du Christ à la question de Pierre au sujet du disciple

EMMANUEL CATTIN

aimé (21, 21-22): τοῦτον οὖν ἰδὼν ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ, Κύριε, οὗτος δὲ τί; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σύ μοι ἀκολούθει. «Pierre, l'ayant donc vu, dit à Jésus: Et lui, Seigneur? Jésus lui dit: Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? Toi, suis-moi». Le disciple «reste» comme l'esprit «reste», signe d'attente alors et non pas, comme le fut l'esprit, de reconnaissance. Or «rester» n'a de sens que par rapport à une venue. Car dès le commencement l'esprit était marqué apposé sur celui qui est venu: Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν (1, 29 «Le lendemain, il voit Jésus qui vient à lui»). Et le disciple à la fin «reste» jusqu'à ce que le Christ vienne. Pour nous, cela veut dire que «rester» indique une présence qui renvoie à une autre, qu'elle authentifie dans un cas, qu'elle attend dans l'autre. Pour le disciple, si «rester» veut dire attendre et garder jusqu'à une venue, c'est qu'il est le témoin. Il reste dans la mesure où il témoigne, et il témoigne dans la mesure où il écrit: Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν (21, 25: «C'est ce même disciple, qui rend témoignage de ces choses, et qui a écrit ceci, et nous savons que son témoignage est vrai»). Selon le premier trait ainsi, l'esprit montre, mais «montrer», s'agissant de l'esprit, se dit «rester», «rester sur» — alors que, d'autre part, Jean construira volontiers le «rester» comme «rester dans», μένειν ἐν («rester dans le Christ»). Le «rester» des disciples pourrait bien lui-même appartenir au déploiement de πνεῦμα, celui qui fut transmis par le Christ lorsqu'il les a envoyés (20, 22: καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς, Λάβετε πνεῦμα ἅγιον, «Ayant dit ces mots, il souffla sur eux, et il leur dit: recevez l'esprit saint»: alors πνεῦμα indique un pouvoir ou une force, celle de remettre les péchés ou de ne pas les remettre). «Rester» pour le disciple est rester dans la mission pour laquelle il fut envoyé. Pourtant l'accomplissement de la mission, et par conséquent du sens dans lequel l'esprit est reçu, sera aussi indiqué par l'autre verbe, celui dont l'impératif est adressé à Pierre, «suivre» (σύ μοι ἀκολούθει, 21, 22). «Suivre» et «rester» sont les deux verbes de l'accomplissement spirituel final de l'évangile de Jean, l'accomplissement de l'esprit dans le disciple, selon deux possibilités qui doivent nécessairement être pensées l'une par rapport à l'autre (ce qui est exactement à penser est l'opposition: «Je veux qu'il reste... Toi, suis-moi»).

Mais la première apparition de l'esprit ne nous livre pas seulement le verbe ou l'un des verbes de sa présence. Elle indique déjà le second trait de l'esprit johannique, selon lequel il est *domaine d'accomplissement*: l'élément, d'abord, dans lequel advient désormais l'acte étrange qui s'appelle βαπτίζειν: οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (1, 33: «Celui-là baptise dans l'esprit saint»). Acte tout à fait singulier, puisque Jean, sur le mode du précurseur (qui tient de cet acte son nom, Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι, 1, 26, «Moi, je baptise dans l'eau»<sup>18</sup>), pouvait l'accomplir ἐν ὕδατι, alors que le Christ l'accomplira ἐν πνεύματι. Quel est cet «acte» étrange qui peut être accompli à la fois dans l'eau et dans l'esprit? Que veut dire «baptiser dans l'esprit» et de quel domaine ou de quel élément s'agit-il alors? Car du moins ce second trait indique-t-il que l'esprit n'est pas seulement signe, mais en effet le domaine dans lequel l'acte de

<sup>18</sup> Lui aussi témoigne, mais pour celui qui viendra après lui. Reste à savoir si son acte est lui-même tout entier l'essence de son témoignage: du moins accomplit-il avec cet acte le sens de son être, et par conséquent sa mission ou destination, comme le manifeste le lien entre les deux questions: Τίς εἶ; ou: τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; «Que dis-tu de toi-même?», et: Τί οὖν βαπτίζεις, «Pourquoi donc baptises-tu?», 1, 22 et 25.



Phénoménologies de l'esprit  
Jean Hegel Nietzsche

baptiser est accompli par celui qui se tient aussi en lui. En quel sens πνεῦμα est-il le nom d'un domaine, d'un domaine d'accomplissement, dans lequel il est possible d'opérer et dans lequel il est possible de se tenir? Si un autre baptême est possible que celui de Jean-Baptiste, accompli ἐν ὕδατι, que devient cet «acte» accompli ἐν πνεύματι? Mais quel est le geste qui portera le baptême spirituel? Le baptême dans l'esprit n'est-il pas au fond le même acte que celui par lequel l'esprit est donné, le même événement que celui lors duquel l'esprit est reçu, avec son geste, celui du souffle (ἐνεφύσησεν), et les mots prononcés (Λάβετε πνεῦμα ἅγιον)? Esprit est alors le domaine dans lequel les disciples sont envoyés, la dimension qui les entoure, dans laquelle ils se tiennent désormais en tant que témoins, *mais qui leur est d'abord elle-même transmise ou envoyée.*

C'est à nouveau en tant que domaine que l'esprit sera nommé dans l'entretien avec Nicodème. Mais il sera alors, de façon décisive, le domaine d'une naissance, d'une provenance, s'opposant à σὰρξ et à la provenance qu'elle est elle-même (ἐκ τῆς σαρκός, 3, 6), mais alors en conjonction avec l'eau à laquelle nous venons de le voir s'opposer (ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, «s'il ne naît d'eau et d'esprit», 3, 5), autrement dit selon la seconde naissance du baptême. En tant que naissance, qui veut dire appartenance (τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν, «ce qui est né de l'esprit est esprit»), il est à nouveau celui qui ouvre un domaine, donne accès à ce qui est appelé à présent τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. À nouveau par conséquent πνεῦμα est la marque de la présence de θεός, celui par lequel la venue ou l'entrée dans le domaine de θεός est possible, dans son règne, tout opposé au règne du monde. Ce trait nous enseigne que si l'esprit est domaine, c'est justement au sens d'une appartenance, et qu'ainsi il pourra s'étendre dans le domaine même du monde, comme redoublant et renversant celui-ci, extension en celui-ci d'une appartenance autre que le monde. Il n'est pas le domaine imperceptible, tout au contraire il apparaît, comme lui-même fut signe du fils.

Or un tel domaine s'étend et s'ouvre partout, selon le troisième trait qu'il faudra reconnaître à la venue en présence qui en est l'ouverture: la liberté absolue. Le Christ dans l'entretien avec le Maître en Israël aura les paroles les plus connues et cependant les plus énigmatiques concernant τὸ πνεῦμα: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις,, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει: οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος (3, 8). La traduction est aussi la plus difficile: «L'esprit souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va: il en est de même de tout homme né de l'esprit». Eckhart de son côté avait traduit le plus exactement, c'est-à-dire le plus étrangement: *Der geist geistet, dâ er will* (Sermon 103<sup>19</sup>). Et il avait commenté: «La perception n'est pas en ton pouvoir, mais dans le sien, autant qu'il lui convient. Il peut se montrer, s'il le veut, et se cacher, s'il le veut». L'esprit se déploie comme esprit, déploie son être d'esprit: le redoublement du sujet par le verbe doit indiquer la liberté pure d'une activité qui n'est pas différente de son être, de celui qu'il est, il est le pur déploiement libre de lui-même, *der geist geistet*. Geist n'est pas ce qui se manifeste, il

<sup>19</sup> Sur la naissance de Dieu dans l'âme. Sermons 101-104 tr. G. Pfister, Orbe, Arfuyen, 2004, p. 106. L'original avait d'abord été publié par Franz Pfeiffer, Meister Eckhart, 4. Unveränderte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924. Désormais aussi dans les *Deutsche Werke*, t. 4, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 2003. Au contraire Luther traduit: *Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt.*

EMMANUEL CATTIN

est la Manifestation elle-même. Car ce déploiement est libre manifestation ou libre donation: à chaque fois tu le reçois, mais tu n'as pas de pouvoir sur lui, c'est lui qui veut, et une telle volonté, dans le texte de Jean, est volonté de soi, puisqu'elle est volonté du déploiement de soi dans le verbe de l'esprit. Lui qui est provenance pour toi dans l'acte mystérieux du baptême, tu ne sais rien de sa provenance (πόθεν), ni de sa destination (ποῦ): tu ne connais pas sa volonté. Venue et départ de l'esprit ne peuvent être rejoints. Mais alors celui qui en provient, autrement dit provient d'en haut (3, 3: ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ: «Personne ne peut voir le Royaume de Dieu, s'il ne naît d'en haut»), en quelle mesure partage-t-il la liberté de l'esprit: comment comprendre le οὕτως ἐστίν? Celui qui «est de l'esprit» est-il celui qui se tient dans le domaine de l'esprit, de la volonté de l'esprit, du déploiement absolument libre, le domaine de la liberté pure? Se tenir dans cette pure liberté, est-ce être libre? S'y tenir, cela veut dire naître de lui, à chaque instant, dans l'instant. S'y tenir, cela veut dire le «recevoir», λαμβάνειν, qui est aussi le verbe selon lequel le témoignage est lui-même «reçu», dont la logique johannique sera indiquée plus loin par Jean-Baptiste (3, 27: Οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲ ἐν ἐὰν μή ἡ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, dans la traduction de Luther: *Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel*. Lemaître de Sacy: «L'homme ne peut rien recevoir, s'il ne lui a été donné du ciel»).

Le troisième trait de πνεῦμα, le libre apparaître de l'esprit, s'il est la seconde naissance pour celui qui le reçoit, lui-même provenance pour toi, mais toi-même ne pouvant savoir sa provenance à lui, ouvre, dans Jean, *le quatrième* (après le signe comme «montrer», le domaine, opposé à σάραξ, d'une nouvelle provenance, d'une seconde naissance, puis la liberté absolue), *la dimension du don ou de la donation*. La logique du «recevoir» l'indique déjà avec précision, et Jean le Baptiste en prononce alors déjà le mot, et à nouveau plus loin, dans une parole cependant difficile à traduire. Il s'agira alors de «celui qui vient d'en haut» (ἄνωθεν), qui «témoigne de ce qu'il a vu et entendu», et de son témoignage qui n'est pas reçu (3, 31-32: ὁ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει: «Et il rend témoignage de ce qu'il a vu, et de ce qu'il a entendu, et personne ne reçoit son témoignage»). Jean répond à ses disciples, qui lui demandent des explications sur cet autre qu'il a rencontré au-delà du Jourdain et qui a commencé à baptiser (mais plus loin il apparaîtra que Jésus lui-même ne baptise pas, seuls ses disciples baptisent, 4, 2): ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. «Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car c'est sans mesure qu'il donne l'esprit». L'esprit est ce qui est donné. Mais qui donne ici? Luther traduit: *Denn welchen Gott gesandt hat, der redet Gottes Worte; denn Gott gibt den Geist nicht nach dem Maß*<sup>20</sup>. Est-ce θεός qui donne, ou plutôt l'envoyé? S'il s'agit de Dieu, alors «esprit» est donné à l'envoyé, en tant qu'il dit les paroles qui proviennent de θεός: le γὰρ indique justement un tel éclaircissement de la dimension spirituelle des paroles qui viennent de θεός, pour autant justement qu'elles ont une telle provenance, et par là de l'ampleur du don, qui n'a pas

<sup>20</sup> La King James Bible «Authorized Version» donnait: *For he whom God hath sent speaketh the words of God: for God giveth not the Spirit by measure unto him*. La Nouvelle Bible Segond ménage les deux possibilités: «Car celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, parce qu'il donne l'esprit sans mesure». Lemaître de Sacy: «Celui que Dieu a envoyé ne dit que des paroles de Dieu; parce que Dieu ne lui donne pas son esprit par mesure».

*Phénoménologies de l'esprit*  
Jean Hegel Nietzsche

de mesure. Si celui qui donne est celui qui est envoyé, il donne à la mesure de son envoi: son envoi est lui-même sans mesure, il est envoyé pour donner l'esprit, il parle et c'est l'esprit qu'il donne lorsqu'il dit les paroles qui sont celles de θεός. Dans l'un ou l'autre sens pourra paraître aller la suite, où il est dit que le père aime le fils et «a tout donné dans sa main» (3, 35: ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ: «Le père aime le fils, et il lui a mis toutes choses entre les mains»). Quelle que soit la compréhension retenue pour la provenance du don, Dieu ou celui qu'il a envoyé, l'esprit est lui-même le don, et ce don venant, de toute façon, ultimement de θεός, c'est-à-dire du père, selon deux possibilités d'entendre le «sans mesure», n'est ni mesuré, réservé ou retenu, ni commensurable avec tout ce qu'il est possible de recevoir de cette autre provenance et de cet autre domaine évoqué par Jean le Baptiste et opposé à la provenance d'en-haut, la terre (3, 31: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. «Celui qui est de la terre — de la terre est, et de la terre parle»<sup>21</sup>). Non seulement l'esprit est ce qui est donné, ce qui est reçu, mais tout ce qui est reçu de θεός, tout ce qui est donné par θεός, appartient à la dimension de l'esprit. Il est ainsi la donation elle-même, la dimension de la donation en laquelle se tient tout don d'en haut, et même tout don authentique, qui doit ainsi être dit pneumatique. Et c'est cette dimension qui est incommensurable avec tout ce qui est de la terre, du monde, de la chair, avec ces trois dimensions elles-mêmes (qui n'en font qu'une), alors même que le monde est bien celui qui reçoit (ou ne reçoit pas) le don incommensurable à lui-même.

C'est un tel «donner» qui sera alors immédiatement le centre de l'entretien qui suit avec la Samaritaine: «Donne-moi à boire» (4, 8). Ce qui s'ouvre là, la description, dans le dialogue avec la femme de Samarie, du donner et de ce que lui, Jésus, donne, non pas de l'eau, mais l'eau qui est la source elle-même, c'est-à-dire la surabondance et le don lui-même (4, 14: ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζῶην αἰώνιον, «source d'une eau jaillissant vers la vie éternelle»: «Mais l'eau que je lui donnerai deviendra dans lui une fontaine d'eau qui rejaillira jusque dans la vie éternelle»), ira à son accomplissement le plus haut dans la révélation finale de l'entretien: πνεῦμα ὁ θεός (4, 24: «Dieu est esprit»), qui ne va pas sans la grande conjonction de πνεῦμα et ἀλήθεια: ἀλλὰ ἐρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστὶν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. «Mais l'heure vient, et maintenant elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le père en esprit et en vérité» (4, 23). «Esprit» n'indique pas seulement la dimension du témoignage, et même toute la dimension de la manifestation: pour le fils, pour Jean, pour le disciple. Il n'est pas seulement la sphère dans laquelle se tient tout ce qui est envoyé par ὁ θεός. Mais ὁ θεός lui-même est esprit: non pas seulement ce qu'il donne, non pas seulement ce qui est reçu, mais celui qui donne et se donne lui-même, voilà qui est πνεῦμα. «Esprit» est le nom de la source qui se donne elle-même: il donne ce qu'il est lui-même. C'est encore ainsi exactement que Hegel entendra Geist, comme manifestation de soi seulement, œuvre de soi seulement. Si Dieu est esprit, c'est selon cette dimension du don qui se donne lui-même et n'a pas de mesure sur la terre ni de la terre.

<sup>21</sup> Ou, dans la traduction de Lemaître de Sacy: «Celui qui tire son origine de la terre est de la terre, et ses paroles tiennent de la terre»: pourquoi un tel redoublement, qui assurément correspond à ce qui suit: Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, «Celui qui est venu du ciel est au-dessus de tous», mais où la répétition reste étrange? Une telle répétition n'a pas d'autre sens que de redoubler une provenance dans une appartenance.

EMMANUEL CATTIN

Mais le plus difficile est sans doute de rejoindre la conjonction ultime de πνεῦμα et d'ἀλήθεια, que nous avons aperçue dans Hegel. Elle deviendra dans Jean le centre ultime de la promesse de Jésus. Celui-ci découvrira en son adieu le temps à venir de l'esprit. L'esprit sera l'envoyé, au-delà de l'adieu, de la séparation du Christ et de ses disciples, présence à venir qui aura le sens du secours dans le procès contre le monde, *ein Helfer*, un autre secours, un autre «défenseur», comme le Christ, par conséquent, le fut déjà, qui fut le premier envoyé, dans le combat avec l'autre provenance et l'autre domaine, κόσμος, qui est pourtant aussi un combat pour celui-ci, puisque θεός aime le monde contre le monde: *κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἦ* (14, 16: «Et je prierai mon père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il demeure éternellement avec vous»). Toutes les dimensions de l'esprit se retrouvent alors, à commencer par le don qu'il sera lui-même en tant qu'il est l'envoyé. Le père (autrement dit, dans Jean, θεός, qui est lui-même πνεῦμα) donnera l'esprit à la demande du fils, et l'esprit «restera», selon le verbe indiquant son déploiement propre. «Rester» veut dire qu'il aura le sens du secours, que les disciples, dans le domaine du monde qui est celui de la séparation (le monde n'est rien d'autre que l'invisibilité de l'esprit, l'invisibilité du Christ, pour autant qu'il s'étend comme un règne, sous le prince de ce monde: πνεῦμα n'est invisible que pour le monde, dans le monde, selon le monde), ne seront plus jamais seuls. Mais s'ils ne sont plus seuls, cela veut dire, très précisément, que le Christ lui-même ne les laissera pas seuls, et qu'en un sens lui-même restera, ou même, dans un renversement frappant, *lui-même ne cesse de venir*: *Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* (14, 18: «Je ne vous laisserai point orphelins, je viens à vous»). L'esprit est à venir — son sens est futur essentiellement, car il est lié au départ du Christ, qui reste pourtant, selon l'envoi de l'esprit, celui qui vient. L'étrange collision des temps présent et futur dans le texte de Jean indique la présence propre, nouvelle et unique, du «rester», qui est le «rester» du Christ lui-même comme de l'esprit, par l'esprit. À venir, il apparaîtra comme celui qui reste. Mais de quelle présence au juste? Ou, ce qui est la même question, présence pour qui? Non pas pour le monde, qui n'est rien d'autre, s'il règne, que le domaine de l'absence de l'esprit (et toujours aussi cependant le domaine de sa venue et de son déploiement), mais pour «vous»: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει: ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται* (14, 17: «L'esprit de la vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas. Mais vous, vous le connaissez, parce qu'il reste avec vous et qu'il sera dans vous»). Or cette présence sera aussi, deux versets plus loin, celle du Christ: *ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν* (14, 19-20: «Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus. Mais pour vous, vous me verrez, parce que je vis, et que vous vivrez aussi. En ce jour-là vous connaîtrez que je suis en mon père, et vous en moi, et moi en vous»). Inaccessible à tout ce qui appartient à l'autre domaine et a le monde pour provenance, l'esprit de vérité ne reste que «pour vous», ὑμῖν, «avec vous», μεθ' ὑμῶν, «près de vous», παρ' ὑμῖν, «en vous», ἐν ὑμῖν. *Il n'est pas de lieu du monde où l'esprit ne déploie sa présence pour vous*: cette présence, entourant le «vous» de toutes parts, et même intérieure à lui, un «vous» qui n'a lui-même de sens qu'à partir de celui qui leur parle, c'est-à-dire le fils, est celle de la liberté pure. *Le domaine de l'esprit s'ouvre partout, la donation est*

Phénoménologies de l'esprit  
Jean Hegel Nietzsche

sans mesure. Mais c'est pour «vous» que le domaine à chaque fois s'ouvre, et la dimension du «vous» est par conséquent celle de la présence de τὸ πνεῦμα<sup>22</sup>. Mais en quel sens cet esprit qui reste ou restera est-il celui de l'ἀλήθεια? Ce qui s'ouvre avec la présence de l'esprit est «voir», θεωρεῖν, et «connaître», γινώσκειν: son rester est un rester «en vous», et dans cette mesure «vous» le connaissez. La dimension du monde est, selon son sens d'être, fermée à un tel voir, à un tel connaître. Mais la dimension du «vous» accède à ce voir par le déploiement de l'esprit, en tant qu'il reste. Or un tel voir est aussi un voir le Christ, voir que le Christ vit, et le voir est, en cette mesure, lui-même un vivre. *La présence de l'esprit est celle du Christ*: lorsque l'esprit reste, et ainsi lorsque vous le connaissez, le Christ reste. Cependant qui est «vous»? L'esprit reste, l'autre défenseur viendra, pour celui qui observe les commandements, c'est-à-dire celui qui aime le Christ (14, 15: Ἐὰν ἀγαπᾶτε με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε. «Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements»). L'aimer, c'est suivre le commandement, car le commandement est d'aimer, selon le cercle, ainsi, du commandement et de l'amour: tu suis le commandement parce que tu aimes, et suivre le commandement est aimer. Le cercle est le cercle de l'amour, puisqu'il n'est pas seulement le contenu du commandement, mais la source de son observation: 15, 17: ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, «Ce que je vous commande est de vous aimer les uns les autres»). Par conséquent, si l'esprit est celui de l'ἀλήθεια, c'est en tant que l'ἀλήθεια elle-même est venue, et que l'ἀλήθεια elle-même envoie ou enverra le défenseur, ou demandera le défenseur pour «vous», autrement dit le défenseur viendra de toute façon en son nom, au nom de celui qui à présent dit «Je» — et celui qui dit Ἐγὼ n'est autre que la vérité elle-même: Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (14, 6: «Moi je suis le chemin, la vérité et la vie»). L'esprit est en ce sens celui qui, venant de lui ou, lorsqu'il est envoyé par le père, venant toujours au nom du fils, conduira au Christ, conduira ou plutôt sera le guide (ὁδηγήσει) dans l'ἀλήθεια, et cela veut dire: guidera dans la manifestation tout entière. Il sera, à ce titre, l'accomplissement de l'enseignement, dans le souvenir, d'abord, de l'enseignement de la vérité par la vérité elle-même, de celui qui était la vérité, dans la fidélité à la vérité, la fidélité à lui: moins le chemin lui-même (qui est le Christ) que le guide sur le chemin, témoignage pour l'auto-attestation de la vérité. Sa venue récapitulera par conséquent tout l'enseignement du Christ: ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγὼ] (14, 26: «Mais le défenseur, qui est l'esprit saint, que mon père enverra en mon nom, sera celui qui vous enseignera toutes choses, et qui vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit»). Et la manifestation qui s'appelle τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας sera, dans l'évangile de Jean, l'accomplissement du témoignage: celui qui est envoyé témoignera pour celui qui fut d'abord envoyé, le témoin témoignera pour le témoin, dans le cercle du témoignage, le cercle de la défense contre le monde, qui est le cercle de la manifestation:

<sup>22</sup> Rudolf Bultmann, dans son grand commentaire, soucieux d'écartier toute puissance magique, insiste sur cette dimension: «Die in der Gemeinde wirkende Kraft ist nicht eine magische Kraft, die sich in gewaltsamen physischen oder psychischen Erlebnissen dokumentierte, eine Kraft, die die Gemeinde gleichsam überfiele, und auf die sie verantwortungslos nur zu warten brauchte. Vielmehr ist der Geist die Kraft der Wortverkündigung in der Gemeinde» (*Das Evangelium des Johannes*, 21. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 475-476). Là apparaît, selon Bultmann, le paradoxe de la promesse de l'envoi de l'esprit, puisque la parole de la Révélation est devenue, pour la communauté, la parole qu'elle-même prononce. Cependant, on se demandera si une telle insistance suffira à voir clair dans le signe de l'esprit, comme dans le baptême dans l'esprit, et peut-être même dans la conduite de l'esprit «dans la vérité tout entière».

EMMANUEL CATTIN

Όταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ (15, 26: «Mais lorsque le défenseur que je vous enverrai de la part de mon père, l'esprit de la vérité qui procède du père, sera venu, il rendra témoignage de moi»). Un tel cercle, celui du témoignage, est celui dans lequel le ὑμεῖς, la communauté qui se rassemble aujourd'hui autour du Christ qui se tient encore en son centre, deviendra, à la fin, le ἡμεῖς, celle qui s'unifiera autour du μαθητῆς, de son témoignage, et attestera celui-ci en tant que fidèle à Ἄληθεια: Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητῆς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν (21, 25: «C'est ce même disciple, qui rend témoignage de ces choses, et qui a écrit ceci, et nous savons que son témoignage est véritable»). Le souvenir, l'hypomnèse ou remémoration qu'est l'esprit est en effet la dimension dans laquelle l'évangile lui-même est écrit: le «vous», le Christ désormais parti, est devenu un «nous», selon lequel il reste, le «voir», le «connaître» selon lequel il vit. Aussi longtemps qu'il est là, le «vous» n'était pas encore et ne pouvait pas être un «nous». La venue de l'esprit est ou sera le commencement du «nous», lorsque «vous», dans le témoignage de l'esprit, deviendrez aussi les témoins, la communauté du commencement, l'archicommunauté devenant la communauté de l'esprit, «vous» devenant «nous» lorsque le Christ s'en va, la première personne pouvant, alors seulement, advenir dans la communauté: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε («Et vous en rendrez aussi témoignage, parce que vous êtes dès le commencement avec moi», 15, 27). Mais si le temps de l'esprit est à venir, c'est que la manifestation, le dévoilement, avant le départ du Christ, ne sont pas encore accomplis. La seule voie pour un tel accomplissement est en effet le départ de Jésus, la seule voie pour qu'il vienne est l'adieu: ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς: ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς (16, 7: «Car si je ne m'en vais pas, le défenseur ne viendra pas à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai»). C'est avec la séparation, le départ du Christ que s'ouvre la possibilité de l'envoi, de la venue de l'esprit, par laquelle le Christ restera. Il faut qu'il parte — pour rester: il s'en va — et il vient. La séparation seule ouvrira la proximité qui s'appelle τὸ πνεῦμα. Car lorsqu'il partira il ne laissera pas les siens seuls dans le monde, contre le monde, il ne les abandonnera pas: τὸ πνεῦμα sera l'attestation de sa présence, témoignant qu'ils ne sont pas abandonnés. Le Paraclet veut précisément dire ceci, qu'ils ne sont pas laissés seuls. «Autre défenseur», l'esprit accomplira le procès du monde: selon le passage difficile de Jean, καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως (16, 8: «Et lorsqu'il sera venu, il convaincra le monde touchant le péché, touchant la justice et touchant le jugement»). Ἐλέγξει: il convaincra, il montrera, il confondra, dans le procès du monde. C'est là le verbe de la manifestation renversante par laquelle le procès du Christ sera retourné contre le monde, en procès du monde. Περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ («Touchant le péché, parce qu'ils ne croient pas en moi»). Le péché d'abord deviendra manifeste, de ceux qui ne croient pas. «Péché» a le sens du refus de Ἄληθεια. Plus difficile cependant est la deuxième manifestation. Περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με («Touchant la justice, parce que je m'en vais à mon père, et que vous ne me verrez plus»). Que montrera l'esprit? Il rétablira la justice contre l'injustice du monde, rendra justice au Christ, manifestant qu'il est retourné au père. Son chemin mortel est l'accomplissement de sa venue dans son retour. Περὶ δὲ κρίσεως,

Phénoménologies de l'esprit  
Jean Hegel Nietzsche

ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται («Touchant le jugement, parce que le prince de ce monde est jugé»). Le jugement ne rendra pas seulement justice au Christ, mais il condamnera le monde ou plutôt, car le monde est le domaine de sa venue, celui qui règne sur lui, renversant un tel règne: le monde aura alors un autre sens, il n'y aura plus de règne du monde, ὁ κόσμος sera lui-même entièrement renversé dans son sens. Mais cet accomplissement, celui de la manifestation, celui de l'ἀλήθεια, reste à venir, et s'il reste futur, c'est que la dimension du «vous» n'est pas encore capable de recevoir la manifestation: Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι (16, 12). «J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter présentement». À nouveau ces paroles seront d'abord énigmatiques. Qu'est-ce qui ne peut être porté? Le mot reviendra plus loin, au sujet de la croix (19, 17: καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν, «et portant lui-même sa croix»). Ce qui ne peut être porté, quel qu'il soit, est en tant que tel ce qui ne peut être révélé. Le Christ ne peut dire ce qui pourtant est déjà destiné aux disciples, ce qui est déjà «pour vous» alors que «vous» ne pouvez le porter. Il y a une retenue essentielle de l'ἀλήθεια, avant l'accomplissement final, l'événement vers lequel elle est elle-même en chemin. Seul cet accomplissement sera l'envoi de l'esprit, qui sera alors le guide dans l'ἀλήθεια *sans réserve, tout entière*: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. La «vérité tout entière» est celle qu'est déjà le Christ, mais qu'il ne peut dire, car elle ne peut être portée. L'œuvre de τὸ πνεῦμα sera elle aussi de λέγειν, et comme tel il sera l'accomplissement du dévoilement: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν (16, 13-14: «Car il ne parlera pas de lui-même; mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera»). L'accomplissement est celui de l'ἀλήθεια dans la δόξα, et il est l'accomplissement de la parole dans la parole de l'esprit. Mais une telle parole ne vient pas de lui-même, il l'a entendue: à nouveau l'esprit sera le témoin, le témoignage lui-même. *Car cette parole n'est aucune autre parole que celle du témoignage, avec laquelle s'ouvrait l'évangile*. À la fin de l'évangile comme au commencement, pour Jean le baptiste comme, autrement, pour Jean l'évangéliste, τὸ πνεῦμα, qui est l'accomplissement de la vérité, n'est autre que celui qui montre et qui montrera. L'esprit, le guide dans la vérité, est l'accomplissement sans réserve de la manifestation, en tant qu'il est, non pas seulement l'apparaître, mais le montrer, *zeigen*. L'esprit, qui se déploie dans le λέγειν, parler ou écrire, est le signe. L'esprit est le signe qui reste. Notre question était celle de la présence. La présence de πνεῦμα est, dans son rester essentiel, le *bei uns sein* qui venait en question, dans l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>23</sup>, comme «volonté» de l'absolu, volonté de θεός d' «être auprès de nous».

Pour finir, nous donnerons une brève indication sur la «Phénoménologie de l'esprit» nietzschéenne, qui, essentiellement tournée contre Paul en sa tentative de faire advenir un nouveau corps (ce qui était déjà la tentative proprement paulinienne, qui pensait un σῶμα πνευματικόν, 1 Cor 15, 44), accomplit

<sup>23</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Hambourg, Meiner, 1988, p. 58: ... *So würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte...*

EMMANUEL CATTIN

aussi le renversement de la phénoménologie johannique-hégélienne. On a trop rarement remarqué que le *Zarathoustra* commençait, au-delà de la dramatique du «Prologue», avec les figures de l'esprit. Lorsque le livre commence par décrire les trois «métamorphoses», il ne décrit rien d'autre que le sens d'être du mot *Geist*. L'esprit est lui-même entièrement métamorphose, *Verwandlung*. Et ainsi «Die Reden Zarathustras» s'ouvrent elles aussi avec une phénoménologie de l'esprit, qui en décrit les métamorphoses. La phénoménologie de l'esprit de Nietzsche est cependant la tentative d'un retour au commencement, qui traverserait à contre-courant toutes les dimensions morales de son être pour restituer le commencement pur, le *Neubeginnen*. Elle tente le contraire de ce qui s'accomplit dans la *Phénoménologie de l'esprit* hégélienne, une *Erinnerung* où rien n'est laissé en arrière, la concentration spirituelle de tout le chemin parcouru dans la singularité la plus profonde et la plus dense du Savoir absolu. La phénoménologie de l'esprit nietzschéenne doit au contraire accomplir l'oubli, elle n'est pas *Erinnerung*, elle est *Vergessen*. L'esprit rejoint dans l'enfant *eine erste Bewegung* qui lui était devenue inaccessible. Pourtant, rejoindre son commencement et l'oubli est encore pour l'esprit se joindre à lui-même, au «soi» d'une volonté qui serait «sienne» et d'un monde qui serait «sien». Un tel «soi» et un tel «monde» ne sont plus la «personnalité pure» du concept et son domaine infini. Mais eux aussi appartiennent à une dimension qui, faute de pouvoir encore être dite «absolue», n'en est pas moins *heilig*: *ein heiliges Ja-sagen*. *Ja-sagen* était déjà, phénoménologiquement, le contenu du mot *Gott* dès l'ouverture de la dimension absolue de *Geist*, autrement dit dès l'ouverture du domaine d'une *Heiligkeit* contre laquelle est tournée la *Heiligkeit* selon Nietzsche, qui cherche en effet à penser une autre sainteté. *Der erscheinende Gott mitten unter ihnen*, le «Dieu apparaissant au milieu d'eux» n'était autre, à la fin de la section «*Geist*» et ainsi au seuil de «*Die Religion*», que le Oui qui pardonne et réconcilie, *das versöhnende JA*<sup>24</sup>. Le Oui de l'esprit selon Nietzsche ne pardonne pas mais oublie: c'est le sens nouveau de *Unschuld*. Or cet esprit a pour trait essentiel la liberté de son être qui était déjà le trait de l'esprit johannique. Selon une telle liberté, il n'est lié à aucune de ses figures, il les traverse, puissance plastique inouïe et sans repos. L'esprit selon Nietzsche est le oui qui a traversé toute négation sans s'arrêter à aucune d'elles. Entre les figures, le passage s'accomplit par une transmutation qui advient toujours, dans ce livre, dans la dimension propre des métamorphoses, qui est la solitude (*in der einsamsten Wüste*)<sup>25</sup>.

Cette indication doit seulement ouvrir le principe et la question d'une confrontation, dans l'héritage paulinien-johannique autour de  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ , c'est-à-dire autour de la manifestation et même de la révélation, entre Hegel et Nietzsche. Si toute la pensée hégélienne peut légitimement recevoir le titre, qui la rassemble, de philosophie de la révélation (comme la philosophie elle-même pouvait appartenir à la «*Religion*»), la dernière pensée de Nietzsche n'aura pas, elle non plus, pour rejoindre le foyer vivant de toute métamorphose et jusque dans son intention adverse, abandonné le nom de l'esprit.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>25</sup> *Geist* sera plus loin au centre d'un autre discours de Zarathoustra; *Vom Lesen und Schreiben*, où il doit indiquer le déploiement d'une présence dans l'écriture. Cette présence s'appelle *Blut* ou *Geist*: «Écris avec ton sang: et tu apprendras par expérience que le sang est esprit». Que veut dire *Geist* ici? La présence qui se déploie dans l'écriture et vient dans la lecture — et cette présence, à nouveau, est essentiellement métamorphose: *Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen, und jetzt wird er gar noch Pöbel*. Tout le discours sera tourné vers la légèreté de l'esprit (*dünn* ou *leicht*), contre le *Geist der Schwere*, vers l'allègement qui oriente les métamorphoses.



Julien Farges\*

## Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

*Résumé* – Cet article s’interroge sur la nature de la distinction pratiquée par Husserl entre âme et esprit, telle qu’elle se déploie dans *Ideen II* dans le contexte de la description de la structuration stratifiée de la réalité en couches ontologiques fondées les unes sur les autres. Si la détermination de l’essence du psychique à partir des différentes dépendances dans lesquelles il se donne semble dans un premier temps faire de l’esprit une dimension de l’âme, on montre néanmoins que le changement d’attitude impliqué par le passage de la nature à l’esprit conduit Husserl à ressaisir du point de vue de l’esprit les déterminations qui ont d’abord été mise au compte de l’âme, en particulier sa fonction d’animation du corps propre et son lien avec les dispositions et les habitudes qui sont constitutives de l’ego psychique. Dans ces conditions, il faut reconnaître dans la phénoménologie husserlienne une philosophie de l’esprit au sein de laquelle l’âme devient le soubassement naturel de l’esprit, ce qui autorise dans certaines limites un rapprochement avec la conception hégélienne de l’âme.

*Abstract* – This article examines the nature of Husserl’s distinction between soul and spirit, as it unfolds in *Ideen II* in the context of the description of the reality as it is structured in ontological layers based upon each other. If the determination of the essence of the psychè by the different dependencies in which it’s given seems at first to imply that spirit is a dimension of the soul, the article shows nevertheless that the change of attitude that allows the passage from nature to spirit leads Husserl to re-grasp from the point of view of the spirit all the determinations which were first put to the account of the soul, in particular its function of animation of the body and its relation with the dispositions and the habits that are constitutive of the psychic ego. Hence, the Husserlian phenomenology must be seen as a philosophy of spirit in which the soul becomes the natural foundation of the spirit, which allows in certain limits a confrontation with the Hegelian conception of the soul.

Mots-clés: Husserl / Phénoménologie / Âme / Esprit / Nature / Corps

Keywords: Husserl / Phenomenology / Soul / Spirit / Nature / Body

Si la distinction entre âme (*Seele*) et esprit (*Geist*) représente sans aucun doute, dans son rapport plus ou moins étroit avec les distinctions complémentaires entre culture et civilisation ou entre société

---

\* Archives Husserl de Paris (UMR 8547 – CNRS / ENS), Université de Recherche PSL.

JULIEN FARGES

et communauté<sup>1</sup>, un des lieux communs de la production littéraire et philosophique en Allemagne et en Autriche dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, il ne faut pas oublier que sa diffusion a été directement favorisée par le climat anti-intellectualiste et parfois irrationaliste entretenu par ce qu'il est convenu d'appeler la «philosophie de la vie» (*Lebensphilosophie*). Après avoir été mis à mal par le développement de la psychologie expérimentale et par la thèse d'inspiration herbartienne selon laquelle une investigation du psychique «conforme à la science de la nature» ne pouvait s'accomplir que sous la forme d'une «psychologie sans âme»<sup>2</sup>, le concept d'âme a de fait connu une nouvelle jeunesse au moment où, dès la fin des années 10, certains penseurs se sont appuyés sur lui pour dénoncer l'incapacité de la science rationnelle et de la connaissance conceptuelle à saisir la vie dans la plénitude de son sens, et par conséquent à favoriser son accomplissement. C'est ainsi par exemple que Ludwig Klages conçoit l'âme, en vertu même de sa proximité avec le concept de vie, comme l'«adversaire de l'esprit»<sup>3</sup>, d'une adversité finalement analogue à celle que d'autres font valoir entre la synthèse et l'analyse, ou entre l'intuition et le concept<sup>4</sup>. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la notion d'âme ait été quelques années plus tard – et précisément dans son association avec la notion de vie – de nouveau prise pour cible d'attaques anti-métaphysiques, en provenance cette fois des philosophes du Cercle de Vienne et de Carnap en particulier<sup>5</sup>.

Or dans un tel scénario, la phénoménologie husserlienne se distingue non seulement par son caractère insituable, mais par les raisons mêmes qui empêchent de la situer. Car ce n'est pas qu'elle demeurerait à distance de la distinction entre âme et esprit ou étrangère aux enjeux qui y sont liés, mais c'est au contraire qu'elle semble tenir par certains de ses aspects à chacune des orientations philosophiques qui s'affrontent sur cette question. D'un côté, comme le montre en effet le deuxième tome des *Idées directrices...*, Husserl fait assurément partie des philosophes qui mettent en œuvre une distinction forte entre âme et esprit: en les concevant comme deux régions ontologiques distinctes s'édifiant sur le fondement de la nature matérielle, Husserl cherche à se donner les moyens de justifier par leur biais la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. D'un autre côté, pourtant, cette réactivation du concept d'âme s'effectue au sein d'une phénoménologie qui prétend se prémunir par sa descriptivité de toute présupposition métaphysique, d'une phénoménologie conduite par son parti pris intentionnaliste à concevoir la psychologie plutôt comme une science des phénomènes psychiques que comme une science de l'âme, d'une phénoménologie, enfin, dont l'intuitionnisme de principe et la mobilisation du concept de vie pour rendre compte du dynamisme de la

<sup>1</sup> Pour un rapprochement de ces trois distinctions, cf. JACQUES BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Paris, Seuil, 2001, p. 49-59.

<sup>2</sup> La première formule est de FRIEDRICH ALBERT LANGE (*Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. fr. par B. Pommerol, réimpr. aux Éditions Coda, 2004) et donne son titre au chapitre III de la troisième partie du tome second (p. 687 sq.). C'est dans ce chapitre que Lange présente le projet de psychologie scientifique de Herbart comme celui d'une «psychologie sans âme», devise qui renvoie à l'exigence formulée expressément par Herbart d'«éviter [vermeiden] le concept métaphysique d'âme (de la substance de l'esprit)» (J. F. HERBART, *Lehrbuch zur Psychologie*, Königsberg, 1834<sup>2</sup>, p. 1). Pour la signification globale de ce projet, cf. CAROLE MAIGNÉ, *J. F. Herbart*, Paris, Belin, 2007 («Voix allemandes»), p. 103 sq.

<sup>3</sup> LUDWIG KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele* [1929-1932], 3 Bände, Bonn, Bouvier, 1972<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> Cf. RICHARD VON MISES, *Kleines Lehrbuch des positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung*, [1939], rééd. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990, p. 121, 130-133. Pour une identification critique de la *Lebensphilosophie* à l'intuitionnisme, cf. H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modestömungen unserer Zeit*, Tübingen, Mohr, 1920.

<sup>5</sup> Cf. RUDOLF CARNAP, *Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie* [1929], in *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, p. 49 sqq.

Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

conscience intentionnelle n'empêchent nullement qu'elle se veuille une défense des droits de la raison, voire qu'elle finisse par assumer la thèse de l'équivalence de la philosophie et du rationalisme<sup>6</sup>.

Cette étude souhaite dès lors étayer l'hypothèse selon laquelle ce caractère insituable de la phénoménologie husserlienne tient largement au fait que sous le titre d'une distinction entre âme et esprit, c'est leur articulation et leur liaison que Husserl cherche à décrire plutôt que leur opposition. Pour ce faire, nous allons nous tourner vers les analyses d'*Ideen II* et montrer que derrière la relation univoque de fondation que le plan de l'ouvrage invite à concevoir entre «la nature animale» et le «monde de l'esprit» conçus comme deux régions de la réalité ontologiquement différentes, c'est plutôt à la mise en évidence d'une série de présuppositions mutuelles que parviennent les analyses husserliennes, au terme desquelles l'âme apparaît comme quelque chose de l'esprit – en un sens qu'il s'agira de préciser. Loin, donc, de céder à la tentation de jouer pour ainsi dire l'âme contre l'esprit, il faudra reconnaître que Husserl n'isole descriptivement une région «âme» que pour mieux montrer que c'est au sein d'une philosophie de l'esprit que la distinction entre âme et esprit prend son sens.

## I.

Intitulée «la constitution de la nature animale», la deuxième section d'*Ideen II* est présentée par Husserl comme une «recherche concernant l'essence de l'âme»<sup>7</sup>, par quoi il faut entendre, en contexte phénoménologique, la détermination «sens de l'âme que nous prescrit l'intuition parfaite du psychique»<sup>8</sup>. À égale distance, donc, de la présupposition d'un concept hérité de la tradition métaphysique comme de la validation de la critique kantienne selon laquelle l'âme ne saurait faire l'objet d'une expérience possible, il s'agit de reconnaître dans le psychique la modalité sous laquelle l'âme nous est donnée comme telle dans l'expérience, et d'élaborer par conséquent, moyennant un retour scrupuleux à «l'expérience ostensive», «l'authentique concept du psychique»<sup>9</sup>. Par ailleurs, la position certes centrale de cette section dans l'économie de l'ouvrage, mais relevant encore de la sphère naturelle par opposition au monde de l'esprit montre que ces analyses descriptives ont simultanément pour vocation, du point de vue épistémologique, d'établir le droit d'une psychophysique en indiquant le fondement et les limites de l'inclusion du psychique dans la sphère de la nature, prise au sens large. Or, comme nous allons le voir, c'est précisément sous la forme de ce qui limite la naturalisation intégrale du psychique que la notion d'esprit apparaît pour la première fois dans le parcours constitutif d'*Ideen II* et fait jaillir la question des rapports entre âme et esprit.

Mais rappelons tout d'abord les deux caractéristiques descriptives dont l'analyse husserlienne

<sup>6</sup> Sur ce dernier point, Cf. EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einführung in die Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, § 73, Husserliana (désormais: Hua) VI, 273; trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 302: «La philosophie n'est donc que rationalisme, et ce de part en part [...]».

<sup>7</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952 (désormais: *Ideen II*), Hua IV, 90; trad. fr. par É. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, p. 137.

<sup>8</sup> *Ibid.*, Hua IV, 91; trad. cit., p. 138.

<sup>9</sup> *Ibid.*, Hua IV, resp. 121 et 91; trad. cit., p. 178 et 138.

JULIEN FARGES

montre qu'elles justifient un traitement naturaliste du psychique, tel qu'il s'est historiquement développé, par exemple chez Wundt et Fechner, sous la forme d'une psychophysique. Si le psychique peut légitimement être l'objet d'une science de la nature, c'est tout d'abord parce qu'il est doté d'une réalité dont la forme est analogue à celle de la chose matérielle. En effet, de même que cette dernière se donne comme l'unité qui s'annonce (*sich bekundet*) dans ses propriétés, comme une «règle des apparitions» ou encore l'«unité d'une multiplicité d'apparitions en connexion réglée»<sup>10</sup>, l'âme n'est tout d'abord rien d'autre que l'unité de la multiplicité des propriétés psychiques<sup>11</sup>, et le fait que ces propriétés sont en l'occurrence des «vécus d'un ensemble monadique»<sup>12</sup> et non pas des déterminations de l'*extensio* ne change rien à l'affaire: l'analogie est ici d'autant plus complète qu'elle est formelle. La «communauté de la forme ontologique» qui apparaît ainsi entre l'âme et la chose matérielle à la faveur de cette analogie ne renvoie donc qu'à un concept lui-même formel de la réalité, «le concept de réalité substantielle»<sup>13</sup>. En retour, l'indifférence de ce concept à l'égard du caractère psychique des propriétés et des substrats en question est l'indice d'une certaine homogénéité dans la consistance ontologique du psychisme et de la chose matérielle de la nature, ce qui justifie l'intégration de la réalité psychique au sein d'une science englobante de la réalité naturelle.

Mais l'argument le plus décisif en faveur d'une telle intégration est le fait que la dépendance de l'âme à l'égard de la nature (dépendance psychophysique que Husserl préfère quant à lui nommer «physio-psychique») est inscrite dans l'essence même du psychique dans la mesure où ce dernier est donné dans une dépendance constitutive à l'égard du corps propre ou de la chair (*Leib*):

en ce qui concerne la vie de l'âme, il existe des dépendances «physiologiques» très profondes et qui, même, pénètrent d'une certaine manière tous les processus de conscience. Correspondant à ces dépendances, nous avons, pour la réalité psychique, un aspect physio-psychique. Par là on ne dit naturellement rien d'autre que ceci: l'appréhension qui constitue la réalité psychique lui attribue des propriétés réales qui trouvent leurs «circonstances» dans la chair (*Leib*) et dans ses causalités charnelles (*Leibeskausalitäten*)<sup>14</sup>.

S'il y a en général une réalité du psychique, ce n'est donc pas seulement en vertu de la communauté ontologique formelle et abstraite de l'âme et de la chose matérielle, mais plus fondamentalement en vertu de la liaison du psychique à la matérialité de la chair. Cette liaison, l'expérience de la sensation et de sa double direction essentielle (à la fois appréhension de qualités à même l'objet et localisation à même mon corps<sup>15</sup>)

<sup>10</sup> *Ibid.*, Hua IV, 86; trad. cit., p. 128 (trad. modifiée).

<sup>11</sup> «L'âme elle-même n'est rien de plus que l'unité de ses propriétés» (*Ibid.*, Hua IV, 123; trad. cit., p. 180).

<sup>12</sup> *Ibid.*, Hua IV, 124; trad. cit., p. 181.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Hua IV, resp. 125 et 126; trad. cit., p. 183.

<sup>14</sup> *Ibid.*, Hua IV, 135; trad. cit., p. 194 (traduction modifiée).

<sup>15</sup> Cf. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, 1952 (désormais: *Ideen III*), Hua V, 14 sq.; trad. fr. par D. Tiffeneau, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième – La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, 1992, p. 18 sq. À cette double direction de l'appréhension dans le sentir correspond une double fonction constitutive de la sensation, ressaisie de façon synthétique par Ph. CABESTAN: «L'entrelacement de l'âme et de la chair ne signifie pas seulement que la couche de l'âme a pour soubassement la chair ou encore que l'âme est simplement dépendante de la chair mais, en outre et surtout, que l'appréhension de l'âme grâce à la double fonction de la sensation est appréhension d'une réalité constituée de sensations qui, localisées, constituent la chair» (*La constitution de l'animal dans les Ideen*, «Alter. Revue de phénoménologie», 3, 1995, p. 39-79; ici, p. 56-57).

Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

nous apprend qu'elle n'a rien d'une relation causale entre deux réalités extérieures l'une à l'autre mais qu'elle relève d'un véritable entrelacement (*Verflechtung*), à la faveur duquel le corps propre n'est jamais donné que comme chair d'une âme et l'âme que comme âme d'un corps qu'elle anime<sup>16</sup>. L'appartenance du corps de chair à la nature est ainsi le véritable fondement de la «réalisation» du psychique<sup>17</sup>, de sorte que la dépendance physio-psychique légitime intégralement une étude scientifique du psychique se fondant sur la correspondance réglée des «événements» charnels et des états psychiques.

Mais toutes les déterminations descriptives de la réalité psychique sont-elles épuisées par là? C'est au contraire tout l'intérêt de la deuxième section d'*Ideen II* de montrer que le psychique en général ne saurait se limiter aux aspects par lesquels il se rattache à la réalité naturelle, et donc de limiter immédiatement la portée de la légitimité que ces premières analyses ont reconnue à la naturalisation de l'âme. Cette limitation s'opère par le repérage progressif d'une série de différences cardinales entre l'âme et la chose naturelle, et notamment par la prise en compte de deux autres types de dépendances qui, aux côtés de la dépendance physio-psychique, sont constitutives la *psychè*.

C'est tout d'abord la communauté ontologique formelle entre l'âme et la chose qui se trouve contrebalancée par le fait que le substrat qu'elles sont l'une et l'autre ne se rapporte pas du tout de la même façon aux apparitions dans lesquelles il s'annonce: tandis que les déterminations choses se manifestent dans des continuités d'esquisses relativement auxquelles la chose elle-même fonctionne comme unité transcendante, les propriétés psychiques se manifestent quant à elles comme des états d'une âme dont l'unité est, par rapport à eux, immanente<sup>18</sup>. Autrement dit, les esquisses perceptives d'une chose n'en sont pas les états, pas plus que les états de l'âme en seraient des esquisses. De cette différence constitutive, Husserl fait dériver une série de conséquences que nous ne pouvons ici que mentionner. Si l'âme, relativement à la multiplicité des états psychiques dans lesquels elle s'annonce, représente un pôle d'unité immanent et non transcendant, c'est donc: 1/ qu'elle n'a pas d'extension et que son unité n'est pas fragmentable en parties qui pourraient être, à leur tour, autant d'âmes<sup>19</sup>; 2/ qu'elle n'a aucun «en soi», ce qui signifie d'une part qu'on ne peut construire aucune âme optimale qui jouerait le rôle d'*index* idéal pour des âmes réellement données, et d'autre part qu'elle ne s'inscrit dans aucune relation physico-mathématique de causalité<sup>20</sup> – bref: l'âme n'est pas mathématisable et le projet herbartien d'une psychologie mathématique ne peut que finir par buter sur une impossibilité de principe; 3/ que l'âme, contrairement à la chose matérielle, est une réalité dynamique, en perpétuel changement, ou encore que son unité est celle d'une vie, c'est-à-dire d'un

<sup>16</sup> Cf. E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, 176; trad. cit., p. 250.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, Hua IV, 138-139; trad. cit., p. 198-199: «La réalité psychique n'est constituée en tant que réalité que par les dépendances psycho-physiques. [...] L'unité de l'âme est une unité *réale*, du fait que, en tant qu'*unité de la vie psychique*, elle est *nouée au corps propre* [...], lequel est, de son côté, élément-membre de la nature».

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, Hua IV, 131, 201-202; trad. cit., p. 189, 281-282.

<sup>19</sup> Notons toutefois que cette récusation du caractère fragmentable de l'âme n'empêche nullement Husserl de se réapproprier phénoménologiquement «les doctrines antiques des "parties de l'âme"» (*ibid.*, Hua IV, 134; trad. cit., p. 193), à condition de réinterpréter ces parties prétendues en des couches constitutives s'impliquant les unes les autres de façon univoque selon une stratification ascendante, depuis la torpeur végétative de l'âme ensommeillée jusqu'à la vigilance active de l'âme égologique. Ce faisant, Husserl se rend évidemment proche de la lecture leibnizienne et monadologique du *Traité de l'âme* d'Aristote.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, Hua IV, 132; trad. cit., p. 190-191.

JULIEN FARGES

flux d'états ou de vécus qui s'écoulent tout en «laiss[ant] derrière soi des dispositions»<sup>21</sup>.

Cette dernière conséquence nous semble de loin la plus importante dans la mesure où, contrairement aux deux précédentes, c'est elle qui permet de déterminer *positivement* le type de réalité qu'est le psychique, à travers l'idée d'un devenir qui est en même temps conservation de ce qui est devenu et qui, moyennant les «dispositions» qui se constituent ainsi, est le lieu d'avènement d'une identité qui est celle d'un «soi» – un soi sans en soi. Cette lecture est pleinement confirmée lorsque, à côté de la dépendance de l'âme vis-à-vis des événements physiques du corps propre, Husserl met en évidence un autre type de dépendance constitutif de la réalité psychique, qu'il nomme la dépendance «idio-psychique» puisque c'est celle conformément à laquelle l'âme «se donne comme dépendante, pour ainsi dire, d'elle-même»<sup>22</sup>. Dans la mesure où la dépendance ici décrite est celle, associative, de l'état présent de l'âme relativement à ses états passés, elle montre que les qualités psychiques à travers lesquelles elle se manifeste sont bien *les siennes*, au sens où elles sont issues d'elle-même. La vie de l'âme est donc bien celle d'un «soi psychique», qui s'y manifeste et ne cesse de continuer à s'y constituer à travers «une transformation continue de dispositions, en termes bien connus d'associations, d'habitude, de mémoire, également de changement motivé de ce qu'on a en tête, de changement motivé des convictions, des orientations affectives [...], des orientations du vouloir [...]»<sup>23</sup>. Ces précisions permettent tout d'abord à Husserl d'*introduire le concept d'histoire pour caractériser cette dépendance dispositionnelle de l'âme à son propre endroit* et pour préciser la nature du changement permanent qui est par essence le sien par opposition aux «réalités sans histoire», conditionnées seulement de l'extérieur, que sont les réalités chosiques<sup>24</sup>. Mais elles permettent aussi et surtout de marquer une première limite à la naturalisation du psychique par une réfutation de principe du parallélisme psychophysique: en effet, alors que la chose matérielle possède, en vertu de son conditionnement strictement extérieur, la possibilité idéale d'un retour à des conditions extérieures identiques et, par conséquent, à un état chosique identique, son historicité interdit par principe à l'âme d'«opérer des retours à des états identiques»<sup>25</sup> et la contraint à un développement cumulatif dans lequel se constitue ce soi de l'âme que Husserl nomme en ces pages l'*ego* psychique et dont l'entrelacement avec son corps forme l'unité concrète qu'on peut appeler «le sujet humain»<sup>26</sup>.

Reste qu'un dernier type de dépendance doit être pris en compte pour achever de cerner cette unité subjective concrète, à savoir la dépendance que Husserl nomme «intersubjective» et qui renvoie aux diverses formes du conditionnement dont chacun peut faire l'expérience dans la mesure où il s'appréhende comme dépendant moins des choses dans leur matérialité physique que des valeurs affectives ou éthiques qui y sont liées, mais aussi comme dépendant des autres, de leurs comportements et de leurs discours, et enfin comme dépendant des institutions socio-politiques et des normes qu'elles font valoir. Dans la mesure

<sup>21</sup> *Ibid.*, Hua IV, 133; trad. cit., p. 191-192.

<sup>22</sup> *Ibid.*, Hua IV, 135; trad. cit., p. 195.

<sup>23</sup> *Ibid.*, Hua IV, 136; trad. cit., p. 195.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, Hua IV, 136-137; trad. cit., p. 196-197. Sur la nécessité de distinguer soigneusement cette «historicité idio-psychique» de la dimension historique de la vie spirituelle en tant qu'objet des sciences de l'esprit, cf. BERNHARD Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, p. 42.

<sup>25</sup> E. HUSSERL, *Ideen III*, Hua V, 131; trad. cit., p. 162. Cf. aussi *Ideen II*, Hua IV, 137; trad. cit., p. 196-197.

<sup>26</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, 139; trad. cit., p. 199.

Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

où ces dépendances ont en commun d'être des «connexions spécifiquement personnelles dans lesquelles la personnalité (*Persönlichkeit*) manifeste ses qualités propres de personne»<sup>27</sup>, on voit que la prise en compte du système des dépendances intersubjectives est corrélative de l'appréhension du sujet humain concret comme personne réelle et non plus comme simple unité psychique en devenir. Mais il est essentiel de souligner que cette prise en compte induit une rupture dans le cours stratifié de la constitution de la réalité qui, depuis la chose matérielle, s'était élevé graduellement jusqu'à la réalité spécifique de l'*ego* psychique. Car il ne suffit pas de relever la spécificité de la dépendance intersubjective en disant qu'en elle, «je ne me saisis pas [...] comme dépendant de mon corps ou de mon histoire»<sup>28</sup>; Husserl montre que cette spécificité doit en réalité être comprise comme une véritable autonomie puisqu'il précise un peu plus loin que dans les connexions intersubjectives au sein desquelles le sujet s'appréhende comme personne, les autres types de dépendance «ne jouent à proprement parler aucun rôle»<sup>29</sup>. En d'autres termes, si l'on confronte la façon dont l'homme est effectivement appréhendé comme «personne» dans l'expérience immédiate avec son appréhension comme réalité strictement psychophysique, on voit que la structure de la personnalité fait apparaître un «supplément»<sup>30</sup> qui appelle la thématization non pas tant d'une nouvelle dimension de la réalité que d'un nouveau sens de la réalité non matérielle – un sens *spirituel*. Ainsi se confirme l'irréductibilité de l'humain concret à son appréhension psychophysique, irréductibilité qui contraint donc à quitter l'opposition d'une nature psychique à une nature strictement matérielle pour envisager une opposition plus englobante entre la sphère matérielle (avec tout ce qui se fonde sur elle) et une sphère non naturelle, que la troisième section d'*Ideen II* nommera le «monde de l'esprit». C'est en effet dans le cadre de cette dernière section que seront reprises pour elles-mêmes les descriptions qui se sont donc invitées comme par anticipation dans l'analyse de la réalité psychique: celles de la subjectivité personnelle comme centre d'un monde environnant socio-culturel tissé de dépendances intersubjectives et institutionnelles<sup>31</sup>.

Mais de quelle relation entre l'âme et l'esprit une telle anticipation est-elle l'indice? Peut-on préciser, au terme de ces descriptions des propriétés d'essence du psychique, ce qu'il en est de l'articulation de la *Seele* et du *Geist* dans le contexte de la constitution stratifiée de la réalité? Le moins qu'on puisse dire est que la situation est problématique. On remarquera tout d'abord que la stratification ternaire qui fait à la fois la structure de la réalité et le plan d'*Ideen II* semble se rejouer à l'échelle de la seule couche de la réalité animale à travers la triple dépendance qui caractérise, comme nous l'avons vu, la donation du psychique comme tel dans l'expérience: les dépendances physio-psychique, idio-psychique et intersubjective sont en effet celles par lesquelles l'âme se constitue respectivement en relation avec les choses physiques (jusqu'à être comptée parmi elles), avec elle-même et avec l'esprit. Si cette remarque invite à lire la dépendance idio-psychique, c'est-à-dire la détermination historico-dispositionnelle de l'âme, comme son lieu constitutif propre (comme l'âme de l'âme, pourrait-on dire), n'autorise-t-elle pas alors à

<sup>27</sup> *Ibid.*, Hua IV, 141; trad. cit., p. 202 (traduction modifiée).

<sup>28</sup> *Ibid.*, Hua IV, 141; trad. cit., p. 201.

<sup>29</sup> *Ibid.*, Hua IV, 141; trad. cit., p. 202.

<sup>30</sup> *Ibid.*, Hua IV, 140; trad. cit., p. 200.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, Hua IV, 185-200; trad. cit., p. 261-281.

JULIEN FARGES

voir dans l'esprit quelque chose de l'âme, une dimension de l'âme, en l'occurrence cette dimension où l'unité dynamique qu'est l'âme s'affranchit de son individuation charnelle pour se faire principe d'animation d'une réalité intersubjective relevant du monde socio-culturel (l'âme d'une œuvre, d'un peuple)? D'un autre côté, cette lecture est manifestement contredite par le caractère *proleptique* de l'apparition de la dimension spirituelle au sein de l'analyse de la réalité psychique, ce que confirme l'introduction de la troisième section d'*Ideen II* en affirmant que c'est bien l'analyse de la constitution du monde de l'esprit (et non celle de la réalité psychique) qui fournit le cadre dans lequel «la difficile distinction entre l'âme et l'esprit» doit être élucidée<sup>32</sup>. Mais alors, que devient l'ordre de fondation unilatérale qui gouverne la stratification du monde et conformément auquel l'apparition de l'esprit présuppose constituée une réalité psychique? Comme on le voit, la signification de la distinction entre âme et esprit est intimement liée à celle de cette stratification; c'est pourquoi nous allons à présent revenir sur les modalités du passage de la nature à l'esprit telle qu'il s'impose dans le contexte de l'analyse du psychique, afin de parvenir par ce biais à une compréhension plus précise des rapports entre âme et esprit.

## II.

Nous avons vu que la prise en compte des dépendances intersubjectives qui affectent l'*ego* psychique dans son unité concrète appelait une appréhension non plus psychique (et encore moins psychophysique) mais proprement spirituelle de l'homme comme personne, et nous avons indiqué d'emblée qu'il s'agissait là d'une «rupture» dans le cours ascendant de la stratification. En effet, cette troisième couche de la réalité à laquelle l'analyse accède ainsi ne se rapporte pas à la deuxième comme celle-ci à la première: alors que le passage de la réalité matérielle à la réalité animale était motivé par la liaison de certaines réalités matérielles avec une couche de déterminations ontologiques d'un nouvel ordre (et signifiait par conséquent le passage d'un type d'étant à un autre type spécifiquement distinct du premier)<sup>33</sup>, le passage de cette réalité animale (et avec elle de la nature tout entière) au monde de l'esprit se présente comme un changement dans la façon de se rapporter à un même étant, en l'occurrence comme le passage d'un certain mode de considération de l'*ego* à un autre. Que dans ce changement du mode de considération, l'*ego* soit spécifiquement un quoique numériquement deux, c'est ce que Husserl précise lui-même explicitement tout en clarifiant la façon dont il faut comprendre un tel changement:

C'est là ce qu'il y a de remarquable: c'est que nous disons que l'*ego psychique* et l'*ego personnel* sont, dans leur soubassement, *le même ego*; que la conscience tout entière de l'*ego personnel*, avec tous ses actes et tout le reste de son soubassement psychique, n'est précisément rien d'autre que la conscience de l'*ego psychique*: nous sommes même enclins à dire que c'est bel et bien *un seul et même ego*. Et pourtant: cette même situation de conscience (*Bewußtseinszuständlichkeit*) se trouve, dans les deux cas, dans une *aperception totalement différente*. Dans un cas, c'est le système des circonstances réales qui forme le «monde environnant», dans l'autre cas, c'est seulement le corps propre et

<sup>32</sup> *Ibid.*, Hua IV, 172; trad. cit., p. 245.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, Hua IV, 91-92; trad. cit., p. 139: «Parmi les choses matérielles, [...] certaines sont possibles *a priori*, qui sont dépourvues d'âme, qui sont "purement et simplement" matérielles; par contre, il y en a d'autres qui ont rang de "chair" (*Leib*) et, en tant que telles, présentent une liaison avec une nouvelle couche d'être que l'on nomme la couche psychique. Qu'entend-on par ce terme?» (traduction modifiée).



Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

l'ensemble de la conscience dans son déroulement<sup>34</sup>.

Ainsi la distinction entre âme et esprit repose-t-elle sur une modification d'appréhension ou encore d'attitude: comme il est bien connu, l'attitude selon laquelle l'*ego* est aperçu comme une unité psychique naturalisable en vertu de sa liaison à un corps sera nommée l'attitude naturaliste, alors que celle selon laquelle il est appréhendé comme centre d'un monde environnant personnel sera l'attitude personaliste.

C'est donc la distinction entre ces deux attitudes, telle qu'elle s'impose en cours de route, qui commande l'intelligibilité des rapports entre le psychique et le spirituel, mais aussi, par extension, ceux de la nature et de l'esprit, et donc l'intelligibilité de la démarche d'ensemble d'*Ideen II*. Mais – et c'est un point capital – l'analyse plus précise de l'attitude personaliste montre en outre qu'elle ne se situe pas sur le même plan que l'attitude naturaliste. En effet, tandis que l'attitude naturaliste, dans une certaine distance par rapport à l'expérience ordinaire du monde qui nous environne, est ordonnée à l'objectivation de la nature comme strate fondamentale de notre expérience de la réalité (comme support des propriétés psychiques puis spirituelles), l'attitude personaliste est au contraire celle dans laquelle les sujets et les objets qui peuplent le monde sont appréhendés pourvus des qualités psychiques et spirituelles qui leur donnent leur signification dans le commerce ordinaire que nous avons avec eux. Ce qui conduit Husserl à affirmer, en des lignes célèbres, que l'attitude personaliste est finalement identifiable à l'attitude naturelle elle-même:

Il s'agit, entendons-nous bien, d'une attitude entièrement naturelle et non d'une attitude artificielle qu'il faudrait avant tout acquérir et maintenir à l'aide d'expédients particuliers.

Ce qui lui confère une prééminence relativement à l'attitude naturaliste:

L'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personaliste et [...] c'est par une abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'*ego* personnel, qu'elle gagne une certaine indépendance par laquelle, en même temps, son monde, la nature, s'absolutise de façon illégitime<sup>35</sup>.

En d'autres termes, deux ordres de fondation ou de présupposition se croisent dans l'architecture apparemment linéaire de l'ouvrage: alors même que la nature matérielle est, selon l'ordre de *Fundierung* des couches de la réalité les unes sur les autres, la couche *la plus concrète* car c'est celle qui est présupposée pour la donation du psychique et du spirituel dans l'expérience, il faut reconnaître simultanément que dans la mesure où elle dépend de l'appréhension naturaliste du monde, elle est *la plus abstraite* car elle présuppose le monde spirituel concret sur lequel elle prélève la couche de nature matérielle – révélant ainsi l'esprit comme dimension la plus concrète de la réalité. Ainsi peut-on considérer la détermination de l'attitude personaliste comme le point de rebroussement de l'architectonique d'*Ideen II*, le point où s'inaugure la possible «récurrence»<sup>36</sup> du monde de l'esprit sur les couches antérieures au moment où ces dernières sont

<sup>34</sup> *Ibid.*, Hua IV, 141-142; trad. cit., p. 202 (traduction modifiée).

<sup>35</sup> *Ibid.*, Hua IV, 183-184; trad. cit., 258-259.

<sup>36</sup> L'expression est de DENISE SOUCHE-DAGUES, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Den Haag,

JULIEN FARGES

ressaisies comme les corrélats d'un intérêt particulier – l'intérêt théorique pour la nature – qui n'a de sens comme intérêt qu'au sein du monde personaliste de la culture<sup>37</sup>.

Munis de ces précisions architectoniques, nous pouvons revenir à présent au problème de la distinction entre âme et esprit afin de mettre en évidence la façon dont la phénoménologie husserlienne rend compte de leur articulation.

Pour commencer, on notera que si c'est bien le même *ego* qui est susceptible d'être appréhendé selon l'attitude naturaliste ou selon l'attitude personaliste, c'est donc que l'*ego* lui-même et, de façon plus générale, le concept d'«homme» doivent être reconnus comme structurellement ambigus, à «double sens»<sup>38</sup>. Mais loin de compromettre l'élucidation des rapports entre nature matérielle, réalité psychique et monde de l'esprit, cette équivocité essentielle devient pour Husserl le principe même de l'articulation entre nature et esprit en même temps que le fondement de la distinction des sciences correspondantes, qui repose précisément sur le fait que la deuxième couche ontologique, la couche de l'âme ou de la réalité animée, est *une couche relevant à la fois de la nature et de l'esprit*. En d'autres termes, la marche d'*Ideen II* consiste à ressaisir la distinction ternaire des couches ontologiques de la réalité dans l'opposition binaire de l'attitude naturaliste et de l'attitude personaliste. Conformément à quoi il faut donc distinguer «deux pôles: nature physique et esprit et, intercalés entre les deux, chair (*Leib*) et âme»<sup>39</sup>, chacun de ces deux intermédiaires pouvant être envisagé soit du point de vue de l'attitude naturaliste (le corps propre est alors simplement chair sensible insérée dans la nature et l'âme est considérée comme conditionnée physiquement par le corps propre) soit du point de vue de l'attitude personaliste (la chair y est saisie comme organe du vouloir et l'âme comme conditionnée par l'esprit et le monde environnant socio-culturel auquel il est lié).

Dans ces conditions, il pourrait sembler que l'âme ne soit plus envisagée dans la perspective de son articulation avec l'esprit mais seulement comme instance qui, dans son entrelacement avec le corps qu'elle anime, médiatise l'esprit et la nature, les met en relation l'un avec l'autre sans relever de l'un ni de l'autre, en restant donc un lieu intermédiaire et relativement indéterminé. Or si, d'une certaine façon, cette lecture suffit pour rendre compte de la forme que prend la résolution husserlienne du problème de la fondation différenciée des sciences de la nature et des sciences de l'esprit<sup>40</sup>, il est certain qu'elle est tout à fait insuffisante eu égard à la thématique des rapports entre âme et esprit, et ce pour la bonne raison qu'elle

---

Martinus Nijhoff, 1972 («Phaenomenologica», n° 52), p. 129. Pour des lectures convergentes, cf. LUDWIG LANDGREBE, *Seinsregionen und regionale Ontologie in Husserls Phänomenologie*, in *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglicher Erfahrung*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1963, p. 155; PAUL RICCEUR, *Analyse et problèmes dans "Ideen II" de Husserl*, repris in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, p. 137-138.

<sup>37</sup> Cf. E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, 208-209; trad. cit., p. 290: «ce monde, dans son traitement naturaliste, n'est pas le monde. Bien plutôt: il y a un monde qui est prédonné, c'est le monde de la quotidienneté et c'est à l'intérieur de celui-ci que naissent chez l'homme l'intérêt théorique et les sciences relatives au monde, parmi lesquelles les sciences de la nature sous l'idéal de vérité en soi [...] – Le monde prédonné devient objet de la recherche tout d'abord sous l'angle de la nature. [Ensuite], viennent à leur tour les "animalia" et tout d'abord les hommes».

<sup>38</sup> *Ibid.*, Hua IV, 143; trad. cit., p. 204: «D'une part, l'homme au sens de la nature (en tant qu'objet de la zoologie et de l'anthropologie qui relève des sciences de la nature) – d'autre part, l'homme en tant que *réel spirituel* et en tant que membre du monde de l'esprit (en tant qu'objet des sciences de l'esprit)».

<sup>39</sup> *Ibid.*, Hua IV, 284-285; trad. cit., p. 384 (traduction modifiée).

<sup>40</sup> Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à JULIEN FARGES, *Le rôle du concept d'âme dans la fondation des sciences de l'esprit. Entre phénoménologie, néokantisme et philosophie de la vie*, «Archives de Philosophie», LXXVII/4 (2014), p. 631-648.

Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

suppose équivalentes les attitudes naturaliste et personaliste, comme s'il s'agissait de deux manières de considérer, chacune à son tour, la couche psychique de la réalité. Nous avons vu au contraire que l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personaliste dans la mesure où sa possibilité est fondée au sein du monde de l'esprit, ce qui autorise en retour l'attitude personaliste à retrouver tous les acquis cette attitude naturaliste comme autant d'abstractions opérées sur le sol du monde environnant spirituel.

Par conséquent, loin d'en rester à l'idée que l'âme serait un troisième terme, extérieur aussi bien à la nature physique qu'aux déterminations spirituelles et personalistes de la culture, l'analyse husserlienne parvient au contraire à la double thèse suivante: d'une part, l'âme et le corps propre qu'elle anime représentent le «lieu de basculement» aussi bien de l'esprit dans la nature que de la nature dans l'esprit, et ce non pas parce nous pourrions choisir de les considérer de l'une ou l'autre façon mais parce qu'ils forment intrinsèquement une «réalité à double visage»; d'autre part, cette dualité est comme telle une propriété de *l'esprit qui, dans l'âme, tourne son visage vers la nature* ou bien se montre selon sa «face-nature»<sup>41</sup>. En effet,

corps propre et âme ne sont, à proprement parler, «nature au second sens du terme» qu'en raison de la face qu'ils tournent vers la nature physique. Mais, pour qui est de leur apparition [*in der Erscheinung*], ils appartiennent au monde environnant de l'esprit [...]<sup>42</sup>.

S'il pouvait donc sembler plus haut, dans le contexte de la seule analyse de l'essence de la réalité psychique, que l'esprit était chez Husserl quelque chose de l'âme (sa dimension intersubjective), on voit à présent que c'est en réalité à la conception exactement inverse qu'aboutit l'argumentation d'*Ideen II*, saisie dans toute son ampleur et sa subtilité: *c'est bien l'âme qui est quelque chose de l'esprit* – ce que Husserl nomme en l'occurrence sa face-nature. Que recouvre au juste cette dernière locution? Rien d'autre, nous semble-t-il, que ce que nous évoquions plus haut avec D. Souche-Dagues comme la «récurrence» de l'esprit sur les couches naturelles qui le précèdent dans l'édification stratifiée de la réalité. En d'autres termes, si l'âme est déterminable comme la face-nature de l'esprit ou encore comme «esprit naturalisé»<sup>43</sup>, c'est qu'il doit être possible de *récupérer, pour ainsi dire, l'âme dans l'esprit*, plus précisément de ressaisir comme autant de déterminations spirituelles les propriétés qui ont d'abord été décrites comme constituant l'essence de l'âme. C'est ce qu'il nous reste à vérifier dans le dernier temps de cette étude, en montrant comment Husserl met en évidence, dans la dernière section d'*Ideen II*, la dimension proprement spirituelle des deux régimes apparemment non spirituels de dépendance de l'âme tels qu'ils ont été mis au jour dans la section précédente – sa dépendance, moyennant le corps, à l'égard de la nature (dépendance physio-psychique) et sa dépendance dynamique à l'égard d'elle-même (dépendance idio-psychique).

<sup>41</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, resp. 286, 285 et 280; trad. cit., p. 385, 384 et 376.

<sup>42</sup> *Ibid.*, Hua IV, 285; trad. cit., p. 384.

<sup>43</sup> *Ibid.*, Hua IV 302; trad. cit., p. 405.

JULIEN FARGES

### III.

Comme nous l'avons vu précédemment, la dépendance physio-psychique nomme le fait que certaines propriétés ou certains états spécifiques de l'âme sont conditionnées par la nature et ses régulations physiques, dans la mesure où ils sont liés à des circonstances impliquant le corps propre. Nous avons alors souligné que cette liaison de l'âme et de «son» corps n'était ni une simple juxtaposition ni une liaison causale mais plutôt un entrelacement, si bien que sous le terme de l'«animation» (*Beseelung*) du corps par l'âme, c'est quelque chose comme une intime fusion qui se donne à décrire. En effet, bien que les sensations corrélées aux états psychiques soient localisées quelque part «dans» le corps propre, l'unité psychique qui se constitue ainsi ne se donne pas elle-même selon une telle localisation mais comme «à même» ce corps, répandue en lui<sup>44</sup>, si bien que «la chair est, en tant que chair, de part en part remplie d'âme»<sup>45</sup>.

Or le point remarquable est que cette conception de l'animation comme fusion est très exactement celle qui est convoquée par Husserl dans la troisième section de l'ouvrage pour rendre compte de l'unité *sui generis* des objets culturels (outils, livres, œuvres, etc.) comme objets pourvus d'un sens qui n'est pas donné avec eux mais à même eux-mêmes. Et si les commentateurs ont souvent été sensibles à la cette nouvelle mobilisation du concept de fusion (concept que Husserl avait emprunté à Carl Stumpf dès la *Philosophie de l'arithmétique* pour décrire la consistance propre des totalités complexes données dans perception et rendre compte de l'autonomie structurale du sensible<sup>46</sup>), il faut bien constater qu'ils n'ont guère été troublés par le fait que dans le contexte d'une théorie de la signification des objets culturels, *ce concept de fusion semble précisément induire une identification de l'âme et de l'esprit*<sup>47</sup>. Husserl affirme en effet de manière parfaitement claire qu'être «investi d'esprit» (*begeistert*), c'est, pour un objet, être animé (*beseelt*) par un sens qui fusionne avec lui:

Le sens spirituel, en animant les apparitions [*Erscheinungen*] sensibles fusionne d'une certaine manière avec elles, au lieu de leur être lié dans une simple juxtaposition.

Le spirituel n'est rien de second, rien qui soit simplement rattaché à l'élément sensible, mais justement ce qui l'anime [...]<sup>48</sup>.

Sans doute Husserl ne soutient-il pas par là que l'animation est comme telle une fonction spirituelle, mais seulement que la dimension spirituelle d'un objet réel ne se donne intuitivement qu'à la faveur d'une animation pourvue de sens, d'une animation expressive, sollicitant la compréhension comme acte de com-préhension, «prenant» l'objet «avec» son sens.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, Hua IV, 176 et 178; trad. cit., p. 250 et 252: «le psychique ne fait qu'un, pour l'expérience ou encore *realiter*, avec le corps propre, en ce qu'il est quelque chose à même le corps ou en lui, mais sans localisation particulière qu'on puisse discerner. [...] L'âme est dans le corps et là précisément où le corps, à présent, se trouve».

<sup>45</sup> *Ibid.*, Hua IV, 240; trad. cit., p. 329.

<sup>46</sup> Sur cette filiation et ses enjeux quant à la formation de la phénoménologie husserlienne, cf. B. BÉGOUT, *Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl*, «Annales de phénoménologie», VII (2008), p. 7-45; PIERRE-JEAN RENAUDIE, *Husserl et les catégories. Langage, pensée et perception*, Paris, Vrin, 2015, p. 65 sq., 87 sq.

<sup>47</sup> Paul RICŒUR fait ici exception, lorsqu'il remarque en passant que «c'est par le détour d'une compréhension culturelle que Husserl corrige sa première interprétation de l'"animation" qu'il avait conduite dans un style très naturaliste dans la II<sup>e</sup> Partie» (art. cit., p. 132).

<sup>48</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, resp. 238 et 239; trad. cit. (modifiée), p. 326 et 328.

Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

C'est la raison pour laquelle l'analyse husserlienne des unités expressives que sont les objets «investis d'esprit» débouche sur une description du corps humain comme réalité spirituellement signifiante, «empreint[e] d'un sens comme l'objet culturel, livre ou temple»<sup>49</sup>. En effet, dans la mesure où le corps humain est animé de telle sorte qu'il manifeste non seulement un comportement mais des conduites, il est très littéralement le lieu d'une «articulation du sens»<sup>50</sup>, dont la donation intuitive est corrélative d'une appréhension semblable à celle qui saisit un objet culturellement signifiant comme tel:

L'appréhension d'une chose en tant qu'homme (et plus précisément en tant qu'homme qui parle, lit, danse, se fâche et vocifère, se défend ou attaque, etc.) est justement une appréhension telle qu'elle anime les moments multiples mais distincts de l'objectivité corporelle apparaissante, qu'elle donne à l'élément singulier un sens [...]»<sup>51</sup>.

Dans le corps humain (comme peut-être dans le corps de certains animaux supérieurs), l'animation se fait irréductible au seul mouvement organique et en vient à coïncider avec l'expression, de sorte que le corps, qui est pourtant cette réalité physique par laquelle l'unité psychique s'inscrit dans la dépendance des régulations naturelles, doit simultanément être appréhendé comme «expression de la vie de l'esprit»<sup>52</sup>. Ainsi la dépendance physio-psychique se trouve-t-elle reprise dans la sphère de l'esprit.

Qu'en est-il à présent de la dépendance idio-psychique, cette dépendance de l'âme à l'égard d'elle-même et de ses propres circonstances? Nous avons vu que ces circonstances moyennant lesquelles se constitue l'unité d'un *ego* psychique coïncident pour Husserl avec la thématique de la disposition en ses diverses formes (associations, habitudes, mémoire, etc.). Par ailleurs, dans la mesure où la dépendance dispositionnelle va de l'âme à elle-même et n'implique aucune chose physico-matérielle, il est clair qu'elle ne peut relever, elle non plus, de la relation causale. Lorsqu'une association devenue habituelle conditionne une prise de position, lorsqu'une perception conditionne la réactivation d'un souvenir, la relation n'est pas de causalité mais de motivation, comme Husserl le laisse entendre dès la deuxième section d'*Ideen II*<sup>53</sup>. Mais, on le sait, il s'agit de nouveau d'une prolepse: car c'est dans la troisième section, consacrée au «monde de l'esprit», que le concept de motivation trouve son lieu architectonique propre dans la mesure où la motivation est reconnue par Husserl non seulement comme «loi structurale fondamentale de la vie de l'esprit» mais plus généralement comme «loi fondamentale du monde de l'esprit»<sup>54</sup>. Élargie au point de désigner toute relation dans laquelle le sujet spirituel (la personne) est déterminé et constitué comme tel par une réalité elle-même spirituelle, la motivation finit par nommer indifféremment pour Husserl la relation par laquelle la signification (esthétique, éthique, théorique, sociale, juridique, etc.) des objets du monde détermine chez la personne une réaction théorique (un jugement), axiologique (une évaluation) ou pratique (une action), la relation que chaque personne entretient avec son propre monde environnant

<sup>49</sup> P. RICŒUR, art. cit., p. 132.

<sup>50</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, 241; trad. cit., p. 331.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibid.*, Hua IV, 247; trad. cit., p. 338.

<sup>53</sup> Cf. l'extrait que nous avons cité *supra*, n. 23.

<sup>54</sup> Il s'agit respectivement, dans *Ideen II*, du titre du § 56 (Hua IV, 220; trad. cit., p. 305) et du titre du chapitre II de la troisième partie (Hua IV, 211; trad. cit., p. 295).

JULIEN FARGES

familier, les relations de reconnaissance et de compréhension des personnes entre elles, mais aussi les relations par lesquelles la personne se rapporte à elle-même, que ce soit activement (dans les justifications, les décisions conscientes et assumées) ou passivement (dans la formation inconsciente des habitudes, des associations et des souvenirs).

C'est donc moyennant ce concept de motivation que s'opère la récurrence de l'esprit sur toutes les propriétés dispositionnelles de l'ego psychique, ces propriétés qui sont fondées dans la dépendance de l'âme à son propre endroit. Dans cette perspective, elles peuvent être intégrées à une description de l'esprit dans la mesure où celui-ci désigne «la personne complète»<sup>55</sup>: elles sont alors ressaisies comme la «face-nature» de l'esprit, intervenant dans la constitution motivationnelle de la personne au titre de son soubassement (ou de son sous-sol – *Untergrund*)<sup>56</sup>. Ce dernier rassemble tout ce qui, dans le sujet personnel, est lié à «l'*habitus*»<sup>57</sup>, c'est-à-dire toutes les associations, les tendances et les formations habituelles qui font «la» nature de chaque sujet dans la mesure où elles se forment de façon motivationnelle en lien avec l'affectivité ou la pulsionnalité, c'est-à-dire avec «de[s] traits de caractère, de[s] dispositions originaires et latentes qui, pour leur part, sont dépendants de la nature»<sup>58</sup>. En d'autres termes, Husserl distingue dans la subjectivité personnelle deux niveaux: le niveau «spécifiquement spirituel» est celui de l'ego actif, des prises de positions et des décisions volontaires, mais il ne repose pas sur lui-même car il dépend du sous-sol mouvant des dispositions sur lequel il se fonde. Il ne s'agit pas de dire par là que l'activité de l'ego personnel est intégralement déterminée par la nature et ses lois au sens où elle en serait l'effet. Au contraire, le rapport entre l'ego actif et ce soubassement étant lui aussi de type motivationnel, cela signifie que ce niveau inférieur de «passivité psychique» est «préparatoire»<sup>59</sup>, ou encore que la vie de l'esprit n'est concevable, dans son autonomie, que comme la réponse que l'ego personnel ne cesse de construire aux sollicitations de la nature en lui – cette réponse pouvant elle-même consister en l'institution d'une habitude<sup>60</sup>.

Une question, néanmoins, ne peut manquer de se poser en présence de ces analyses: ne conduisent-elles pas tout simplement Husserl à mettre désormais au compte de l'esprit ces propriétés dispositionnelles qui semblaient tout d'abord revenir en propre à l'âme, vidant ainsi cette dernière de son contenu spécifique? Or le fait est que ce n'est pas le cas: ces propriétés relèvent bien toujours de l'âme, qu'elles contribuent même à déterminer désormais comme une «"âme" sensible» (puisque la dynamique associative de la vie psychique est indissociable de l'affectivité en général); mais c'est cette âme elle-même qui, en dépit de son

<sup>55</sup> *Ibid.*, Hua IV, 280; trad. cit., p. 377.

<sup>56</sup> *Ibid.*, Hua IV, 275; trad. cit., p. 371 (titre du § 61).

<sup>57</sup> *Ibid.*, Hua IV, 277; trad. cit., p. 373.

<sup>58</sup> *Ibid.*, Hua IV, 276; trad. cit., p. 372.

<sup>59</sup> *Ibid.*, Beilage XII, Hua IV, 351; trad. fr. Par R. Brandmeyer, Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Montavont in *Alter. Revue de phénoménologie*, 3, 1995, p. 181.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, Hua IV, 277; trad. cit., p. 373: «Toute vie de l'esprit est traversée par l'efficace "aveugle" d'associations, de pulsions, d'affects en tant qu'excitations et bases de déterminations des pulsions, de tendances émergeant dans l'obscurité, etc., qui déterminent le cours ultérieur de la conscience selon des règles "aveugles". De telles lois structurales correspondent à des *modes de comportement habituels* du sujet, à des propriétés acquises»; Hua IV, 280; trad. cit., p. 377: «l'ego qui prend position est dépendant du soubassement dans la mesure où, pour faire l'expérience de motivations dans mes prises de position, je dois avoir précisément des vécus motivants et ceux-ci se trouvent dans une connexion associative et sont soumis à des règles de disposition associatives. Mais les prises de position elles-mêmes sont soumises aussi à des règles inductives: il résulte de chaque prise de position des "tendances" aux mêmes prises de position, dans des circonstances semblables, etc.».

Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

caractère sensible, se trouve pour ainsi dire mise au compte de l'esprit. De cette intégration témoigne un concept singulier, auquel Husserl a recours à trois reprises dans *Ideen II* (les trois seules occurrences, à notre connaissance, dans tout le *corpus* husserlien publié), un concept vers lequel toute cette étude est dirigée – le concept d'«*âme spirituelle*» (*Geistesseele*), qui dit à la fois la coïncidence et la hiérarchie qui font ensemble toute la difficulté de l'articulation de l'âme et de l'esprit. Voici les lignes dans lesquelles le lecteur rencontre ce concept pour la première fois:

Cette âme [sc. l'âme sensible] est «mienne», elle «appartient» au sujet égologique que je suis et elle lui est inséparablement unie. Il faudra bien reconnaître en fin de compte qu'elle appartient à la personne en tant que *soubassement* fondateur. Cette âme n'est pas pour autant une réalité objective (de la nature), mais une «âme spirituelle»; c'est-à-dire que l'âme, en ce sens, n'est pas définie comme une unité réelle en rapport avec des circonstances de la nature, qu'elle *n'est donc pas définie de manière psycho-physique* ou n'a pas besoin de l'être. La forme que prennent les dispositions obéit à une légalité immanente qui vaut comme *soubassement* pour le sujet qui prend position<sup>61</sup>.

L'introduction de ce concept de *Geistesseele*, généralement méconnu par les commentateurs<sup>62</sup>, confirme donc ce que nous avons aperçu dans la deuxième partie de cette étude: à savoir que l'unité historico-dispositionnelle du psychisme, cette unité qui nous avait d'abord semblé «l'âme de l'âme», doit bel et bien être conçue en réalité comme «l'âme de l'esprit» pour autant que, constituée elle-même à partir des circonstances que les vécus psychiques représentent pour le psychisme lui-même, elle représente à son tour l'ensemble des circonstances en rapport avec lesquelles l'esprit se détermine comme tel. De sorte que le génitif inscrit dans le concept de *Geistesseele* ne doit pas s'entendre seulement en son sens objectif, mais aussi en son sens subjectif: *l'âme spirituelle est âme de l'esprit au sens où il revient à l'esprit «en tant qu'esprit» d'avoir une âme, c'est-à-dire «un complexe de dispositions naturelles»<sup>63</sup> dont il dépend sans en être pour autant l'effet mécanique et sur le *soubassement* duquel il édifie de façon motivationnelle et dispositionnelle son autonomie.*

Si tel est le dernier mot d'*Ideen II* quant à l'articulation de l'âme et de l'esprit, nous voudrions souligner, pour clore cette étude, à quel point Husserl s'y rapproche – à son insu, probablement – de la conception hégélienne de l'âme telle qu'elle s'expose dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Nous nous contenterons ici d'indiquer trois pistes pour une confrontation qui mériterait sans doute d'être menée pour elle-même. Le premier élément de proximité vient évidemment du fait que l'âme représente aussi pour Hegel le lieu d'articulation de la nature et de l'esprit, et ce de deux points de vue. Du point de vue de l'organisation extérieure du système, tout d'abord, dans la mesure où l'analyse de l'âme est éclatée ou

<sup>61</sup> *Ibid.*, Hua IV, 280; trad. cit., p. 376. Les deux autres occurrences se trouvent respectivement en Hua IV, 286, l. 10 (trad. cit., p. 386, l. 4) et 388, l. 14-15 (non traduit en français).

<sup>62</sup> Le seul qui, à notre connaissance, mentionne explicitement ce concept pour lui-même est LAURENT PERREAU (*Le monde social selon Husserl*, Dordrecht, Springer, 2013 («Phaenomenologica» n° 209), mais dans une perspective qui n'est pas la nôtre: alors qu'il rattache ce concept à l'effort que ferait Husserl pour «compenser», à travers la notion de personne, la «relégation de la *Seele* dans le champ des sciences de la nature» (p. 182), il nous semble quant à nous que ce concept est précisément celui qui empêche de parler d'une telle relégation dans la mesure où il opère au contraire l'intégration de l'ensemble idio-psychique dans la sphère spirituelle de la personne.

<sup>63</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, 281; trad. cit., p. 380.

JULIEN FARGES

dédoublée entre le dernier moment de la physique organique (le moment de l'organisme animal qui, en tant que Soi subjectif, a en l'âme son principe d'unité qui n'est pas physique<sup>64</sup>) et le premier moment de l'esprit subjectif (le moment anthropologique et non plus seulement animal, comme moment de l'esprit qui est encore pour lui-même naturel). Mais cette articulation entre nature et esprit se rejoue au sein de cette deuxième détermination du concept d'âme, que Hegel nomme alors, de façon éloquent, «l'esprit-nature» (*der Naturgeist*)<sup>65</sup>. Or dans la mesure où cette détermination fait clairement de l'âme un «prédicat de l'esprit»<sup>66</sup>, il est évident qu'on peut en rapprocher le concept husserlien de *Geistesseele* tel que nous l'avons présenté à l'instant. Et si l'âme ainsi définie représente pour Husserl le lieu de «basculement»<sup>67</sup> de la nature dans l'esprit, ne pourrait-on pas considérer comme husserlienne la thèse de Hegel selon laquelle dans l'âme, «le passage de la nature à l'esprit n'est pas un passage dans quelque chose d'entièrement autre»? Les deux philosophes s'accorderaient ainsi pour associer le concept d'âme à une «venue-à-soi-même de l'esprit», tandis que leur irréductible opposition tiendrait à l'impossibilité, pour la phénoménologie husserlienne, d'accorder à Hegel que la nature serait «l'esprit qui est hors de soi»<sup>68</sup>, c'est-à-dire serait posée par l'esprit lui-même comme l'autre dont il aurait à se libérer.

Les deux autres lieux d'une convergence remarquable entre les deux philosophes sont moins structuraux et plus thématiques. Le premier d'entre eux réside dans le rôle décisif qu'ils reconnaissent tous les deux à l'habitude dans la constitution du soi psychique. Nous l'avons vu, dans le cas de Husserl, à partir de la description de la dépendance idio-psychique qui renvoie aux modes variés de la disposition et de l'association rassemblés sous le titre de *l'habitus* et moyennant lesquels se constitue l'unité d'un *ego* psychique, soubassement de la vie de l'esprit. Chez Hegel, l'habitude est le moment qui assure le passage de la détermination de l'âme comme simple siège des sensations, et notamment du sentiment de soi, à l'âme effective, c'est-à-dire ayant pris possession du contenu sensible et du corps qui sont désormais *les siens* pour autant qu'elle se déploie librement en eux<sup>69</sup>. C'est en vertu de cette coïncidence paradoxale entre libération et appropriation que l'habitude est véritablement constitutive de l'individualité subjective et qu'elle représente par conséquent, en l'âme, un moment essentiel du développement de l'esprit<sup>70</sup>. Mais devenue effective en s'étant rendue, dans l'habitude, «maître de la corporéité»<sup>71</sup>, l'âme a fait tout aussi bien de cette corporéité «l'exécutrice soumise, non résistante, de sa volonté»<sup>72</sup>, de sorte qu'elle peut désormais se signifier de façon expressive dans ce corps sien. En tant que «signe» de l'âme, le corps se laisse désormais

<sup>64</sup> Cf. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques, II – Philosophie de la nature*, Addition au § 350, trad. fr. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 638: «L'unité produite est, dans l'animal, pour l'unité qui est en soi; et cette unité qui est en soi est l'âme [...]».

<sup>65</sup> G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques, III – Philosophie de l'esprit* (désormais: *Philosophie de l'esprit*), § 387 et Addition au § 387, trad. fr. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 183 et p. 402.

<sup>66</sup> L'expression est de BERNARD BOURGEOIS, «Présentation», in G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, op. cit., p. 30.

<sup>67</sup> Cf. *supra*, n. 41.

<sup>68</sup> G. W. F. HEGEL, *Philosophie de l'esprit*, Addition au § 351, op. cit., p. 391 (pour les trois dernières citations).

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, § 410, p. 214.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, Addition au § 410, p. 511: «dans l'habitude, l'homme ne se rapporte pas à une sensation, une représentation, un désir, etc., *singuliers contingents*, mais à lui-même, à une *manière universelle* de l'agir, qui constitue son individualité, est posée par lui-même, et lui est devenue *propre*, et c'est précisément pourquoi il apparaît comme *libre*».

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibid.*, Addition au § 405, p. 467.



Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen II* de Husserl

saisir en retour comme «sa libre figure, dans laquelle elle se sent et se donne à sentir», c'est-à-dire comme «œuvre d'art de l'âme»<sup>73</sup>. On voit ainsi quel est le dernier lieu de convergence entre Husserl et Hegel que nous souhaitons évoquer: il s'agit de la détermination spirituelle de l'animation du corps propre comme constitution d'un corps expressif et signifiant, qui appelle chez l'un et l'autre une analyse attentive de la posture corporelle humaine, de la simple station droite jusqu'aux gestes expressifs les plus élaborés<sup>74</sup>. Pour les deux philosophes, c'est bien l'esprit qui se manifeste ainsi sous les traits de l'âme si bien que pour Husserl comme pour Hegel, il y a en définitive coïncidence entre description de la «typique générale de la corporéité de chair» en son sens spirituel, «connaissance de l'homme» (*Menschenkenntnis*) et «connaissance de l'âme» (*Seelenkunde*)<sup>75</sup>.

Malgré son caractère d'esquisse, cette mise en perspective confirme la conclusion à laquelle nos précédentes analyses ont mené d'elles-mêmes, à savoir que loin d'user des ressources du concept d'âme pour critiquer les prétentions de l'esprit ou de la culture rationnelle, la *phénoménologie husserlienne élabore la distinction entre âme et esprit de telle sorte que s'y donne à voir ce que devient le concept d'âme dans une philosophie de l'esprit* – en l'occurrence sa nature. Cette philosophie de l'esprit se trouve assumée explicitement dans le dernier paragraphe d'*Ideen II*, où la possibilité de ressaisir la signification spirituelle des déterminations qui ont d'abord été décrites comme constituant l'essence de l'âme (y compris dans sa dépendance à l'égard de la nature matérielle) devient pour Husserl un argument en faveur de l'«absoluité de l'esprit» par opposition à la «relativité de la nature»<sup>76</sup>. «Absoluité» ne dit donc ici ni plus ni moins que simple irrelativité, au sens où le fait que la donation du spirituel dans l'expérience suppose le conditionnement par un soubassement de nature psychique et, moyennant ce dernier, de nature matérielle (conditionnement qui est exprimé à travers l'ordre ascendant de fondation des couches ontologiques) ne remet pas en question le fait que c'est seulement comme résultat d'une abstraction opérée sur le sol du monde de l'esprit que quelque chose comme une nature peut recevoir un sens unitaire et cohérent. Ainsi se marque la limite entre cette philosophie phénoménologique de l'esprit et une philosophie spéculative de l'esprit: car pour celle-ci, si l'âme tient de l'esprit c'est à vrai dire parce qu'elle est l'esprit lui-même dans l'un de ses moments (en l'occurrence le moment de l'altérité à soi) tandis que dans la perspective de celle-là, c'est seulement parce que l'âme est un résidu abstraitif de l'esprit susceptible néanmoins de recevoir par récurrence une signification spirituelle – ce qui est bien différent.

En définitive, les rapports entre l'âme et l'esprit tels qu'ils sont inscrits dans le concept husserlien de

<sup>73</sup> *Ibid.*, § 411, p. 218.

<sup>74</sup> Cf. E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, 240, trad. cit., p. 329-330; G. W. F. HEGEL, *Philosophie de l'esprit*, Addition au § 411, *op. cit.*, p. 514 sqq.

<sup>75</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, Hua IV, 272; trad. cit. (modifiée), p. 367 et 368. L'expression «science des âmes», choisie par la traductrice d'*Ideen II* pour rendre le terme de *Seelenkunde*, est assez malheureuse: elle peut faire croire que Husserl a ici en vue la psychologie elle-même comme science du psychique alors que le terme allemand indique qu'il s'agit d'un savoir empirique de type quasiment pratique, une sorte de familiarité avec l'âme. De même, «connaissance de l'homme» ne renvoie pas ici à une *Erkenntnis* théorique de l'humain mais à une *Kenntnis* empirique de l'homme à partir des manifestations courantes de son humanité, proche de ce que Kant entendait par une «anthropologie du point de vue pragmatique».

<sup>76</sup> *Ibid.*, Hua IV, 297 sq.; trad. cit., p. 399 sq.

JULIEN FARGES

Geistesseele seraient assez bien résumés par la légère modification d'une formule empruntée à Musil: tous les chemins de l'esprit partent de l'âme – et tous y ramènent<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Cf. ROBERT MUSIL, *L'Homme sans qualités*, tome 1, Paris, Seuil, 1956, p. 469. La formule exacte, prononcée par Arnheim, est: «tous les chemins de l'esprit partent de l'âme, mais [...] aucun n'y ramène».

Emanuele Mariani\*

## Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito<sup>1</sup>

Brentano e Zeller

L'*Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller* (1883) di Franz Brentano costituisce un momento di rilievo nel confronto tra due dei principali protagonisti dell'esegesi aristotelica nella Germania del XIX secolo. All'epoca della sua pubblicazione, Brentano (1838-1917) vanta due monografie sullo Stagirita: la dissertazione del 1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* e il trattato del 1867, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός*<sup>2</sup>. Due monografie alle quali si aggiunge, sul versante della ricerca teoretica, la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* del 1874, il suo lavoro più celebre e probabilmente di maggiore impatto sulla filosofia europea del Novecento<sup>3</sup>. In questo stesso periodo, Eduard Zeller (1814-1908) conosce la terza edizione della sua monumentale *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1876-1882), con un quarto volume integralmente consacrato ad Aristotele<sup>4</sup>. Oltre gli studi di carattere storico-filologico, l'opera di Zeller stabilisce un modello per la manualistica dell'insegnamento della storia della filosofia, imponendo la partizione, divenuta poi canonica, del *corpus aristotelicum* in logica, metafisica, fisica e filosofia pratica – partizione poi adottata nei licei italiani a seguito della «riforma Gentile», con la traduzione di un altro testo di Zeller, direttamente

\* Universidade de Lisboa (Centro de Filosofia).

<sup>1</sup> Pubblicata originalmente con il titolo: *Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1883.

<sup>2</sup> FRANZ BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1862, rist. anastatica Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960; Hildesheim, Olms, 1984; trad. it. a cura di G. Reale, *Sui molteplici significati dell'essere in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1995; *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*, Mainz, F. Kirchheim, 1867, rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967; trad. it. S. Besoli (a cura di), *La psicologia d'Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del νοῦς ποιητικός. Con un'appendice sull'operare del Dio aristotelico*, Macerata, Quodlibet, 2007.

<sup>3</sup> F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 Bde, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874; 3 Bde. mit Einleitung, Anmerkungen u. Register v. hrsg. O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1924-1928<sup>2</sup>. Dalla fenomenologia alla psicologia della forma fino alla teoria dell'oggetto, la portata di ciò che si definisce oggi come la «Scuola di Brentano» è ormai unanimemente riconosciuta. Si consulti, a tal riguardo, JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, pp. 37-74.

<sup>4</sup> EDUARD ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I-III (1844-1852), I-V 1 (855-1868), Leipzig, Reisland, 1876-1882<sup>3</sup>; trad. it. parziale R. Mondolfo (a cura di), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1932.

EMANUELE MARIANI

tratto dalla *Philosophie der Griechen*, il *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* (1883)<sup>5</sup>.

Il tema di questa «lettera aperta» dal sapore esplicitamente polemico verte, come suggerito dal sottotitolo, su uno dei luoghi più controversi della dottrina aristotelica: il νοῦς ποιητικός, ovvero l'intelletto in qualità di principio agente del pensiero, alla luce degli attributi che Aristotele gli conferisce nel quinto capitolo del terzo libro del *De anima* – vera e propria *crux* del commentario antico e moderno. «Separato», «impassibile», «non mescolato» e, in particolar modo, «immortale» ed «eterno». Il problema d'ordine filologico e, al contempo, filosofico si concentra sulla natura e sul senso dell'origine del νοῦς: si tratta di una sostanza indipendente, estrinsecamente unita al corpo, oppure di una parte dell'anima che sorge o, potremmo forse dire, sopravviene alla formazione dell'organismo? Come coniugare l'eternità con la corruttibilità del sostrato a cui l'intelletto va unendosi? E come intendere il rapporto tra l'*entelechia* del νοῦς e il dio aristotelico, «causa di ogni cosa»? Dall'insieme composito di queste domande, emerge la problematicità del plesso che si pone al centro della controversia: tra psicologia e teologia, l'indagine sull'anima si vincola alla comprensione della causa di cui la divinità risulta capace. E le domande, tra Brentano e Zeller, si riconfigurano in funzione delle seguenti aporie: è lecito avanzare l'ipotesi, in merito al dio aristotelico, di una causalità che agisce nel senso di un potere efficiente? Dio crea l'anima *ex nihilo*? O dobbiamo piuttosto attenerci a criteri d'ordine esclusivamente finalistico, facendo coincidere l'immortalità e l'eternità dell'intelletto con la divinità stessa? Brentano elabora una serie di risposte fin dal 1867, con un'appendice posta a conclusione del suo trattato sulla psicologia d'Aristotele<sup>6</sup>. Ed è qui che s'individua l'antefatto da cui scaturisce il serrato confronto con Zeller, sotteso da una più profonda tensione tra due visioni inconciliabili della filosofia e del metodo inerente all'indagine storiografica. Vediamone, in sintesi, i contenuti dottrinari e la relativa cronologia.

## La controversia

Il νοῦς ποιητικός, per il Brentano del 1867, si definisce alla stregua di un principio agente dell'anima intellettiva – principio agente, in quanto condizione costitutiva del pensiero, e non facoltà pensante. È l'uomo, a rigor di termini, che pensa, come insegnava Tommaso d'Aquino contro gli averroisti parigini – è l'uomo e non l'intelletto, la cui funzione sta nell'espletare il processo conoscitivo sulla base dell'apporto preliminarmente garantito dai sensi. Aristotele statuiva, d'altronde, che l'anima non conosce nulla senza l'ausilio delle immagini, in ragione di quanto il celebre detto scolastico andrà ripetendo: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*<sup>7</sup>. Ma come coniugare la precedenza gnoseologica delle facoltà sensitive con la priorità ontologica del νοῦς, che Aristotele stabilisce a chiare lettere? Le funzioni della parte intellettiva, per Aristotele, non risultano pienamente riconducibili a un qualche organo corporeo; e l'impulso al pensiero non può certo risiedere nei sensi, pena la corruttibilità dello stesso intelletto. La risposta che Brentano

<sup>5</sup> E. ZELLER, *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, Reiland, 1883; trad. it. V. Santoli, *Compendio di storia della filosofia greca*, Firenze, Vallecchi, 1921.

<sup>6</sup> F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles*, cit., pp. 234-250; trad. it., pp. 229-245.

<sup>7</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, I 7, 431 a 15-20; trad. it. G. Movia, Milano, Bompiani, 1993.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

avanza nel 1867 consiste, per l'essenziale, nell'affidare al principio agente il compito d'intervenire sul dato sensibile, al fine di ricavare le forme intelleggibili successivamente accolte dall'intelletto in accezione potenziale. Si distinguerebbero così due funzioni complementari all'interno della sfera intellettiva: «agente» e «potenziale» – νοῦς ποιητικός e νοῦς δυνάμει, due forme di un'unica parte incorruttibile dell'anima cui spettano gli attributi dell'immortalità e dell'eternità; due forme a loro volta distinte dall'intelletto «passivo», il νοῦς παθητικός, riconducibile, secondo Brentano, all'immaginazione e, pertanto, corporeo e corruttibile<sup>8</sup>.

Il problema dell'«origine», alla luce di quest'impostazione, acquista un preciso orientamento: forma dell'anima, e non sostanza, il νοῦς non è immediatamente identificabile con la divinità e, perciò, la sua immortalità non può concepirsi se non nei termini di una persistenza oltre la decomposizione del corpo. L'anima sarebbe creata e, al contempo, immortale, non tanto nel senso di una preesistenza, bensì – conclude Brentano – di una post-esistenza relativa a una forma specifica dell'individuo umano. Una post-esistenza definita sull'esempio del dodicesimo libro della *Metafisica*, in cui Aristotele nega alla causa formale un'antiorità sull'oggetto di cui è causa – «[...] la figura del bronzo esiste solo unitamente alla sfera di bronzo» – là dove il testo aristotelico, come Brentano non manca di rilevare, continua in tal modo: «Se, poi, rimanga qualcosa anche dopo, è problema che resta da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo vieta: per esempio l'anima: non tutta l'anima, ma solo l'anima intellettiva; tutta sarebbe impossibile»<sup>9</sup>.

Gli esiti speculativi di questa lettura risaltano con ancor più forza se comparati con un'altra analisi, esegeticamente antagonista, riconducibile in linea di principio ad Averroé e, ancor prima, ad Alessandro d'Afrodisia, le cui tesi opterebbero per una concezione sostanzialistica dell'intelletto, definito all'immagine di uno spirito universale, un ente ontologicamente separato dall'anima umana. Zeller, agli occhi di Brentano, figura tra gli epigoni tardivi di questa lezione, di cui andrebbe reiterando gli stessi presupposti, anzi – come leggiamo senza mezzi termini nel 1867 – «le stesse assurdità»<sup>10</sup>. Nella terza edizione della *Philosophie der Griechen* (1879) ritroviamo così, in una serie di note a piè di pagina, le critiche che Zeller rivolgerà, di rimando, alle tesi di Brentano, concentrandosi con particolare attenzione sulla tripartizione dell'intelletto in «attivo», «potenziale» e «passivo». Il νοῦς παθητικός, per Zeller, si limita al senso di una mera potenzialità che s'intenderebbe come il correlato del νοῦς ποιητικός, destinatario esclusivo degli attributi dell'immortalità e dell'eternità. Preesistente all'anima e già insito nello sperma dell'uomo, il νοῦς ποιητικός risulterebbe eterno e non creato e l'ipotesi di una divinità creatrice perderebbe di conseguenza tutta la sua cogenza<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. in particolar modo la sezione del trattato del 1867 dedicata al rapporto tra l'intelletto potenziale e le immagini (F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., p. 144; trad. it. p. 144). Cfr. inoltre le analisi del quinto capitolo del terzo libro del *De anima* (ivi, pp. 165 sq.; trad. it. pp. 162 sq.).

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 3, 1070 a 21; trad. it. G. Reale, Milano, Bompiani, 2004.

<sup>10</sup> F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles*, cit., p. 35 (trad. it. p. 40) e più in generale pp. 5-36 (trad. it. pp. 11-41), in cui Brentano presenta un prospetto dossografico delle differenti opzioni interpretative in merito al νοῦς ποιητικός, dall'antichità all'epoca moderna (prospetto, tra l'altro, pubblicato in traduzione inglese in incipit di MARTHA NUSSBAUM, AMÉLIE OKSENBERG RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's de Anima*, Oxford University Press, 1992).

<sup>11</sup> Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, cit., p. 577.

EMANUELE MARIANI

Brentano nel novembre del 1882, con una memoria presentata all'Accademia delle Scienze di Vienna dal titolo *Über den Creatianismus des Aristoteles*, rilancerà il confronto, riaffermando contro Zeller, e con ancor più fermezza, le tesi già avanzate nel 1867<sup>12</sup>. La preesistenza dell'anima è recisamente negata; il problema dell'origine si risolve nuovamente in funzione dell'ipotesi creazionista. «Divina», insiste Brentano, non è la parte intellettuale in quanto immateriale, bensì la sua provenienza, ed è nei termini di una vera e propria creazione *ex nihilo* che andrebbe risolta l'aporia tra generazione e immortalità, alla luce delle indicazioni, di non facile lettura, che Aristotele offre nel terzo capitolo del secondo libro del *De generatione animalium*, dove è fatta menzione di un intelletto «divino» che entra «dal di fuori»<sup>13</sup>. Nel dicembre del 1882, Zeller presenta tempestivamente la sua risposta all'Accademia delle Scienze di Berlino, con una memoria dal titolo *Aristoteles Lehre von der Ewigkeit des menschlichen Geistes*<sup>14</sup>, negando ogni causazione diretta da parte del dio aristotelico. L'*Offener Brief*, che qui presentiamo, è la successiva replica che Brentano affida ancora una volta all'Accademia delle Scienze di Vienna, agli inizi del 1883<sup>15</sup>. L'immane risposta di Zeller, non meno immediata e dai toni decisamente caustici, apparirà nel febbraio dello stesso anno sulla *Deutsche Literaturzeitung*, segnando un punto d'arresto nel confronto, ormai ripetitivo, che durerà per più di un ventennio.

Solo dopo la morte di Zeller, a seguito della pubblicazione nel 1910 delle sue *Kleine Schriften* in cui riapparirà la memoria berlinese del 1882, Brentano romperà il silenzio ristampando nel 1911 la sua memoria viennese (*Über den Creatianismus des Aristoteles*) come prima parte di un più ampio volume intitolato *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, la cui seconda parte conterrà ulteriori argomenti per la confutazione delle tesi di Zeller<sup>16</sup>. L'ultimo atto della controversia coinciderà, infine, con l'ultima opera che Brentano dedicherà allo Stagirita, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, sempre del 1911, dove registriamo una rettifica di rilievo in merito alla causazione divina che sarà riconsiderata nei termini più moderati di una partecipazione alla generazione dell'uomo<sup>17</sup>; una rettifica che se, per un verso, non induce un mutamento sostanziale del giudizio su Zeller, denota, per l'altro, l'attenzione costante, quasi ossessiva, di Brentano per Zeller, eletto, volente o nolente, punto di riferimento critico – il «miglior nemico», potremmo choisir – di una lunga carriera consacrata allo studio d'Aristotele.

## La storia della filosofia e il suo metodo

Questa diatriba di natura squisitamente accademica s'inscrive a pieno titolo nel clima del *Kul-*

<sup>12</sup> F. BRENTANO, *Über den Creatianismus des Aristoteles*, Wien, Tempski, 1882.

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *De generatione animalium*, 736 b 21-29, in D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Opere biologiche*, Torino, UTET, 1971.

<sup>14</sup> E. ZELLER, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin», 1882, rist. in E. Zeller, *Kleine Schriften*, Berlin, Reimers, 1910-1911.

<sup>15</sup> F. BRENTANO, *Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883.

<sup>16</sup> F. BRENTANO, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, Veit & Comp., 1911; eingeleitet v. R. George, Hamburg, Meiner, 1980.

<sup>17</sup> Cfr. F. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1911; Hamburg, Meiner, 1977, n. 1, p. 137; trad. it. F. Ferraguto, *Aristotele e la sua visione del mondo*, Firenze, Le Lettere, 2014, n. 5, p. 130.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

*turkampf* bismarckiano, tra Berlino e Vienna, e contrappone, come già accennato, due concezioni della filosofia oltre che del metodo relativo all'indagine storiografica. Due concezioni antagoniste, di cui è nondimeno lecito rilevare un tratto comune che consente d'apprezzare, con più precisione, lo scarto che le separa. Conformemente alle tendenze maggioritarie dell'interpretazione ottocentesca, la ricerca di un'unità sistematica orienta la lettura d'Aristotele: come Kant, prima, e Hegel, poi, avevano stabilito, la filosofia è sistematica e sistematica dev'essere, per Zeller come per Brentano, la dottrina dello Stagirita, nonostante le aporie che inficiano la comprensione del testo – dall'eccessiva laconicità dell'esposizione di certi passi concettualmente fondamentali fino alla discordanza delle versioni conservate dai codici a nostra disposizione. È, d'altro canto, il divario tra i rispettivi posizionamenti filosofici a indirizzare lo slancio di questa visione sistematizzante verso esiti esegeticamente eterogenei. Nota, a tale proposito, è l'ispirazione hegeliana di Zeller che caratterizza quantomeno la prima edizione della *Philosophie der Griechen*: intendendo la storia della filosofia come storia dei sistemi filosofici, Zeller ricerca il «principio ispiratore» del pensiero aristotelico che risiederebbe nella conciliazione dell'idealismo platonico con la concretezza della ricerca empirica<sup>18</sup>. Lo stesso assunto si ripete in modo altrettanto chiaro in introduzione al *Grundriss*, dove Zeller non esita a leggere il processo storico del pensiero occidentale alla luce di una «necessità dialettica» che ne sottenderebbe lo svolgersi. La storia della filosofia, intesa nella sua totalità, risulterebbe attraversata da una consequenzialità logica, i cui principi acquistano valore assiomatico. Ed è una mancanza di sistematicità che Zeller rimprovera, in ultima istanza, ad Aristotele, spingendosi fino a mettere in causa la chiarezza se non, addirittura, la sostenibilità di alcune delle sue tesi – è il caso, per esempio, della dottrina dell'intelletto – o la paternità di certe affermazioni che lo Stagirita avanzerebbe contestualmente, senza una reale convinzione<sup>19</sup>.

«Ipercritici esegeti moderni»: è questo, per tutta risposta, il giudizio senz'appello che Brentano riserva a un tale approccio, il cui difetto, anzi la colpa, consisterebbe nel non voler rendere giustizia all'intelligenza di Aristotele. In opposizione frontale al metodo sistematico-evolutivo, assistiamo all'elaborazione di uno studio comparato che si definisce sulla base di un'esplicita analogia con la paleontologia di Cuvier. Uno studio che permetterebbe di ricostruire le parti mancanti della dottrina in funzione di una coerenza intrinseca al sistema; e là dove le lacune del testo aristotelico risultassero incolumabili, la configurazione originaria sarebbe ricavabile da altre filosofie affini, a noi accessibili, anche se posteriori. In virtù di quest'impostazione, Brentano perviene allora a stabilire un principio metodologico che vincola l'indagine esegetica alla comprensione filosofica dei problemi: spetterebbe al filosofo la prerogativa di uno sguardo competente sul passato della filosofia; al filosofo, e non al mero filologo privo di slancio teoretico, quale sarebbe, per Brentano, lo stesso Zeller.

<sup>18</sup> È lo stesso rilievo di Hegel, secondo il quale «Aristotele conobbe la più profonda tra le speculazioni, l'idealismo, e vi si attenne, nonostante la parte amplissima concessa all'empirismo» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. E. Codignola, G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 277). Va tuttavia segnalato che Zeller a partire dalla seconda edizione della *Filosofia dei Greci* si dichiarerà non più hegeliano. Per una ricognizione dell'interpretazione zelleriana di Aristotele, si veda ENRICO BERTI, *Zeller e Aristotele*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia», III, vol. 19 (1989), fasc. 3; rist. in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. IV/2 – L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 121-138.

<sup>19</sup> Cfr. il giudizio di E. BERTI, *Zeller e Aristotele*, cit., pp. 132-133. Cfr. inoltre l'introduzione di R. Georg a F. BRENTANO, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, cit., pp. VII-XIV.

EMANUELE MARIANI

## Prospettive filosofiche

Concepito all'immagine di un organismo vivente il pensiero dello Stagirita, per Brentano, risulta governato da una più generale armonia che ne rende armoniose le parti. Tale è, in sintesi, l'ipotesi speculativa che Brentano pone all'opera nel suo tentativo d'appropriazione del pensiero aristotelico: fin dalla dissertazione del 1862, dove ricerca un criterio deduttivo per l'ordinamento della tavola delle categorie in risposta alla celebre accusa di rapsodia che Kant rivolgeva ad Aristotele; nel trattato del 1867, la cui soluzione in merito all'enigma del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ποιητικός si fonda sull'idea di una perfetta simmetria delle funzioni vitali (appetitiva, desiderativa, motoria) in corrispondenza con le parti dell'anima (vegetativa, sensitiva, intellettiva). Tra la filosofia e la storia della filosofia, il rapporto non procede tuttavia a senso unico; e se lo storico della filosofia non può esimersi dall'essere filosofo, la riflessione filosofica trova un indispensabile ausilio nella comprensione storica dei problemi. Lo *zurück zu Aristoteles*, di cui Brentano è uno dei più autorevoli rappresentanti, veicola nella Germania del XIX secolo l'esigenza di un più profondo rinnovamento dell'indagine filosofica che costituisce, al contempo, la cifra caratterizzante del rapporto che Brentano intrattiene nei confronti dello Stagirita. Un rapporto che procede sotto il segno di un'ispirazione più che da una fedeltà come, del resto, testimonia chiaramente il celebre progetto di una psicologia su basi empiriche. È esplicita a tale riguardo la matrice aristotelica della dottrina del riferimento intenzionale, che avrà un impatto così grande sul movimento fenomenologico a venire; e parzialmente può dirsi lo stesso per la teoria della percezione interna o per la concezione relativa all'unità della coscienza<sup>20</sup>. La tesi dell'immortalità dell'anima sui cui l'*Offener Brief* si concentra, rappresenta l'attestazione forse più problematica di questa filiazione che unisce la psicologia brentaniana al pensiero dello Stagirita. Ci basti ricordare il piano generale e mai compiuto dell'opera del 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, annunciato in sei libri e di cui l'ultimo avrebbe dovuto trattare della persistenza dell'anima dopo la decomposizione del corpo<sup>21</sup>. Benché non direttamente verificabile, la tesi dell'immortalità avrebbe avuto per il Brentano del 1874 il merito d'orientare l'indagine verso il riconoscimento di un'autonomia della sfera psichica, postulandone l'irriducibilità al mondo della φύσις; e la psicologia, eletta scienza tra le scienze, avrebbe in tal modo acquistato quell'apertura metafisica che Brentano intendeva assicurarle in linea, ancora una volta, con l'insegnamento d'Aristotele che poneva la trattazione dell'anima al crocevia tra psicologia e teologia.

L'*Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller* offre una particolare conferma di questa sinergia tra esegesi e speculazione che va caratterizzando il magistero di Brentano. Una sinergia, i cui effetti coinvolgono la filosofia oltre che la possibilità di una sua indagine storiografica, riflettendosi su un duplice

<sup>20</sup> Per una sintesi dei motivi aristotelici ai quali Brentano attribuisce un'attualità degna d'interesse, si veda, a titolo esemplificativo, l'opera del 1911 (*Aristoteles und seine Weltanschauung*, cit., e in particolare la sezione conclusiva: pp. 150-153; trad. it. pp. 142-143).

<sup>21</sup> F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874, p. 1; trad. it. L. Albertazzi (a cura di), *La psicologia dal punto di vista empirico*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 61.



Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

piano, teoretico e metodologico. La comprensione filosofica della storia si presenta come l'indispensabile presupposto per una storia della filosofia *juxta propria principia*; presupposto che implica una determinata comprensione dell'idea di filosofia di cui Aristotele rappresenterebbe, agli occhi di Brentano, l'illustrazione più autorevole. Vale infine la pena segnalare un elemento ulteriore di questa diatriba che, lungi dal confinarsi al campo degli studi esegetici, meriterebbe una maggiore attenzione rispetto a quanto gli interpreti hanno saputo finora assicurare: l'interesse che la tesi dell'immortalità dell'anima riscontra nel panorama filosofico alle soglie del Novecento; un rilievo, questo, la cui portata risulterebbe in prospettiva ancor più rilevante se consideriamo che l'allievo principe di Brentano, Edmund Husserl, non mancherà d'affermare nella fase tardiva della sua fenomenologia, pur partendo da tutt'altri presupposti, che «solo lo spirito è immortale»<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, hrsg. W. Biemel, 1976, p. 348; trad. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, EST, 2000, p. 358.

EMANUELE MARIANI

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

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

**Offener Brief**

an

**Herrn Professor Dr. Eduard Zeller**

aus Anlass

seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles  
von der Ewigkeit des Geistes

Von

**Franz Brentano**

Leipzig

Verlag von Duncker & Humblot

1883

EMANUELE MARIANI

Hochgeehrter Herr Professor!

Als Erwiderung auf meine Abhandlung „Ueber den Creatianismus des Aristoteles“<sup>1)</sup>, die ich erst jüngst Ihnen zu überreichen die Ehre hatte, haben Sie mir bereits Ihre Schrift „Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes“<sup>2)</sup>, zugesandt.

Diese schnelle und eingehende Berücksichtigung hat mich aufrichtig gefreut. Wird sie doch wesentlich dazu beitragen, die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf die zwischen uns schwebende Streitfrage und die der einen und andern Auffassung zu Gebote stehenden Argumente zu richten. Vielleicht nehmen dann auch andere Anlass, an dem Streite sich zu betheiligen; jedenfalls aber werde ich in einer der kaiserlichen Akademie demnächst zu übergebenden Arbeit „Zur Sicherung der dem Aristoteles zugeschriebenen Lehre vom dem göttlichen Ursprunge des Nus“ zu zeigen suchen, wie alle Ihre scharfsinnigen Bemühungen nicht ausreichen, die dafür erbrachten Beweisgründe zu entkräften. So darf ich hoffen, es werde in Betreff dieser, dann aber wohl auch vieler [8] anderer wichtiger Fragen der aristotelischen Metaphysik und Psychologie endlich eine richtigere Anschauung sich Bahn brechen.

Leider wird in Folge der Einrichtungen der Akademie zu Wien, die sich von denen der Berliner in dieser Hinsicht nicht eben vortheilhaft zu unterscheiden scheinen <sup>3)</sup>, meine Schrift nur sehr verzögert in die Oeffentlichkeit gelangen können. Und da ich besorge, es möchte mein langes Schweigen als Folge einer Verlegenheit, in die mich Ihre Ausführungen versetzt, wenn nicht geradezu als Zugeständniss ihrer Unwiderlegbarkeit gedeutet werden, so veranlasst mich dies, schon heute diesen offenen Brief an Sie zu richten.

Doch auch noch anderes ist, was mich dazu bestimmt. Mit Bedauern sehe ich, dass Sie sich durch das, was ich gesagt, nicht blos nicht überzeugt, sondern auch gekränkt fühlen. Sie klagen mich an, dass ich, vom „Sachlichen“ abschweifend, ins Persönliche falle und mit einer anmaasslich beleidigenden Zuversicht die Ansicht des Gegners verdamme <sup>4)</sup>.

Auf solche Vorwürfe, ich bekenne es, war ich nicht gefasst. Denn weder damals, als ich sie schrieb, noch heute, da ich sie überlese, kann ich finden, dass unter meinen missfällig von Ihnen citirten Bemerkungen auch nur eine einzige sei, die nicht die Sache selbst angehe. In den Schriften einer Akademie wäre eine solche Abschweifung nach meine Ueberzeugung so gänzlich am unrechten Orte gewesen, dass ich, nachdem ich auf Ihren, nun wirklich vom Sachlichen zum Persönlichen sich wendenden Angriff ein Wort der Abwehr zu sprechen genöthigt bin, auch um desswillen mich veranlasst sehe, meiner akademischen Schrift diesen Brief vorangehen zu lassen.

[9] Wie wenig es aber in meiner Absicht lag, Sie zu beleidigen, davon hätte Sie, dünkte ich, schon das Schreiben überzeugen können, mit welchem ich die Ihnen übersandte Abhandlung begleitete, und

<sup>1)</sup> Ueber den Creatianismus des Aristoteles. Wien 1882 (aus dem Jahrg. 1882 der Sitzungsber. d. hist. philos. Classe d. kais. Akad. d. Wiss. – CI. Bd. I. Heft S. 95 – besonders abgedruckt).

<sup>2)</sup> Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin 1882. XLIX. Bd. S. 1033. Sitzung der philos. histor. Classe vom 7 Dec. Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. Von E. Zeller.

<sup>3)</sup> Meine unmittelbar nach Ostern der kais. Akademie übergebene Abhandlung erschien erst Anfang November.

<sup>4)</sup> a. a. O. S. 1035.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

worin ich den schon früher bei ähnlicher Gelegenheit öffentlich <sup>5)</sup> Ihnen dargebrachten Ausdruck jener Hochachtung wiederholte, welche mit dem Widerspruche gegen ihre Ansichten recht wohl vereinbar ist.

Und auch unabhängig davon, sollte ich meinen, hätten Sie überzeugt sein dürfen, dass mir bei meiner energischen Bestreitung jede gehässige Absicht fremd war. War ich auch nie so glücklich, Ihnen persönlich zu begegnen, so habe ich ja doch wieder und wiederum auch vor den Augen aller den Beweis geliefert, dass ich bei wissenschaftlicher Polemik allein die Sache im Auge habe, indem ich, selbst durch gehässige und höhnische Angriffe dazu herausgefordert, meinerseits nie in die Sprache der Leidenschaft gefallen bin <sup>6)</sup>. Wie nun gar sollte mir dies bei einem Manne begegnen, der nie ein kränkendes Wort gegen mich gesprochen, und der als gelehrter Kenner der Geschichte und scharfsinniger Forscher mir ehrwürdig ist?

In Wahrheit, ich begreife, dass es gerade einem solchen am meisten empfindlich sein muss, wenn schwere Irrthümer ihm vorgehalten werden. Aber gerade ihm gegenüber erscheint es andererseits als eine besondere Pflicht, nicht zu schweigen, da die Gefahr einer Verbreitung des Irrthums in [10] Folge seines Ansehens am grössten ist. Dieser war – davon sind Sie mit mir überzeugt – der alleinige Grund, wesshalb Aristoteles so oft und entschieden Platon bekämpfte, und dieses – ich darf es mit jedem betheuernden Wort bekräftigen – war auch das einzige, was mich bestimmte, in meiner Abhandlung mit grösstem Nachdrucke auf das Unzutreffende Ihrer Darstellung der wichtigsten Theile der aristotelischen Metaphysik und Psychologie hinzuweisen. Der Aristoteles Ihrer Philosophie der Griechen hat mit dem der Geschichte oft so gut wie nichts gemein. Man erkennt in ihm nicht mehr jenen klaren Verstand, der Jahrhunderten vorleuchtete <sup>7)</sup>, und aufrichtig hege ich die Besorgniss, die ich am Schlusse meiner Abhandlung aussprach <sup>8)</sup>, dass diejenigen, welchen ein solches Bild von ihm entworfen wird, sich wenig zu seinem Studium hingezogen fühlen dürften. Dies Wort zu sprechen hielt ich für meine Pflicht, und es zu begründen für meine Aufgabe. Es galt, Aristoteles wieder in die ihm gebührenden Ehren einzusetzen, und natürlich konnte ich dies nicht thun, ohne mich kritisch gegen Ihren Entstellungen zu wenden.

Dass mir aber dabei wirklich jede persönlich-feindliche, sowie andererseits jede ehrgeizige Absicht fremd war, das dürfte auch die ganze Haltung meiner Abhandlung, ja selbst die Wahl des Themas und Ort und Zeit ihrer Erscheinens aufs deutlichste beweisen. Lange Jahre hatte ich Ihren zahlreichen Angriffen gegenüber gänzlich geschwiegen, und als ich, von andern dringlich gemahnt, mich endlich entschloss, die Wahrheit nicht länger ohne Vertheidigung zu lassen: da widerstrebe mir die Form der Recension in einer kritischen [11] Zeitschrift; ich zog es vor, meine Apologie in den Sitzungsberichten einer Akademie niederzulegen, wo ich naturgemäss nur bei solchem verweilen durfte, was ich schon anderwärts vollständig erwiesen zu haben glaubte. Und doch wäre es mir natürlich gerade bei solchen Puncten oft am leichtesten

<sup>5)</sup> Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. 1867. S. 195.

<sup>6)</sup> Man vergleiche meine Abhandlungen „Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles von Dr. Friederich Ferdinand Kampe“ in Ulrici's Zeitschrift LIX S. 219 und LX S. 81 und „Herr Horwicz als Recensent, ein Beitrag zur Orientirung über unsere wissenschaftlichen Culturzustände“ in den Philos. Monatsheften IV S. 180 mit den Schriften, auf welche sie sich beziehen.

<sup>7)</sup> Man vgl. m. Kritik der Darstellung der Lehre vom Nus poietikos in Ihrer 2 Aufl. d. Philos. d. Griech. in der Psych. d. Arist. S. 35 f. (S. 36 Z. 4 v. unt. ist hier st. S. 443 Anm. 4 zu lesen: S. 440 Text u. Anm. 4; ebend. Z. 3 v. unt. st. Anm. 1: Text u. Anm. 1.)

<sup>8)</sup> a. a. O. S. 126.

EMANUELE MARIANI

gewesen, das Misslingen Ihrer abweichenden Interpretation in's volle Licht zu setzen. „In den meisten Beziehungen“, heisst es darum S. 97 meiner Abhandlung, „will ich mich einer Entgegnung enthalten. Dem wissenschaftlichen Publicum liegen die beiden Auffassungen vor; die meinige habe ich bereits sorgfältig, ja vielfach, wie es mir scheint, sogar erschöpfend begründet; ich könnte wenig sagen, ohne mich zu wiederholen. So überlasse ich es vertrauensvoll der Zukunft, welche von beiden Anschauungen sich als die richtige bleibend behaupten werde“. „Nur in einem Punkte“, fahre ich dann fort, „dünkt es mir gut eine Ausnahme zu machen“. Und ich bezeichne als solchen diejenige Frage, bei der am meisten die Fäden der Metaphysik und Psychologie sich verschlingen, eine Frage, die an und für sich zu den schwierigsten gehört und zugleich eine solche ist, wo, wie ich nicht zweifeln konnte, hergebrachte Vorurtheile den Argumenten meines Gegners am meisten Vorschub leisten mussten. Es war eben mir, wie einst Leibnitz, nicht das Widerlegen und der Glanz des in voller Klarheit sichtlichen Triumphes, sondern das Darlegen neuer Wahrheit, was mich lockte. Und hier besonders glaubte ich, wie ich auch in meiner Schrift selbst sage, den bereits erbrachten Gründen „manches Weitere zur Bestätigung beifügen“ zu können <sup>9)</sup>. So liess ich dieses Interesse mit maassgebend werden, obwohl ich recht wohl wusste, dass ich mir die Erreichung meines hauptsächlichen Zieles dadurch nicht unwesentlich erschwerte.

[12] Es ist wahr, ich habe nicht selten mit voller Zuversicht gesprochen. Aber nicht jede Zuversicht ist Anmaassung. Die Unterwerfung unter ein *αὐτός ἔφα* habe ich niemandem zugemuthet.

Und sind nicht auch Sie bei Ihren Behauptungen nicht eben allzu skeptisch? Ja weisen nicht gerade Sie, oft ohne auch nur auf die Gründe einzugehen, mit grösster Entschiedenheit fremde Meinungen zurück <sup>10)</sup>?

Wohl beweist die Zuversichtlichkeit einer Aeusserung noch nichts für ihre Wahrheit. Aber würden wir gut daran thun, dem Unterschied zwischen Meinung und Ueberzeugung keinen Ausdruck mehr zu geben, weil auch die festeste Ueberzeugung sich machmal als falsch erwiesen hat? Auch irrige Ueberzeugungen haben das Recht sich als solche auszusprechen, und wird eine als Irrthum widerlegt, so ist sie damit noch lange nicht als Anmaassung gebrandmarkt. Schwerlich dürften sonst Sie selbst dem Vorwurfe der Anmaassung auf die Dauer sich entziehen können.

Schon in der Philosophie der Griechen haben Sie einen Hauptbeweis für die Präexistenz des menschlichen Geistes in der Stelle De Anim. III, 5 finden wollen, wo Aristoteles, nachdem er bemerkt hat, der höchste Theil der Seele sei unsterblich und unvergänglich, die Worte beifügt: *ὃ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ*. Denn wenn Aristoteles nicht an ein früheres Leben geglaubt habe, so sei die Frage, [13] warum man keine Erinnerung daran habe, von vornherein ausgeschlossen <sup>11)</sup>. Aber wenn Sie in dieser Weise das *ὃ μνημονεύομεν* als Mangel der Erinnerung an das vor der Geburt Erfahrene fassten, so bemerkte ich dagegen, dass eine

<sup>9)</sup> a. a. O. S. 101.

<sup>10)</sup> Wie beispielsweise Philos. d. Griech. II, 2 S. 595, 2: „Den klaren Wortlaut dieser Stellen durch so allgemeine, weder auf der aristotelischen Psychologie, noch auf richtig erklärten Aussprüchen ihres Urhebers beruhende Gründe, wie sie Brentano S. 196 f. beibringt, zu beseitigen, geht natürlich nicht an“; eine Stelle, an welche meine Abhandlung über d. Creat. d. Arist. S. 100 anknüpft.

<sup>11)</sup> Phil. d. Griech. 3 Aufl. II, 2 S. 574, 3.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

ganz andere Deutung möglich, ja wahrscheinlich sei. Aristoteles schein mir hier nur von der bekannten Thatsache zu sprechen, dass eine bereits erworbene Erkenntnis oft wieder verloren geht, um sie mit der Incorruptibilität seines Nus in Einklang zu bringen<sup>12</sup>).

Diese meine Interpretation behandeln Sie nun in Ihrer Entgegnung in der verächtlichsten Weise. Es finde sich, sagen Sie, für eine solche Ausdeutung nicht der geringste Anhalt. Sie sei ihrem Urheber sichtlich nur von der Verlegenheit eingegeben, in die ihn die Unvereinbarkeit der richtigen Erklärung mit seiner creatianischen Hypothese versetzt habe. Es bedürfe gar keines Nachweises, dass die Worte dieses nicht besagen könnten. Ja der Satz von der Ewigkeit des Nus habe unmöglich zu dem Einwurf Veranlassung geben können, dass ja doch das Gedächtniss der Vergänglichkeit unterworfen sei, da diese Seelenthätigkeit nach aristotelischer Lehre mit dem Nus gar nichts zu thun habe<sup>13</sup>).

Ich denke, die Zuversicht, mit der Sie hier sprechen und mich verdammen, ist nicht geringer als die, welche ich an irgend einem Orte zur Schau trage. Und doch ist sie eine, wie ich Ihnen jetzt nachweisen will, in jedem Punkte völlig irrtümliche Zuversicht.

Vor allem kann ich Ihnen nicht bloß versichern, sondern zufällig auch durch Thatsachen beweisen, dass jene Auslegung mir keineswegs durch eine Verlegenheit eingegeben wurde, in die mich die Unvereinbarkeit Ihrer angeblich richtigen [14] Erklärung mit meiner Hypothese gebracht hatte. Habe ich doch schon in meiner Psychologie des Aristoteles dieselbe Auffassung der Stelle mit Zurückweisung anderer Deutungen als die richtige empfohlen, und dabei meine Polemik gerade gegen solche ältere Commentatoren gekehrt, welche das *ὄ μνημονεύομεν* auf den Zustand nach dem Tode bezogen, deren Erklärung also mit meinem Creatianismus gewiss vollkommen vereinbar war<sup>14</sup>). Den Versuch das *μνημονεύειν* auf ein Leben vor der Geburt gerichtet zu denken, berücksichtigte ich dagegen damals mit keinem Worte, weil er mir von allen am wenigsten Schein für sich zu haben dünkte<sup>15</sup>). Eine Furcht, diese Deutung würde mit dem Creatianismus unvereinbar sein, konnte mich dabei aber um so weniger beeinflussen, als gerade Trendelenburg, der doch so wenig wie ich an eine Präexistenz der Seele bei Aristoteles glaubte<sup>16</sup>), sich zu dieser Auffassung bekannt und sie in einfacher Weise mit seiner Gesamtanschauung in Einklang gesetzt hatte. Aristoteles, nahm er an, habe hier zeigen wollen, dass die Lehre von der Wiedererinnerung, selbst Platons Präexistenzlehre vorausgesetzt, immer noch verwerflich bleiben würde<sup>17</sup>). Sehen wir ihn ja wirklich [15] da, wo er Platon und seine Ideenlehre bekämpft, auch sonst oft damit beschäftigt, selbst dem erschlagenen Feinde noch neu tödliche Wunden beizubringen.

Nicht also als eine von meiner „creatianischen Hypothese“ nothwendig geforderte, wohl aber als die

<sup>12</sup> Creat. d. Arist. S. 102.

<sup>13</sup> a. a. O. S. 1045 f.

<sup>14</sup> Psych. d. Arist. S. 206 Anm. 287.

<sup>15</sup> Auch heute scheint mir Ihre Erklärung, von tiefer liegenden Gründen ganz abgesehen, mehr als jede andere unstatthaft. Aristoteles hätte ganz anders, und etwa so argumentieren müssen: *ὄ μνημονύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν αἰδίον, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς γεννητός, ὄ μόνον ἐστὶ τὸ μνημονεύειν*. Denn nicht sowohl die Corruptibilität des Gedächtnissvermögens, als sein späterer Ursprung, also sein gänzlicher Mangel in der Zeit vor der Geburt wäre der Grund, warum wir uns keines früheren Erlebnisses erinnern können. Würde doch seine Vergänglichkeit für sich allein, hier wie anderwärts, wohl eine mangelhafte Erinnerung des einmal wirklich Gewussten, nicht aber sein ausnahmsloses und vollständiges Vergessen zur unausbleiblichen Folge haben.

<sup>16</sup> Vgl. die in m. Creat. d. Arist. S. 110, 3 aus seinem Commentar De Anima ausgezogenen Stellen.

<sup>17</sup> De Anim. Comm. 1 Aufl. p. 491.

EMANUELE MARIANI

bei weitem natürlichste, nächstliegende und durch eine Parallel stelle <sup>18)</sup> gesicherte Erklärung schien mir die, welche ich gab, vor jeder andern den Vorzug zu verdienen. Der Wortlaut gestattet sie recht wohl. Denn warum sollte *ὄν μνημονεύομεν δέ* nicht heissen können: „wir vergessen aber“, „wir verlieren aber etwas aus dem Gedächtniss“, oder vielmehr: „es kommt aber vor, dass wir etwas aus dem Gedächtniss, aus der Erinnerung verloren haben“? Wie etwa auch gesagt werden könnte: *ἀπατώμεθα δέ* „wir irren aber“, „wir fallen in Täuschungen“ im Sinne von „es kommt aber vor, dass einer in Irrthum fällt“. Es zeugt, scheint mir, von wenig Unbefangenheit des Urtheils, wenn Sie eine solche, Ihnen missliebige Deutung schon um des Wortlautes willen als unmöglich verwerfen, da sie vielmehr dem Wortlaute nach ganz augenscheinlich möglich ist.

Wenn sie aber nach Ihnen schlechterdings nicht in den Zusammenhang der Lehre passt, so zwar, dass Sie sagen: „der Satz von der Ewigkeit des Nus konnte nicht zu dem Einwurf Anlass geben, das Gedächtniss sei doch der Vergänglichkeit unterworfen“, so mag dies unter Voraussetzung Ihrer Auslegung des fünften Capitels und Ihrer Auffassung des aristotelischen Nus überhaupt zwar richtig sein, spricht aber dann nicht gegen mich, sondern gegen Ihre gesammte Darstellung der betreffenden Lehre. Denn wäre dem so, wie Sie sagen, so hätte ja offenbar nicht blos nicht Aristoteles, [16] sondern auch nicht Theoprast durch den Satz von der Ewigkeit des Nus sich veranlasst finden können, den Einwurf zu erheben. Doch dieser wenigstens erhebt ihn an einer Stelle, die Ihnen nicht unbekannt sein dürfe, wirklich, und zwar nachdem er eben gesagt, der Nus poietikos sei un erzeugt und incorruptibel, in folgenden unzweideutigen Worten: „Wenn er nun in uns ist, warum bethätigt er sich nicht immer? oder woher kommt Vergessen und Täuschung und Irrthum? Oder trägt daran die Mischung Schuld“ <sup>19)</sup>? – Werden Sie hier das „Vergessen“ sammt der „Täuschung“ und dem „Irrthum“ vielleicht auch auf ein Leben vor der Geburt beziehen wollen? Ich denke, Sie erkennen selbst, dass dies sowohl aus andern Gründen als insbesondere darum unmöglich ist, weil nach Ihrer Auffassung in Bezug auf das frühere Leben zwar von einem Sich-nicht-erinnern, nicht aber von einem Vergessen die Rede sein könnte. Denn weder der Nus pathetikos kann vergessen, was er nie gewusst, noch kann dem Nus poietikos etwas aus der Erinnerung schwinden, da ja nach Ihnen hier überhaupt von einem Sich-erinnern keine Rede sein soll <sup>20)</sup>. So würde sich denn kaum jemand finden, der Ihnen bei solcher Erklärung hier noch die Heerfolge leisten möchte. Wie aber liesse sich dann noch leugnen, dass, was Theoprast gethan, auch Aristoteles selbst gethan haben konnte? Hat es doch sogar alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass Theoprast hier nicht viel mehr that, als die bei Aristoteles gefundene Aporie in andern Worten reproducieren. Und [17] so dürfte sich denn wirklich Ihre Zuversicht hier in allen Puncten als eine irrig erwiesen haben.

Einer Anmaassung aber möchte ich wenigstens Sie darum nicht beschuldigen. Nur möchte ich dann auch mir selbst den Vorwurf der Anmaassung verbitten, wenn ich das, was ich vollkommen erwiesen zu haben glaube, auch in zuversichtlichen Worten auszusprechen keinen Anstand nehme.

<sup>18)</sup> De Anim. I, 4. 408 b 24.

<sup>19)</sup> Theopr. bei Themist. De Anim. f. 91: εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς ἔχρην καὶ αἰεὶ (sc. κινεῖν)· εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικεν οὖν καὶ ἀγέννητος, εἴπερ καὶ ἄφθαρτος. ἐνυπάρχων δ' οὖν, διὰ τί οὐκ αἰεὶ; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μίξιν;

<sup>20)</sup> Lehre des Arist. von der Ewigk. d. Geist. S. 1046.



Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

Dass aber hierbei mein Glaube nicht immer ein so unberechtigter ist, als der Ihrige in dem eben besprochene Falle, das erlaube ich mir – im übrigen nochmals auf die versprochen akademische Abhandlung verweisend – auch hier schon probeweise gerade für jene beiden Stellen darzuthun, welche Sie wegen ihres anmaassenden Tones vor allen andern an den Pranger stellen wollten.

Die eine betrifft Met. A, 3, wo, wie ich sagte, die Präexistenz des Nus deutlich geleugnet wird; die andere den von mir erbrachten Nachweis, dass Aristoteles Gott nicht blos als Endursache, sondern auch als wirkende Kraft die Welt bewegen lässt.

In dritten Capitel des zwölften Buches der Metaphysik (einer Stelle, die Sie, Ihrer gewohnten Umsicht entgegen, in der Philosophie der Griechen ganz unbeachtet gelassen hatten) bespricht Aristoteles die Frage, ob die Form vor dem von ihr Verursachten existire oder nicht, und entscheidet sie negativ, indem er den Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen formalem und wirkendem Princip besteht, hervorhebt: *τὰ μὲν οὖν κινουῦντα αἴτια ὡς προγεγεννημένα ὄντα, τὰ δ'ὡς ὁ λόγος ἅμα. ὅτε μὲν γὰρ ὑγιαίνει ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίειά ἐστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα*<sup>21</sup>).

[18] Da diese Worte allgemein sprechen, so könnte einer, wie ich in meinen *Creat. d. Arist. S. 108* bemerke, sich für berechtigt halten, schon aus ihnen ohne weiteres den Schluss zu ziehen, dass nach Aristoteles auch die Seele, und somit der Nus, der ja ein Theil von ihr ist, nicht präexistirt habe; denn die Seele werde von ihm unter die Formen gerechnet. Doch würde, füge ich bei, ein solcher Schluss nicht die volle Sicherheit gewähren. Man könnte mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, dass Aristoteles bezüglich der menschlichen Seele und ihres Nus wohl eine Ausnahme gemacht haben möge, die er nur hier zu erwähnen versäume. Denn in der Tat hat nach ihm die menschliche Seele etwas Eigenthümliches, was sie von den Formen anderer lebendiger Körper sehr wesentlich unterscheidet. Ihre höheren Thätigkeiten sind keine organischen Functionen, und auch sie selbst ist darum in ihrer Existenz nicht gänzlich an den Leib gebunden, sondern ihrem höchsten Theile nach unsterblich. So ist offenbar auch gegen ihre theilweise Präexistenz vieles von dem nicht geltend zu machen, was die Präexistenz anderer, ganz in die Materie versenkter Formen unmöglich erscheinen lässt.

Also die oben citirten Worte für sich allein würden, wie ich schon a.a.O. ausdrücklich anerkannte, es wirklich nicht ganz undenkbar erscheinen lassen, dass Aristoteles in seinem allgemeinen Ausspruch die menschliche Seele, beziehungsweise ihren Nus, nicht einbegreifen wollte. Einen sicheren Schluss gegen die Präexistenz desselben würden sie uns kaum gestatten.

„Allein das unmittelbar Folgende“, sage ich weiter a.a.O., „macht eine solche Ausflucht unmöglich, indem Aristoteles ausdrücklich auf die menschliche Seele und ihren unsterblichen Theil zu sprechen kommt. Er fährt nämlich fort: »Ob aber nach dem Untergange eines Dinges seine Form erhalten [18] bleibe, muss untersucht werden; denn bei einigen steht dem nichts im Wege, wie wenn die Seele ein solches ist, nicht die ganze, aber der Nus, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich«. (*εἰ δὲ καὶ ὑστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ'ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ'ὁ*

<sup>21</sup> Met. A, 3. 1070 a 21.

EMANUELE MARIANI

νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.). Das sind Worte, die jeden vernünftigen Widerspruch verstummen machen. Aristoteles scheidet ganz deutlich die Fragen nach der Präexistenz und Postexistenz der Form; ihre Präexistenz wird ganz allgemein verworfen, in Bezug auf die Postexistenz dagegen ein Ausnahmefall statuiert, indem auf die Unsterblichkeit des Nus hingewiesen wird. Also subsumiert Aristoteles auf unzweideutigste auch den Nus dem allgemeinen Satze, wonach keine Form vor dem von ihr Verursachten Bestand hat, mit andern Worten, er leugnet, dass der Nus präexistirt habe“.

Da haben wir das Ganze einer Interpretation vor uns, aus welcher Sie die Worte, es müsse hier jeder Widerspruch verstummen, als Beweis meiner Anmaassung herausgehoben haben <sup>22</sup>). Dass aber meine Aessierung in diesem Zusammenhang anmaassend klinge, darf ich wohl mit Fug in Abrede stellen. Ja wenn ich den Text des Aristoteles lese, so möchte ich sie heute wiederholen, wenn nicht die Rücksicht auf Ihre Abhandlung es mir verbieten würde. Denn da Sie dort, auf Grund einer von allen mir vorgekommenen Ueberzeugungen und Interpretationen abweichenden Deutung der Worte, nun factisch Widerspruch erhoben haben, würde es unfreundlich sein, diese Einsprache als unvernünftig zu bezeichnen. Nicht ob Ihr Widerspruch vernünftig, wohl aber ob er berechtigt, ob er bei genauer Erwägung sachlich möglich sei, möchte ich im Folgenden einer Untersuchung unterwerfen.

[20] Sehen wir zunächst, worin wir einig sind. Sie erkennen mit mir an, dass Aristoteles hier von den individuellen Formen spreche <sup>23</sup>), und dass er zu diesen auch die Seelen, und insbesondere jede Menschenseele rechne, von welcher der Nus des Menschen einen Bestandtheil bildet <sup>24</sup>).

Trotzdem, meinen Sie, habe Aristoteles, indem er die Präexistenz der individuellen Formen vor den Dingen, deren Formen sie sind, allgemein in Abrede stellte, die Präexistenz des Nus nicht geleugnet. Denn 1) sei der Nus nach dem eben Gesagten nicht die Form, sondern nur ein Bestandtheil der Form; und 2) sei er auch dies erst seit seiner Vereinigung mit den übrigen Theilen der Form in dem entwickelten Fötus; vorher habe er zwar als Nus, nicht aber als Form oder Theil der Form des Menschen bestanden. Er sei also zwar gewesen, aber er sei noch nicht Form oder Theil der Form des Menschen gewesen, und dies letztere sei das einzige, was die Worte des Aristoteles ausschlossen. Die *κινούντα*, sage Aristoteles, seien Ursache als vorher vorhandene Dinge <sup>25</sup>), die Formen seien es als zugleich bestehende. Dass sie, oder Theile von ihnen, vielleicht vorher bestanden haben, bleibe davon unberührt, denn sie hatten dann eben noch nicht als formale [21] Ursache bestanden. In Bezug auf Präexistenz und Postexistenz sei darum auch gar kein Unterschied zu machen. Denn „so wenig man wegen der Präexistenz des Nus sagen könnte, die Form des Menschen habe früher existirt, eben so wenig könnte man wegen der Unsterblichkeit des Nus behaupten,

<sup>22</sup> a. a. O. S. 1035.

<sup>23</sup> a. a. O. S. 1048. Nur beiläufig bemerke ich, um nicht den Schein einer weitergehenden und auch auf Irrthümer bezüglichen Uebereinstimmung zu erwecken, dass, wenn Sie hier in der Begründung sagen: „die individuelle Form bezeichnet nur die Art der Zusammensetzung und Bewegung des Stoffes, aus dem dieses Ding besteht; sie entsteht dadurch, dass sich das immaterielle *εἶδος*, das Wesen einer bestimmten Gattung mit einem gegebenen Stoffe verbindet“, diese Aeusserung in beiden Theilen falsch ist. Was den letzten Punct betrifft, so hat 1) die individuelle Form nach Aristoteles gar keine solches Entstehen (vgl. Met. A, 3. 1069 b 35), und 2) kann etwas Allgemeines nach ihm nie Element und Ursache von etwas Individuellem sein (vgl. Met. A, 1. 1069 a 23, 4. 1070 b 4 u. 5. 1071 a 20).

<sup>24</sup> a. a. O. S. 1048 f.

<sup>25</sup> a. a. O. 1048 Anm. 1.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

sie habe seinen Untergang überlebt“. So sage denn auch Aristoteles ganz vorsichtig nicht, dass die Form, sondern etwas (von der Form des Menschen) übrig bleibe, wie er denn ebenso hätte sagen können, nicht zwar dass die Form, wohl aber dass etwas von der Form vor der Entstehung des Menschen existirt habe <sup>26</sup>).

Das also ist die scharfsinnige Weise, in welcher Sie sich einem, wie es mir schien, erdrückenden Argumente gegenüber zu vertheidigen suchen.

Doch wenn es überhaupt Fälle gibt, wo alles Aufgebot des Scharfsinns nichts mehr fruchtet, so dürfte dieser dazu zu rechnen sein. Es ist kein Wunder, wenn von alle früheren Interpreten, so viele ich ihrer zur Hand genommen habe, kein einziger auf Ihre Auslegung verfallen ist <sup>27</sup>); denn sie ist schlechterdings unzulässig, und zwar aus einem dreifachen Grunde.

1. kann τὰ μὲν κινούντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα nicht heissen: „die κινούντα sind Ursache als vorher vorhande Dinge“ <sup>28</sup>). Denn dies ist nach aristotelischer Lehre geradezu [22] falsch. Die wirkende Ursache kann nach ihr wohl vorher sein, aber (wenn anders es sich um unmittelbare Verursachung handelt) nicht vorher Ursache sein, ehe die Wirkung eintritt <sup>29</sup>). Somit kann dies auch von Aristoteles hier nicht ausgesprochen werden <sup>30</sup>). Er kann vielmehr nur sagen wollen, dass die wirkende Ursache, ehe sie Ursache werde, oft – denn nicht immer und nothwendig ist es der Fall <sup>31</sup>) – schon zum Seienden gehört habe, während dies bei der Form nie vorkomme. Aristoteles leugnet also nicht blos, dass eine Form schon vorher als (formale) Ursache sei (denn damit wäre noch kein Unterschied gegenüber den wirkenden Ursachen gesetzt), sondern dass sie überhaupt als das, was sie selbst ist, vorher existire.

2. Dies bestätigen auch die erläuternden Beispiele. Aristoteles sagt nicht: ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε ἡ ὑγίεια αἰτιὸν ἐστίν, sondern: τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἐστίν, und fährt fort, indem er das zweite Beispiel beifügt: καὶ τὸ σχῆμα [23] τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα. Entschieden wäre darum auch das schon gegen den Sinn des hier ausgesprochen allgemeinen Principis, wenn die ὑγίεια oder das σχῆμα τῆς σφαίρας vor dem ὑγιῆς und vor der σφαῖρα nur für sich und nicht als αἰτιὸν des ὑγιῆς oder der σφαῖρα, bestanden hätte. Dasselbe wird dann aber von jeder andern Form, also auch von der Seele gelten müssen. Also nicht blos die Leugnung der Präexistenz der Seele als Seele (als Form der Lebendigen), sondern auch der Präexistenz der Seele als dessen, was sie an sich ist, erscheint in

<sup>26</sup> a. a. O. S. 1049.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. das Scholion (des Pseudo-Alexander) bei Brandis in der Becker'schen Ausg. IV, 800 b 30-45; die alte lateinische Uebersetzung des W. v. Mörbeka; den Commentar des Thomas Aqu. in libr. Metaph. XII lect. 3. (in der Parmaner Ausgabe von 1860 tom. XX p. 626 b.); die lateinische Uebersetzung von Bessarion in der Becker'schen Ausg. III, 524 b 22; den Comment. Analyt. In libr. De Anim. von Julius Pacius III, 6 § 5 (vgl. m. Creat. d. Arist. S. 18, 4); die Uebersetzung von Schwegler; den Commentar zur Metaphysik von Bonitz II, 478 u. s. w.

<sup>28</sup> Zeller a. a. O. S. 1048, 1.

<sup>29</sup> Vgl. Phys. III, 3. 202 a 18. Metaph. K, 10. 1066 a 28, und was ich in m. Mannichfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862) in dem Capitel über die Kategorien § 10 S. 133 bemerkt habe. Daher sagen die christlichen Aristoteliker, welche die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt aufgeben, obwohl sie Gott und seinen Willen zu schaffen ewig glauben, der Name „Schöpfer“ komme Gott nicht von Ewigkeit zu; Ursache der Welt ist er nach ihnen nicht von Ewigkeit. (Vgl. Thom. Aquin. Summ. Theol. I<sup>a</sup> q. 13 a 7.)

<sup>30</sup> Auch grammatisch scheint Ihre Uebersetzung unzulässig: αἴτια muss zum Subject, und zwar des Vorder- wie Nachsatzes, gehören, um in diesem die Worte τὰ δ' ὡς ὁ λόγος (αἴτια) zu ergänzen.

<sup>31</sup> Die Mondfinsterniss z. B., welche durch die Dazwischenkunft der Erde bewirkt wird (vgl. Anal. post. II, 12. 95 a 14), tritt nach Aristoteles, der die zeitliche Fortpflanzung des Lichtes nicht kennt, gleichzeitig damit ein. Daher ja auch die Möglichkeit einer Bewegung und Schöpfung von Ewigkeit. Vgl. m. Creat. d. Aristot. S. 121. Psychol. d. Arist. S. 234 ff.

EMANUELE MARIANI

dem Satze involvirt. Und dieses findet

3. nun auch noch in dem unmittelbar Folgenden seine Bestätigung und Bekräftigung, indem hier zugleich ersichtlich wird, dass Aristoteles keinerlei Ausnahme von seinem Gesetze gemacht, dass er weder ganz noch theilweise irgend eine Form als Seiendes dem Geformten präexistierend gedacht hat. Denn wäre Ihre Auffassung richtig, und hätte Aristoteles sagen wollen, die wirkende Ursache verursache als vorher bestehend, die Form aber nur als zugleich bestehend, ohne damit ausschliessen zu wollen, dass sie oder etwas von ihr als solches schon vorher bestanden habe: so hätte er naturgemäss so fortfahren müssen: „Ob aber dessen ungeachtet sie oder etwas von ihr schon vorher bestanden habe, das muss untersucht werden, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze, aber der Nus u. s. w.“<sup>32</sup>). Das thut er aber nicht. Nicht von der Präexistenz des Nus an sich spricht er und legt dagegen Verwahrung ein, dass mit der Präexistenz des Nus als Form oder Bestandtheil der Form auch jene geleugnet werde, sondern seine Verwahrung richtet sich [24] einzig und allein gegen diejenigen, welche etwa mit der Präexistenz auch die Postexistenz der Seele geleugnet glaubten, während er den Nus für unsterblich hält. Dies deutet doch wohl klar genug auf einen Unterschied zwischen dem Früher und Später. Völlig unerklärlich bliebe es ja nach Ihrer Auffassung, wie Aristoteles, im Gegensatze zu dem, was er bezüglich der Vergangenheit gesagt, nun plötzlich von der Zukunft, mit der das ganze Capitel sonst nichts zu thun hat, sprechen konnte, da, wie Sie selbst ganz richtig hervorheben, zwischen dem präexistirenden und postexistirenden Nus hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zur Form gar kein Unterschied bestehen würde<sup>33</sup>).

Dies gilt im Besonderen, wenn, wie Sie lehren, der aristotelische Nus nicht bloß schon im Samen des Vaters, sondern von Ewigkeit präexistirt hatte, wie er auf der andern Seite in alle Ewigkeit fortbestehen wird. Denn hätte er (was vielleicht eher sich vertheidigen liesse) nach Aristoteles nicht zwar, wie bei den Scholastikern, erst am Abschlusse der fötalen Entwicklung, aber doch nur um weniges früher in Samen des Vaters seinen Anfang genommen; wäre er in diesem zum Zwecke der Bildung eines neuen Menschen vom Schöpfer hervorgebracht worden: dann allerdings begriffe es sich vielleicht, warum Aristoteles hier dieses Minimum von Präexistenz neben seiner ewigen und ungleich bedeutungsvolleren Postexistenz vernachlässigen konnte. Nun aber haben Sie sich durch Ihre Leugnung der Schöpfung überhaupt und durch Ihre Behauptung der Ewigkeit des Nus auch diese letzte Ausflucht abgeschnitten.

Es ist also, denke ich, ein in jeder Beziehung wohlbegründetes Urtheil, wenn ich, im Einklange mit allen mir [25] bekannten früheren Erklärungen, die von Ihnen versuchte Auslegung, mit aller Anerkennung für die dabei bekundete feine Unterscheidungsgabe, als völlig unstatthaft zurückweise.

Nicht das gleiche Lob konnte ich Ihnen in Betreff einer andern Unterscheidung spenden, die ich schon in meinen *Creat. d. Arist.* einer Kritik unterworfen habe. Es geschah dies an jener oben erwähnten, zweiten Stelle, wo ich durch meinen zuversichtlichen Ton Ihr besonderes Missfallen erregte<sup>34</sup>), indem ich

<sup>32</sup> Statt *εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει* müsste es heissen: *εἰ δὲ καὶ πρότερόν τι ἦν*, oder vielmehr: *εἰ δὲ ὁμοῦς ἤδη πρότερόν τι ἦν*, um jene scharfe Unterscheidung auszudrücken.

<sup>33</sup> a. a. O. S. 1049.

<sup>34</sup> *Creat. d. Arist.* S. 118. Zeller a. a. O. S. 1035 f.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

den von mir in der „Psychologie des Aristoteles“ erbrachten Nachweis, dass der aristotelische Gott nicht bloß als Endursache, sondern auch als wirkendes und wirkungskräftiges Princip im eigentlichen Sinne zu bezeichnen sei, als unumstößlich aufrecht hielt.

Es ist wahr, dass ich hier mit der höchsten Zuversicht spreche. „Ich glaube“, heisst es, „dass der erbrachte Beweis<sup>35)</sup> für jede entgegengesetzte Auffassung vollständig vernichtend ist. Trendelenburg hat mir seine volle Zustimmung zu dem in der Beilage Gesagten noch wenige Jahre vor seinem Tode brieflich ausgesprochen<sup>36)</sup>. Zeller aber, der sich auch hier abwehrend verhalten möchte, sieht sich zu einer Unterscheidung gedrängt, die, wenn je eine der berüchtigten Distinctionen der späten Scholastik, eine geradezu verzweifelte zu nennen ist“. Und nun lasse ich die Stelle folgen, worin Sie unter anderem sagen, es sei nicht zutreffend, wenn ich die Behauptung bestreite, dass der aristotelische Gott „nur die Zweckursache [26] des Seienden sei“ und „dass ihm ein Wirken überhaupt nicht zukomme“. Denn Sie hätten nicht behauptet, dass der aristotelische Gott nur „die Zweckursache des Seienden sei“, wohl aber, dass er „wirkende Ursache sei, nur weil er Zweckursache ist“, und hätten nicht gesagt, Gott wirke gar nicht auf die Welt, sondern nur, er wirke darauf „nicht unmittelbar, sondern mittelbar“.

Das also ist die Distinction, über deren Verunglimpfung Sie sich beklagen.

Schmeichelhaft, das muss ich bekennen, klingen nun allerdings meine Wort nicht. Doch glaube ich auch heute noch den Werth Ihrer Distinction nicht über Gebühr herabgesetzt zu haben. Vielleicht dass eher jene viel getadelten Scholastiker sich ob dem Vergleich beklagen dürften; denn nicht alle ihre übersubtilen Unterscheidungen sind so offenbar nichtig, wie die, zu welcher Sie hier in Ihrer Bedrängniss greifen.

Oder hatte ich keine Recht, an Ihre zuletzt citirten Worte, nach Aristoteles wirke Gott auf die Welt nicht unmittelbar, sondern mittelbar, die Bemerkung zu knüpfen: „Ob er aber nach ihm gar nicht unmittelbar wirke und doch mittelbar, oder ob er zwar unmittelbar wirke, aber auf etwas anderes als die Welt, – in Bezug auf diese interessante Frage gibt er (nämlich Zeller) uns nicht die leiseste Andeutung“ –? Auch in Ihrer jüngsten Schrift haben Sie gegenüber diesem Dilemma nicht Stellung genommen. Und eine Antwort ist ja auch unmöglich, ohne dass sofort in dem Bekenntniss, dass er unmittelbar gar nicht wirke, sondern nur als Zweck das unmittelbar Wirkende bewege, die ganze Distinction in ihrer Nichtigkeit offenbar würde.

Und hatte ich nicht ebenso Recht, wenn ich argumentirte: „Zeller will also nicht behauptet haben, dass der aristotelische Gott »nur die Zweckursache des Seienden sei«, wohl [27] aber, dass er »wirkende Ursache sei, nur weil er Zweckursache ist«, d. h. offenbar nur insofern er Zweckursache ist; er wäre also dennoch nur Zweckursache, und wirkende Ursache nur in einem Sinne, in welchem es Zeller hier gefällt den Ausdruck zu gebrauchen, den aber weder Aristoteles, noch meines Wissens ein anderer Philosoph bisher jemals mit dem Worte verbunden hat“ –? Sagen Sie doch auch in Ihrer jüngsten Schrift wieder: „Gott bewirkt ihm (nämlich Aristoteles) zufolge die Bewegung der Welt dadurch, dass er als das ἀριστον das

<sup>35)</sup> Nämlich in der Beilage „Von dem Wirken, insbesondere dem schöpferischen Wirken des aristotelischen Gottes“ am Ende meiner Psych. d. Arist. S. 234-250.

<sup>36)</sup> Womit ich mich nicht rühmen will, ihn erst zu solcher Ueberzeugung bekehrt zu haben, vgl. vielmehr Creat. d. Arist. S. 110, 3.

EMANUELE MARIANI

Ziel ist, nach dem alles hinstrebt“<sup>37)</sup>, d. h. doch offenbar nichts anderes als: er bewirkt sie als Zweck, oder vielmehr, eigentlich gesprochen: er bewirkt sie nicht, sondern ist der Zweck, um desswillen anderes die Bewegung der Welt hervorbringt. Denn wann (ich muss die Frage wiederholen) hätte je ein Philosoph den terminus „wirken“ in diesem Sinne verwendet? – Weder Aristoteles hat dies jemals gethan, noch irgend ein anderer, so weit ich in die Geschichte zurückblicke.

Sie werden vielleicht darauf antworten: Ein anderer vielleicht nicht, Aristoteles aber sicher; denn er spricht von einem *ποιεῖν* der Gottheit, während sie nach ihm doch nur in der eben beschriebenen Weise Ursache ist. Aber das ist gerade, was ich bestritten habe, und mit Gründen, die schlechterdings entscheidend sind, wenn Sie auch keinen Anstand nehmen zu sagen, dass ich „das, was bewiesen werden sollte, eben nur behaupte“<sup>38)</sup>. Heisst das bloß behaupten, wenn ich schon in der Beilage zu meiner Psychologie des Aristoteles eine ganze Fülle von Stellen anführe, in welchen er nicht bloß sagt, Gott wirke (*ποιεῖ*), sondern (wie Top. IV, 5<sup>39)</sup>) Gott habe [28] die Macht Böses zu thun, nur wolle er sie nicht gebrauchen (*δύναται ὁ θεὸς τὰ φαῦλα δρᾶν*), und, jede Kraft sei etwas Begehrenswerthes, darum habe auch der Gott die Fähigkeit schlecht zu handeln (*πᾶσα δύναμις τῶν αἰρετῶν, .. διὸ καὶ τὸν θεόν καὶ τὸν σπουδαῖον... φαμὲν... δυνατοῦς .. εἶναι τὰ φαῦλα πράσσειν*), oder (wie Metaph. A, 6<sup>40)</sup>), ein Gott ohne active Kraft genüge nicht, es müsse eine Kraft in ihm sein, Umwandlungen hervorzubringen (*εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν*), und er müsse diese wirklich bethätigen (*εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσῃ, οὐκ ἔσται κίνησις*)? wozu dann noch viele andere, nicht minder unzweideutige und, jeder für sich schon, entscheidende Aussprüche der Physik, der Schrift *De Generatione et Corruptione* und der verschiedensten andern Werke des Aristoteles hinzukommen. Ich sehe nicht ein, warum ich sie hier alle nochmals aufführen sollte, da Sie und jeder dem es beliebt sie in meiner Psychologie des Aristoteles zusammengestellt und soweit nöthig analysirt finden können.

Doch will ich noch bei einer Stelle verweilen, welche ich in meinen Creat. d. Arist. dazu nachgetragen habe. Sie gehen über sie und die andern Nachträge, die ich hier gemacht, mit der Bemerkung, dass ich „nur Unerhebliches hinzugefügt“ habe, hinweg<sup>41)</sup>. Und ich selbst – der sonst so grossthuerisch spricht – bezeichne sie als blosse „Kleinigkeiten“<sup>42)</sup>. Aber eine Kleinigkeit ist dieser Nachtrag nur im Verhältniss zu dem bereits in der Psycho. d. Aristoteles Gegebenen. An und für sich dagegen ist er von solcher Bedeutung, dass diese Stelle allein Ihre Auffassung der aristotelischen Gotteslehre zur Unmöglichkeit machen dürfte.

[29] Metaph. A, 7<sup>43)</sup> führt nämlich Aristoteles aus, dass der Gott unkörperlich, ohne räumliche Ausdehnung sein müsse. Denn alles Ausgedehnte sei begrenzt; Gott könne aber nicht begrenzt, er müsse unendlich sein, da er ohne Unterbrechung eine unendliche Zeit bewege, wozu eine unendliche Kraft

<sup>37)</sup> a. a. O. S. 1051, 3.

<sup>38)</sup> a. a. O. S. 1051, 3.

<sup>39)</sup> 126 a 34.

<sup>40)</sup> 1071 b 12.

<sup>41)</sup> a. a. O. S. 1053.

<sup>42)</sup> a. a. O. S. 117.

<sup>43)</sup> 1073 a 5.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

erfordert werde (*δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχει ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν. κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐθὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον*). Da darf ich Sie doch wohl fragen: Spricht Aristoteles auch hier von einem Bewegen in dem Sinne, in welchem eine Zweckursache bewegt? Trauen Sie wirklich Aristoteles die Meinung zu, dass das lange Zwecksein ermüde? – Wahrhaftig! Dann müsste er sich den göttlichen Weltzweck wie das Modell eines Malers oder Bildhauers gedacht haben, das allerdings von zu langem Sitzen angestrengt wird. Doch der Gedanke an eine blosse Zweckursache ist ja schon durch den Ausdruck „Kraft“ (*δύναμις*) ausgeschlossen.

Freilich wiederholen Sie in Ihrer jüngsten Auflage der *Philos. d. Griech.*, trotz meiner Widerlegung in der *Psychologie des Aristoteles*, Ihre alte Behauptung, dass Aristoteles an anderen Stellen, wie *Eth. Nik. X, 8*, Gott jede direct auf die Welt gerichtete Thätigkeit abspreche, indem er ihm ein rein theoretisches Leben zuschreibe, seine Thätigkeit in der Erkenntnis seiner selbst ganz aufgehen lasse. Aber unter jenen „Kleinigkeiten“, über die Sie als etwas „nur Unerhebliches“ hinweggehen, findet sich auch folgende Bemerkung: „Zu beachten ist besonders, dass Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, nachdem er im zehnten Buche Capitel 7 und 8 erklärt hat, das theoretische Leben sei das beste als das dem Leben Gottes ähnlichste, der nicht ein [30] poetisches oder praktisches, sondern ein theoretisches Leben führe, – sogleich im folgenden (neunten) Capitel <sup>44</sup>) und mit deutlicher Beziehung auf die soeben gegebenen Erörterungen erklärt, dass die Götter den dem theoretischen Leben sich Ergebenden und so das ihnen Verwandte Pflegenden gewiss eine besonders liebevolle Fürsorge zuwenden und ihnen zum Lohne Wohlthaten erweisen werden (*ἀντενποιεῖν*), so dass auch aus diesem Grunde das contemplative Leben das glücklichste sei. Unmöglich konnte er dies thun, wenn das früher Gesagte einen Sinn hatte, der jede Fürsorge und jede Werkthätigkeit der Gottheit ausschloss“ <sup>45</sup>).

Wo solche Gründe vorliegen, kann doch wohl nicht mehr von anmaasslicher Zuversicht die Rede sein, wenn ich sage, dass „meine Auffassung von *Eth. Nikom. X, 8* trotz dem, was Zeller S. 368 dagegen einwendet, die einzig mögliche ist“ <sup>46</sup>).

Allerdings erscheint Ihre Darstellung der aristotelischen Gottes- und Seelenlehre bei mir nicht in günstigem Lichte. Aber es ist doch nicht meine Gehässigkeit, sondern es sind die Thatsachen selbst, die sie in diesem Lichte erscheinen lassen. Es zeigt sich eben, dass das Licht der vollen Wahrheit für sie die mindest günstige Beleuchtung ist.

Eine Entstellung Ihrer Lehre oder Ihrer Argumente habe ich mir nirgends erlaubt. Auch haben Sie selbst einen solchen Vorwurf, so weit ich sehe, nur ein einziges Mal erhoben: da, wo ich sage, dass Sie, um meine Lehre vom *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς δυνάμει* des Widerspruchs zu überführen, an einer Stelle *De Anim. III, 5* das entscheidende Wort „allein“ einfach eingeschoben hätten, „was“, sagen Sie, „denn doch

<sup>44</sup> 1179 a 22.

<sup>45</sup> a. a. O. S. 118 Anm.

<sup>46</sup> a. a. O. S. 120.

EMANUELE MARIANI

[31] angesichts der Worte: *τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων*, etwas stark ist“<sup>47</sup>). So stände ich denn beinahe wie ein Lügner da.

Und doch ist das, was ich sagte, die Wahrheit. Denn nicht blos in dem Satze: *τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων*, welcher sich 430 a 23 findet, und wo, wie Ihnen nicht unbekannt war, meine Auslegung ebenso wie die Ihrige das *μόνον* verlangt, sondern auch in dem zwischen uns entscheidenden Satze: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγῆς τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα* (430 a 17), haben Sie dem *μόνον* eine Stelle angewiesen, indem Sie diese Satz mit dem andern unberechtigt in eines fassten<sup>48</sup>). Wenn also einer, so könnte eher ich als Sie hier den Vorwurf der Entstellung erheben.

Und leider habe ich auch anderwärts über solche zu klagen. So namentlich, wenn Sie meinen Beweis für den göttlichen Ursprung des Nus aus den Stellen De Anim. III, 5, 430 a 19 und 7, 431 a 1<sup>49</sup>) in Ihrer Abhandlung<sup>50</sup>) in einer Weise reproducieren, die ihn zu einer lächerlichen *petitio principii* macht. Es hat Ihre Wiedergabe mit meiner Ausführung so wenig Aehnlichkeit, wie Ihre Reproduction der Nuslehre selbst mit dem, was man De Anim. III, 4 und 5 bei Aristoteles findet. Nur hätte ich geglaubt, dass ich wenigstens deutlich genug gesprochen habe, um nicht so gänzlich missverstanden zu werden.

Und auch hätte ich geglaubt, dass meine Exegese von [31] De Anim. III, 4 in der Psychologie des Aristoteles S. 113-143, welche in dem Capitel auch nicht einen Satz unberührt lässt, so dass, wie ich am Ende (S. 143) sage, meine „Darlegung als ein fortlaufender Commentar dazu betrachtet werden kann“, mir wenigstens den Vorwurf ersparen werde, dass ich das Recht zu meiner Deutung von De Anim. III, 4 „auf exegetischem Wege nachzuweisen“ gar „nicht versucht“ habe. Ich kann in der That nur staunen, wenn ich ihn nun trotzdem in Ihrer Abhandlung S. 1043, 1 erhoben sehe<sup>51</sup>).

<sup>47</sup> a. a. O. S. 1043, 1.

<sup>48</sup> Philo. d. Griech. 3. Aufl. II, 2 S. 577, 2. Aristoteles sage: „der thätige Nus allein sei *χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγῆς* (vgl. 430 a 17), *ἀθάνατος, αἰδῖος* (vgl. 430 a 23, wo nach meiner und anderer Exegeten Erklärung unter dem *ἀθάνατον καὶ αἰδίων* nicht der Nus *poietikos*, sondern das *μόριον νοητικόν*, dem das doppelte Vermögen des *νοῦς δυνάμει* und des sog. *νοῦς ποιητικός* innewohnt, zu verstehen ist).

<sup>49</sup> Creat. d. Arist. S. 113-116.

<sup>50</sup> a. a. O. S. 1038 f.

<sup>51</sup> Vielleicht glaubten Sie meine ganze Exegese mit den Argumenten, welche Sie Phil. d. Griech. II, 2 S. 577, 2 gegeben, beseitigt. Umgekehrt erschienen diese mir, abgesehen von dem Versuche durch Einschlebung des *μόνον*, so ohne allen Belang, dass ich vertraute, keiner werde bei dem Vergleich mit dem in meiner Psychol. d. Arist. und meiner Kritik der Kampe'schen Arbeit Ausgeführten schwanken können, und mich damit begnüge, auf diese zu verweisen. Da Sie aber ausdrücklich widerlegt zu werden verlangen, so soll Ihnen hier, Punct für Punct, Ihr Wunsch erfüllt werden.

Sie sagen also (1), Aristoteles nenne zwar den Nus De Anim. III, 4 *δεκτικόν τοῦ εἶδους*, aber er deute mit keinem Worte darauf hin, dass er diesen „aufnehmenden“ Nus als ein Drittes dem thätigen und leidenden zur Seite setze. – Darauf antworte ich, dass er dies allerdings nicht thut und es nach mir auch nicht thun konnte. Denn der *νοῦς παθητικός* ist dem *νοῦς ποιητικός* in gar keiner Weise zu coordiniren, sondern nur, je nach dem Gesichtspuncte, den man einnimmt, der *νοῦς δυνάμει* dem *νοῦς ποιητικός* als geistiges, oder der *νοῦς παθητικός* dem *νοῦς*, der die höheren *εἶδη* aufnimmt, als leidendes, genauer gesprochen, Formen aufnehmendes Vermögen.

Sie sagen weiter (2): „Er redet vielmehr De Anim. III, 4 von dem Nus ganz allgemein“. – Hierauf antworte ich, dass nicht richtig ist, da er hier vielmehr nur von dem passiven, die Gedanken aufnehmenden Vermögen spricht, um, mit deutlich bezeichnetem Uebergange, erst am Anfang des fünften Capitels zu der activen, die Gedanken gebenden Kraft sich zu wenden.

Sie sagen ferner (3): „Ebensowenig lässt sich von jenem »aufnehmenden Verstand« irgend eine bestimmte Vorstellung gewinnen oder ihm in der aristotelischen Seelenlehre ein Ort anweisen“. – Hierauf entgegne ich, dass ich, wie auch frühere Erklärer, eine solche Schwierigkeit nicht gefunden und ihm factisch eine ganz bestimmte Stelle angewiesen habe. Es wäre also vielmehr Ihre Aufgabe gewesen, diese Darlegungen zu entkräften.

4. kommt nun die Stelle, wo Sie, wie oben berührt, das *μόνον* einschleiben, die ich hier füglich als abgethan betrachten darf. Der „baare Widerspruch“, welcher nach meiner Auslegung zwischen De Anim. III, 4 und 5 bestehen soll, ist also zu leugnen.



Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

[33] Und wiederum muss ich Sie einer wesentlich unrichtigen Darstellung der Sachlage beschuldigen, wenn Sie meine Ansicht über den göttlichen Ursprung des Nus wie eine in der Neuzeit von keinem andern namhaften Gelehrten vertretene hinstellen, indem Sie bei Ihrem Berichte<sup>52)</sup> den Namen Trendelenburgs unterdrücken, auf dessen wiederholte und bestimmte Erklärungen ich hingewiesen hatte<sup>53)</sup>. Und wiederum, wenn Sie die Lehre, dass Aristoteles ausser dem *νοῦς παθητικός* einen *νοῦς δύναμει* angenommen habe, der ebenso wie der *νοῦς ποιητικός* geistig und das eigentliche Correlat zu ihm sei, eine von mir „ersonnene“<sup>54)</sup>, d. h. doch wohl eine [34] zum ersten Mal ausgesprochene und bis dahin unerhörte nennen, während doch im Alterthum Theophrast<sup>55)</sup> und Themistius unter den arabischen Commentatoren Avicenna und Averroes, unter den Scholastikern Albertus Magnus, Thomas von Aquino und Suarez<sup>56)</sup>, in der Renaissance Julius Pacius<sup>57)</sup> und neben ihm so viele andere dieselbe Auffassung getheilt haben, dass dieser sagen konnte: *Interpretes communiter existimant hunc intellectum (sc. patientem) esse immortalem; atque hanc sententiam Aristoteli attribuunt*<sup>58)</sup>. Scheint es hienach nicht wirklich „doch etwas stark“, zu sagen, dass ich erst diesen *νοῦς δύναμει* erfunden habe<sup>59)</sup>?

Sie selbst dagegen werden in Ihrer Auslegung den Widerspruch nicht los. Oder ist es vielleicht kein Widerspruch, der durch einen einfachen Syllogismus von dem Modus Barbara sich ergibt, wenn Aristoteles, wie Sie sagen, Cap. 4 „von dem Nus ganz allgemein redet, also auch ganz allgemein von ihm beweist, dass er *χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγής* sei, dann aber Cap. 5 speciell von dem sinnlichen Nus behauptet, dass er *παθητικός* und *φθαρτός* sei? Und wiederum, wenn er Cap. 4 also ganz allgemein beweist, dass der Nus ein passives Vermögen und reine Möglichkeit sei (429 a 14, 16), dann aber Cap. 5 speciell von dem Nus *poietikos* behauptet, dass er ein actives Vermögen und reine Wirklichkeit sei (430 a 15, 18)? – Sie trösten sich scheinlich damit, dass ein solcher erst durch einen Schluss zu Tage tretender Widerspruch „wenigstens kein unmittelbarer“ genannt werden könne (a. a. O. S. 577, 2).

<sup>52)</sup> a. a. O. S. 2 f.

<sup>53)</sup> De Anim. Comm. p. 175 u. 496; vgl. Creat. d. Arist. S. 110, 3.

<sup>54)</sup> a. a. O. S. 1043, 1.

<sup>55)</sup> Vgl. dafür m. Psychol. d. Arist. S. 5 f., 217, 223 f., sowie die Erörterungen des Themistius De Anim. ed. Spengel p. 200, 10.

<sup>56)</sup> Vgl. für sie meine Psychol. d. Arist. S. 8 ff. und Albert. Magn. De Anim. III tract. II c. 18 u. Summ. de Creat. p. II. tract. I q. 53 a. 1-6.

<sup>57)</sup> Jul. Pacius, Arist. De Anim. comment. analyt. lib. 3. cap. 6 § 5.

<sup>58)</sup> Von diesem *intellectus patiens* scheidet J. Pacius den *intellectus patibilis*, indem er auch in Bezug auf ihn bemerkt: *Communiter fere omnes interpretes appellatione intellectus patibilis putant hic significari phantasiam: quoniam et haec continetur appellatione intellectus, ut fuit expositum supra cap. 3 et 4. Sic autem exponunt, quia putant intellectum patientem, de quo actum fuit in praecedenti capitulo, esse immortalem. Unde ne haec verba suae sententiae obstent, ea referunt ad phantasiam. Ita interpretantur Themistius, Simplicius, Philoponus et alii.*

<sup>59)</sup> Es wäre auch seltsam, wenn die richtige Interpretation Theophrast unbekannt gewesen, oder, da sie in Wahrheit die einzig durchführbare ist (s. Psychol. d. Aristot. S 7 ff., 113 ff. und die Abhandlung gegen Kampe), später von niemand angewandt worden wäre. – Vgl. auch m. Creat. d. Arist. S. 99 Anm. Das Argument, das ich hier gebrauche: „Was wäre alberner als der Schluss: Der aufnehmende Verstand ist corruptibel, das wirkende Princip ist höher als das aufnehmende, also ist es incorruptibel; als ob innerhalb des Corruptibeln nach Aristoteles ein Rangunterschied gar nicht bestehe?“ halte ich trotz Ihres Widerspruchs (a. a. O. 1043, 1) aufrecht. Denn das *ἀει γὰρ τιμιώτερον* u. s. w. Enthält wirklich einen Schluss. Zudem wäre nach Ihrer Wiedergabe die Bemerkung „wie ja überhaupt das Thätige höher steht als das Leidende“ eine recht müßige und immer noch albern genug. Und auch im übrigen sind Ihre Gegenbemerkungen nicht stichhaltig; denn es ist nicht richtig, dass *πάσχειν* bei Aristoteles nie „aufnehmen“, sondern immer „leiden“ bedeute (vgl. De Anim. II, 5. 417 b 2: *οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος: ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίον οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν*). Es ist dies aber ein uneigentlicher Gebrauch des Wortes, und daher sagt Aristoteles De Anim. III, 4, wie das Empfinden so sei auch das geistige Denken nur etwas dem Leiden Verwandtes (429 a 13: *εἰ δὲ ἔστι τὸ νοεῖν ὡς περὶ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἔτερον*), nämlich ein *δέχεσθαι τὸ εἶδος* unter der Einwirkung des *νοητόν* (ebend. a 15). Und ebendarum fügt er auch De Anim. III, 5. 430 a 18 den Worten: *ἀει γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* die Worte bei: *καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης*, wo der Ausdruck *ὕλη* den Begriff des *πάσχον* erweitert und, wie der Vergleich mit dem Anfange des Capitels zeigt, der eigentlich zutreffende ist. Daher sehen Sie wohl, dass Ihre spöttische Bemerkung: „er (Brentano) legt dem Philosophen statt des albernen Schluss, gegen den er ihn in Schutz nehmen will, den gewiss nicht bessern in den Mund: wenn schon das *πάσχον* ein *ἀπαθές* ist, müsse es das *ποιοῦν* noch viel mehr sein“ in keiner Weise am Platze war.

Beiläufig sei hier zugleich bemerkt, dass es ein grosser Irrthum ist, wenn Sie (a. a. O. S. 1043, 1) aus Met. A, 7. 1072 b 22 schliessen

EMANUELE MARIANI

[35] Soll ich Ihnen nun darum böse werden? Soll ich annehmen, Sie hätten in unredlicher Absicht in Ihrem Referat über das, was ich und andere sagen, alles in einer mir ungünstigeren Weise dargestellt? – Ferne sei es von mir, dass ich Ihnen einen solchen Vorwurf mache und an eine böswillige Entstellung glaube! Wäre es doch traurig und aller [36] innern Wahrscheinlichkeit entgegen, solches von einem Manne anzunehmen, der sein ganzes Leben den edelsten Forschungen gewidmet hat. Nur möchte ich, dafür zum Entgelt, von Ihrer Seite verlangen, dass Sie gleichermaassen überzeugt sind, dass auch ich Ihre Meinungen und Gründe richtig zu erfassen und unverfälscht wiederzugeben bemüht war und überhaupt, ebenso wie Sie selbst, nur vom Eifer für die Wahrheit getrieben wurde. Müssten wir Philosophen uns ja auch schämen, wenn wir der Welt ein so erbärmliches Schauspiel gäben, dass man glauben müsste, es komme uns nur auf uns und nicht auf die Wahrheit an, von der wir doch alle mit Aristoteles sprechen müssen: „Um ihretwillen darf man auch der eigenen Meinungen nicht schonen“.

Wien, den 31. Dec. 1882.

Franz Brentano

---

zu können glauben, dass auch der aristotelische Gott, dem weder im eigentlicheren noch uneigentlicheren Sinn ein Leiden zukommt, zu dem *δέκτικόν τοῦ νοῶν* zu rechnen sei. Es stände dies im Widerspruch mit dem Charakter der Gottheit als reiner Energie, und nicht minder mit ihrer Unveränderlichkeit, da ja dann auch das: *νοητός γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν* (b 21) auf die Gottheit bezogen werden müsste. Die richtige Deutung ergibt sich leicht aus dem: *εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον* (ebend. b 25) am Schlusse der ganze Erörterung.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

**Lettera aperta  
al  
Professor Eduard Zeller**

in occasione  
del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito

EMANUELE MARIANI

Chiarissimo Professore,

In risposta al mio trattato «Sul creazionismo d'Aristotele»<sup>1</sup> che ho avuto solo recentemente l'onore di consegnarle, Lei mi ha inviato il suo scritto «Sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito»<sup>2</sup>.

Di questa considerazione solerte e premurosa, mi rallegro sinceramente. Ciò contribuirà in maniera significativa ad attirare l'attenzione degli studiosi sulla controversia che resta tra di noi in sospeso e sugli argomenti di cui disponiamo per l'una e per l'altra maniera d'intendere. Forse altri coglieranno l'occasione per partecipare alla diatriba; nell'attesa, e in ogni caso, m'impegno a dimostrare in uno studio che consegnerò prossimamente a una delle accademie imperiali [e che s'intitola] «In difesa della dottrina attribuita ad Aristotele dell'origine divina del *noûs*»<sup>3</sup>, come tutti i Suoi ingegnosi sforzi non pervengano a confutare gli argomenti che ho a tal riguardo fornito. Oso così sperare che, in merito a questa e altre numerose [8] e importanti questioni della metafisica e della psicologia aristoteliche, si apra la via per una più corretta visione.

Malauguratamente, a causa degli organismi dell'Accademia di Vienna che a tal proposito non sembrano doversi proficuamente distinguere da quelli di Berlino<sup>4</sup>, la pubblicazione del mio testo sarà di molto ritardata. Temendo che il mio lungo silenzio possa esser interpretato come la conseguenza di un imbarazzo nel quale la Sua argomentazione mi avrebbe gettato, se non addirittura come l'ammissione della sua irrefutabilità, mi vedo sin d'ora spinto a inviarle questa lettera aperta.

Ancor un altro motivo, tuttavia, mi sprona. Con rammarico noto che Lei non solo non è persuaso da quanto affermo, ma che è per di più risentito. Lei mi rimprovera d'esser scaduto nel personale, discostandomi dai fatti, e d'aver condannato con presuntuosa e offensiva sicurezza il punto di vista dell'avversario<sup>5</sup>.

Una tale reprimenda, devo confessarlo, non me l'aspettavo. Né all'epoca, quando le scrivevo, né oggi che le rileggo, riesco a trovare tra le osservazioni che Lei taccia di sprezzanti foss'anche una sola che non concerna l'argomento in questione. E poiché ritengo che in un testo accademico digressioni di questo genere siano del tutto fuori luogo, mi sento obbligato, ora che l'attacco passa veramente dal fattuale al personale, a pronunciare una mia difesa, ragion per cui sono spinto ad anteporre, al mio testo accademico, questa lettera.

[9] Che non fosse mia intenzione offenderla, avrebbe dovuto convincerla, o almeno così credevo, il testo che accompagna il trattato che Le ho consegnato, dove ripetevo pubblicamente, e in circostanze simili<sup>6</sup>, l'alta stima che ho per i Suoi risultati, il che è del tutto compatibile con la mia opposizione al Suo punto di vista.

<sup>1</sup> *Ueber den Creatianismus des Aristoteles*, Wien 1882 (in: resoconto dell'anno 1882 della classe di storia della filosofia dell'Accademia Imperiale delle Scienze – Vol. CI, fasc. I, p. 95).

<sup>2</sup> Resoconto dell'Accademia Reale delle Scienze di Prussia, Berlino, 1882, v. XLIX, p. 1033. Riunione della classe di storia della filosofia del 7 dicembre. *Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes* di E. Zeller.

<sup>3</sup> Brentano ha realizzato una bozza di quest'articolo («Zur Sicherung der dem Aristoteles zugeschriebenen Lehre von dem göttlichen Ursprunge des Nus») attualmente conservata presso gli Archivi Brentano di Schönbühel (no. A.1.1.15). L'articolo, qui annunciato, non fu mai pubblicato. [N.d.T.]

<sup>4</sup> Il mio trattato, consegnato subito dopo Pasqua all'Accademia Imperiale, è stato pubblicato soltanto all'inizio del mese di novembre.

<sup>5</sup> Cit., p. 1035.

<sup>6</sup> *La psicologia d'Aristotele, con particolare riguardo alla sua dottrina del νοῦς ποιητικός*, cit., p. 195.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

Ed anche indipendentemente da questo, credo, avrebbe dovuto essere certo che alla mia vivace discussione era aliena qualsiasi intenzione maligna. Sebbene non abbia mai avuto l'onore d'incontrarla personalmente, ho cionondimeno dimostrato più e più volte davanti a tutti che nella diatriba scientifica ho a cuore solo il contenuto, e perfino quando sono stato messo alla prova da attacchi maligni e caustici, non mi sono mai abbandonato per parte mia a un linguaggio passionale<sup>7</sup>. Dunque, come avrei potuto agire così con un uomo che non ha mai espresso una parola offensiva nei miei riguardi, il qual uomo, cultore erudito della storia e fine ricercatore, è per me degno di venerazione?

In verità, mi rendo conto che per un uomo tale dev'esser ancor più irritante vedersi rimproverati gravi errori. Ma, d'altro canto, di fronte a lui incombe proprio per questo un dovere particolare di non serbare il silenzio, poiché il rischio di propagazione dell'errore è [10] tanto più grande in ragione della sua reputazione. Questa fu – concorderà – la sola ragione per cui Aristotele si è così sovente deciso ad attaccare Platone, e questa – mi permetta di ribadirlo solennemente – è stata la sola ragione che mi ha spinto a contestare, nel mio trattato, e con la più grande fermezza, l'inesattezza della Sua presentazione delle parti più importanti della metafisica e della psicologia aristoteliche. L'Aristotele della Sua *Filosofia dei Greci* non ha niente a che spartire con l'Aristotele storico. Non si riconosce più quello spirito brillante che con la sua luce ha illuminato i secoli<sup>8</sup>. E ho sentito il sincero bisogno d'esprimere, a conclusione del mio trattato, preoccupazione<sup>9</sup> per coloro che, disponendo di una tale immagine, si sentissero ben poco attratti dallo studio d'Aristotele. Ho ritenuto fosse mio dovere pronunciare queste parole e mio compito giustificarle. Occorreva restituire ad Aristotele l'onore che gli spetta, e non avrei certamente potuto farlo senza rivolgermi criticamente contro le Sue distorsioni.

Il tenore del mio trattato, nonché la scelta del tema, del luogo e del momento della sua pubblicazione provano altresì, nella maniera più chiara, che ogni ostilità personale così come ogni velleità d'ambizione mi erano aliene. Per lungo tempo sono rimasto nel più totale silenzio di fronte ai Suoi numerosi attacchi e quando, esortato da altri, mi sono infine deciso a non lasciare la verità senza difesa, dato che la forma della recensione in una rivista dai toni critici non si addiceva [alle mie intenzioni], [11] ho preferito consegnare la mia apologia al resoconto di un'accademia in cui potevo dilungarmi su tale e tal altro punto che ritenevo, d'altronde, d'aver già pienamente dimostrato. Naturalmente, mi sarebbe stato a più riprese agevole porre in piena luce, in merito a certi punti, l'insuccesso della Sua interpretazione divergente. «Nella maggior parte dei casi», si afferma a p. 97 del mio trattato, «mi asterrò dal fornire una replica. I due modi d'intendere sono a disposizione del pubblico scientifico; il mio, l'ho giustificato già sovente con cura e, così mi sembra, esaustivamente; e potrei dir ben poco senza ripetermi. Fiduciosamente, rimetto dunque all'avvenire la decisione su quale delle due opinioni, essendo quella giusta, avrà la meglio». «Solamente in merito a un

<sup>7</sup> Si veda il mio trattato «La teoria della conoscenza aristotelica del Dott. Friederich Ferdinand Kampe», nella rivista di Ulrici, n. LIX, p. 219 e n. LX, p. 81. Si compari anche «La critica del Sig. Horwicz, un contributo per orientarsi nello stato generale della nostra cultura scientifica», nel *Bollettino mensile di Filosofia*, IV, p. 180, con il testo al quale Lei si riferisce.

<sup>8</sup> Si veda la mia critica della presentazione della dottrina del *noûs poietikós* che si trova nella seconda edizione della Sua *Filosofia dei Greci*, nella mia *Psicologia d'Aristotele*, p. 35 ss. (p. 36, linea 4 a partire dal basso, e in particolare p. 433, nota 4: p. 440, testo e nota 4; *ibidem*, linea 3 a partire dal basso, nota 1: testo e nota 1).

<sup>9</sup> Cit. p. 126.

EMANUELE MARIANI

punto», continuavo, «mi pare opportuno fare un'eccezione». E mi riferivo a quel problema in cui i fili della metafisica e della psicologia s'intrecciano, un problema che in sé e per sé è tra i più difficili e dove, al contempo, come non potevo non sospettare, certi pregiudizi dovevano alimentare gli argomenti del mio avversario. Ciò che mi guidava, come un tempo Leibniz, non era la confutazione e la gloria di un trionfo apparente, ma l'esposizione di una nuova verità. E in particolare reputavo, come l'ho anche affermato nel mio scritto, di poter in qualche misura contribuire al consolidamento degli argomenti già avanzati<sup>10</sup>. Così fui guidato da questo interesse, ancorché fossi pienamente consapevole che ciò avrebbe reso di non poco più ardua la realizzazione del mio principale obiettivo.

[12] È vero, non di rado mi sono pronunciato con assoluta certezza. Ma non ogni certezza è presunzione. Non ho mai preteso da chicchessia la sottomissione all'autorità di un αὐτὸς ἔφα.

D'altro canto, non è forse Lei stesso oltremodo scettico nelle Sue affermazioni? Non rigetta Lei stesso categoricamente, e spesso senza nemmeno spiegarne le ragioni, le opinioni altrui<sup>11</sup>?

La fiducia in un'affermazione non è una prova della sua verità. Ma faremmo forse meglio a non esprimere più ciò che distingue l'opinione dalla convinzione, allorché la convinzione più ferma si rivela a volte falsa? Anche le convinzioni erronee, in quanto tali, hanno diritto di parola e qualora si tratti di una convinzione erronea che è stata confutata, non porterà più le stigmate della presunzione. Altrimenti, a lungo andare, Lei stesso non sfuggirebbe al rimprovero di presunzione.

Già nella *Filosofia dei Greci*, Lei ha preteso d'individuare una prova decisiva della preesistenza dello spirito umano nel passo del *De Anim.*. III, 5, dove Aristotele, dopo aver osservato che la parte più nobile dell'anima è immortale ed eterna, aggiunge: οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ<sup>12</sup>. Giacché, se Aristotele non credesse in una vita anteriore, la domanda [13] circa il perché non ne abbiamo alcun ricordo, è fin dall'inizio esclusa<sup>13</sup>. Ma se Lei intende in tal maniera lo οὐ μνημονεύομεν [ma non ricordiamo], come un venir meno della memoria circa la vita vissuta prima della nascita, allora osservo, di rimando, che una tutt'altra interpretazione è possibile, anzi probabile. Aristotele, qui, mi pare si pronunci unicamente in merito al fatto risaputo che una conoscenza già acquisita spesso va perdendosi, al fine d'adeguarsi con l'incorruttibilità del suo νοῦς<sup>14</sup>.

Lei, con la Sua replica, tratta la mia interpretazione con il più grande disprezzo. Non si trova, Lei afferma, alcun appiglio per una tale spiegazione. Spiegazione che sarebbe stata dettata al suo autore dall'imbarazzo nel quale lo getta l'inconciliabilità dell'esegesi corretta con la sua ipotesi creazionista. Non ci sarebbe bisogno di provare che le parole dell'autore non possono dimostrare quanto affermano. E sarebbe

<sup>10</sup> Cit. p. 101.

<sup>11</sup> Come, per esempio, nella *Filosofia dei Greci*, II, 2, p. 595, 2: «è assolutamente inammissibile sopprimere, come insegna Brentano a p. 196, la chiara formulazione di questo passo in virtù di ragioni così generali, che non si basano né sulla psicologia aristotelica né su argomenti correttamente spiegati dal suo autore»; si tratta di un passo, al quale si ricollega il mio trattato *Sul Creazionismo d'Aristotele* a p. 100.

<sup>12</sup> «[...] (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi» (*De Anim.*, III 5, 430 a 24-26; trad. it. G. Movia, Milano, Bompiani, 2001). [N.d.T.]

<sup>13</sup> *Filosofia dei Greci*, 3 ed., II, 2, p. 574, 3.

<sup>14</sup> *Creazionismo d'Aristotele*, p. 102.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

perfino impossibile provare che la tesi dell'esistenza del *noûs* abbia potuto dare adito all'affermazione che la memoria sia soggetta alla caducità, poiché quest'attività dell'anima, secondo la dottrina aristotelica, non ha niente a che vedere con il *noûs*<sup>15</sup>.

Penso che la fiducia con la quale Lei va qui parlando e che mi rimprovera non è minore di quella di cui faccio mostra in alcuni punti del mio trattato. E tuttavia si tratta di una fiducia, come desidero ora dimostrarle, senz'alcun dubbio erranea.

Anzitutto, posso non solo garantirle, bensì accidentalmente provarle con i fatti, che nessun'interpretazione mi è stata dettata dall'imbarazzo nel quale mi avrebbe gettato l'incompatibilità della Sua esegesi [14] presumibilmente corretta con la mia ipotesi. Di questo passo, ho già sostenuto la medesima interpretazione nella mia *Psicologia d'Aristotele* e, rigettandone altre, ho sostenuto che si tratta dell'esplicazione corretta e a tal riguardo, per l'esattezza, la mia critica si rivolgeva a commentatori più antichi, dei quali la spiegazione del οὐ μνημονεύομεν in relazione allo stato successivo alla morte era del tutto compatibile con il mio creazionismo<sup>16</sup>. All'epoca non avevo, per contro, preso in alcuna considerazione la possibilità di concepire il οὐ μνημονεύομεν in relazione a una vita prima della nascita, giacché mi pareva che fosse, tra tutte le opzioni, la meno probabile<sup>17</sup>. Il timore di un disaccordo tra questa interpretazione e il creazionismo avrebbe potuto ben scarsamente influenzarmi tanto più che Trendelenburg, credendo come me altrettanto poco a una preesistenza dell'anima in Aristotele<sup>18</sup>, rivendicava questa spiegazione e la conciliava facilmente con la sua visione generale. Aristotele, riteneva Trendelenburg, aveva voluto mostrare che la dottrina della reminiscenza risultava inaccettabile anche presupponendo la dottrina della preesistenza di Platone<sup>19</sup>. Lo si constata in effetti [15] là dove Aristotele attacca Platone e la sua teoria delle idee, intento come in tanti altri casi a infliggere al nemico già abbattuto nuove ferite mortali.

La spiegazione che ho fornito mi pareva dunque meritare d'essere, tra tutte le altre, preferita non perché fosse richiesta necessariamente dalla mia «ipotesi creazionista», ma perché era di gran lunga la più naturale e conseguente, ed era per di più confermata da un passo parallelo<sup>20</sup>. Il testo lo permette senza problemi. In effetti, perché οὐ μνημονεύομεν non potrebbe significare: «ma dimentichiamo», «abbiamo perso qualcosa della nostra memoria», o allora: «accade, poi, che abbiamo perso qualcosa della nostra memoria, del nostro ricordo»? come si potrebbe ugualmente dire: ἀπατώμεθα δέ, «ma ci siamo sbagliati», «siamo caduti nell'errore» nel senso di «accade, poi, che si cada in errore». Ciò testimonia, mi pare, di una

<sup>15</sup> Cit. p. 1045 ss.

<sup>16</sup> *Psicologia d'Aristotele*, p. 206, nota 287.

<sup>17</sup> La Sua spiegazione, senza evocare ragioni più profonde, mi pare ancor oggi più d'ogni altra inammissibile. Aristotele avrebbe dovuto argomentare in tutt'altra maniera, pressappoco così: οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν αἰῶδιον, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς γεννητός, οὐ μόνου ἐστὶ τὸ μνημονεύειν [ma non ricordiamo, poiché questo principio è eterno, il *noûs* passivo è creato, e solo di esso c'è ricordo]. La ragione per cui non siamo in grado di ricordare nessun vissuto precedente non risiederebbe, dunque, nella corruttibilità della capacità mnemonica o nella sua origine tardiva, ma nella sua totale assenza nel tempo prima della nascita. La sua natura effimera di per sé, qui come altrove, implicherebbe inevitabilmente un ricordo lacunoso di ciò di cui siamo stati un tempo coscienti, ma non la sua dimenticanza assoluta e categorica.

<sup>18</sup> Cfr. il passo nel mio *Creazionismo d'Aristotele*, p. 110, 3, estratto dal suo commentario al *De Anima*.

<sup>19</sup> *De Anim. comm.* 1 ed., p. 491.

<sup>20</sup> *De Anim.* I, 4. 408 b 24.

EMANUELE MARIANI

Sua imparzialità di giudizio piuttosto scarsa allorché rigetta come impossibile questa interpretazione che, per amor del testo, le risulta spiacevole, laddove, secondo la lettera del testo, è palesemente possibile.

Eppure, a Suo avviso, se una tale spiegazione non si accorda affatto con l'insieme della dottrina, cosicché Lei afferma: «la tesi dell'eternità del *noûs* non poteva dar luogo all'obiezione in base alla quale la memoria è soggetta alla caducità», anche se ciò fosse assolutamente corretto alla luce della Sua interpretazione del quinto capitolo e della Sua concezione del *noûs* aristotelico, questo non deporrebbe contro di me, bensì contro tutta la Sua presentazione della dottrina in questione. Giacché, se così fosse, come Lei afferma, con ogni evidenza non solo Aristotele [16], ma tantomeno Teofrasto avrebbe potuto, in virtù della dottrina dell'eternità del *noûs*, essere spinto a sollevare quest'obiezione. E tuttavia Teofrasto la solleva almeno in un passo che non dovrebbe esserle sconosciuto, ossia la solleva dopo aver affermato che il *noûs poietikós* è non generato e incorruttibile, nei seguenti e inequivocabili termini: «Se è in noi, perché non agisce sempre?, e come si produce allora l'oblio e l'illusione e l'errore? O forse la causa di ciò è la mescolanza?»<sup>21</sup> – Vuole forse che la «dimenticanza» così come l'«illusione» e l'«errore» facciano qui riferimento a una vita prima della nascita? Penso che Lei stesso possa rendersi conto che ciò è impossibile per varie ragioni e in particolare perché, in base alla Sua concezione, si sta parlando, a proposito della vita anteriore, di un non ricordarsi e non di un dimenticare. Né il *noûs pathetikós* può dimenticare ciò che non ha mai conosciuto, né qualcosa può svanire dal suo ricordo, poiché, secondo Lei, qui non si sta parlando in generale di un ricordarsi<sup>22</sup>. Nessuno, pertanto, sarebbe disposto a seguirla in una tale spiegazione. Ma come si potrebbe ancora negare che ciò che Teofrasto fa, anche lo stesso Aristotele avrebbe potuto farlo? È del tutto probabile che Teofrasto, qui, non faccia altro che riportare, con altri termini, l'aporia che si ritrova in Aristotele. [17] E così dovrebbe essersi dimostrato definitivamente che la sua fiducia si rivela erronea in tutto e per tutto.

Ciononostante, per niente al mondo vorrei accusarla di presunzione. Vorrei solamente non dover io stesso subire un rimprovero di presunzione, allorché ciò che penso d'aver pienamente dimostrato, l'ho espresso fiduciosamente e senz'esitazione.

Che la mia credenza non sia, a tal proposito, sempre così ingiustificata come lo è la Sua nel caso appena evocato, mi permetto – rinviando, del resto, al trattato accademico promesso – di dimostrarlo più precisamente nei due passi che Lei ha voluto mettere alla berlina a motivo del loro tono arrogante.

L'uno riguarda *Metaph.* A 3, dove, come ho già detto, la preesistenza del *noûs* viene chiaramente negata; e l'altro riguarda la prova, da me fornita, che in Aristotele Dio non muove il mondo soltanto come causa finale, bensì come forza agente.

---

<sup>21</sup> Teofrasto, citato da Temistio, *De Anim.* p. 91: εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς ἐχρῆν καὶ αἰεὶ (sc. κινεῖν)· εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἢ γένεσις; ἔοικεν οὖν καὶ ἀγέννητος, εἴτερ καὶ ἀφθαρτος. ἐνυπάρχων δ' οὖν, διὰ τί οὐκ αἰεὶ; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μίξιν; [Se, di conseguenza, (l'intelletto) che muove è innato, deve essere presente di continuo dall'inizio e fino alla fine; e se sopravviene in seguito, in virtù di cosa e come si produce la sua genesi? Così, pare che (l'intelletto che muove) non sia generato, se è incorruttibile; altrimenti, se è inerente (all'anima), perché non è sempre attivo? A causa dell'oblio, dell'illusione e dell'errore? O a causa della mescolanza? (CAG, v. 3, 108, 31-34, ed. R. Heinze)]. [N.d.T.]

<sup>22</sup> *La dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*, p. 1046.



Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

Nel terzo capitolo del dodicesimo libro della *Metafisica* (un passo che, a dispetto della Sua consueta diligenza, Lei ha completamente ignorato nella *Filosofia dei Greci*), Aristotele affronta il problema se la forma preesista, oppure no, a ciò che l'ha causata e opta per una risposta negativa, mettendo in rilievo il contrasto che vige a tal riguardo tra il principio formale e il principio efficiente: τὰ μὲν οὖν κινουῦντα αἴτια ὡς προγεγεννημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἄμα. ὅτε μὲν γὰρ ὑγιαίνει ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίειά ἐστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἄμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα)<sup>23</sup>.

[18] Dato il carattere generale di queste parole, ci si potrebbe credere autorizzati, come osservo nel mio *Creazionismo d'Aristotele*, a concludere senz'altro che, secondo Aristotele, l'anima e, quindi, il *noûs* che è solo una delle sue parti, non sia preesistito giacché l'anima è in effetti annoverata tra le forme. Ma questa conclusione, aggiungo, non è pienamente garantita. Si potrebbe sostenere, con una certa verosimiglianza, che Aristotele, in merito all'anima umana e al suo *noûs*, abbia potuto far un'eccezione che qui semplicemente trascura di menzionare. L'anima umana, infatti, possiede, secondo Aristotele, una qualche peculiarità che la differenzia in modo fondamentale dalle forme degli altri corpi viventi. Le sue attività superiori non sono delle funzioni organiche, ed essa, pertanto, non risulta interamente vincolata nella sua esistenza al corpo, ma è, in virtù della sua parte più nobile, immortale. Così, di contro alla sua parziale preesistenza si può far valere ben poco di ciò che fa apparire come impossibile la preesistenza di altre forme che sono completamente immerse nella materia.

Le affermazioni sopra citate, prese di per sé, come ho già esplicitamente riconosciuto nel medesimo passo, non rendono del tutto inconcepibile che Aristotele non abbia voluto includere, nel suo argomento generale, l'anima umana, o piuttosto il *noûs*. Una conclusione certa in contrasto con la preesistenza dell'anima stessa non ci è in alcun modo lecita.

«Ma ciò che segue immediatamente», ripeto nello stesso luogo, «rende un tale sotterfugio inammissibile, poiché Aristotele viene espressamente a trattare dell'anima umana e della sua parte immortale». Aristotele continua infatti: «Bisogna tuttavia esaminare se di una cosa, dopo la sua scomparsa, la forma [19] persista; per alcune nulla lo vieta: per esempio l'anima, non tutta l'anima però, ma solo il *noûs*; giacché tutta forse è impossibile» (εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.). Sono parole, queste, che mettono a tacere ogni ragionevole opposizione. Aristotele differenzia chiaramente i problemi relativi alla preesistenza da quelli relativi alla postesistenza della forma; la preesistenza della forma è generalmente negata, in merito alla postesistenza, un'eccezione è invece ammessa là dove si tratta dell'immortalità del *noûs*. Aristotele, quindi, ricomprende inequivocabilmente anche il *noûs* all'interno del principio generale in base al quale nessuna forma sussiste prima di ciò che è da essa causato o, per dirlo in altri termini, nega che il *noûs* abbia una preesistenza».

<sup>23</sup> *Metaph.* Λ 3, 1070 a 21. [«Le cause motrici esistono anteriormente all'oggetto; le cause formali esistono, invece, solo insieme con l'oggetto. Infatti, quando l'uomo è sano, allora esiste anche la salute, e anche la figura sferica del bronzo esiste solo unitamente alla sfera di bronzo». (trad. it. G. Reale, Milano, Bompiani, 2009)]. [N.d.T.]

EMANUELE MARIANI

Abbiamo, dunque, di fronte a noi l'integralità dell'interpretazione da cui Lei ha estrapolato, come prova della mia presunzione, la mia dichiarazione che ogni obiezione dovrebbe qui tacere<sup>24</sup>. Reputo tuttavia d'avere il diritto di smentire che, in questo contesto, le mie affermazioni siano presuntuose. Quando leggo il testo d'Aristotele oggi, desidererei reiterate se la considerazione del Suo saggio non me lo impedisse. Ma visto che Lei ha sollevato un'opposizione fattuale sulla base di un'esegesi divergente da tutte le opinioni e interpretazioni che mi sono state presentate, sarebbe indelicato tacere quest'obiezione d'irragionevole. In ciò che segue vorrei esaminare non tanto se il Suo disaccordo è irragionevole, ma piuttosto se è giustificato, se esso, per il tramite di una considerazione più approfondita, è oggettivamente ammissibile.

[20] Vediamo, anzitutto, su cosa siamo d'accordo. Converrà con me che Aristotele tratta qui delle forme individuali<sup>25</sup> e che, tra queste, annovera le anime, in particolare ogni anima umana della quale il *noûs* dell'uomo è una parte costitutiva<sup>26</sup>.

Ciononostante, Lei reputa che Aristotele, contestando in termini generali che le forme individuali preesistano prima delle cose di cui sono forme, non avrebbe negato la preesistenza del *noûs*. Dunque 1) il *noûs* sarebbe, in base a ciò che è stato detto, non la forma ma semplicemente un costituente della forma; e 2) lo sarebbe solo dopo essersi unito con le altre parti formali in un feto sviluppato; anteriormente, esisterebbe come *noûs*, e non come una forma o una parte della forma dell'uomo. Sarebbe sì preesistito, ma non nel modo di una forma o di una parte della forma dell'uomo, e quest'ultimo sarebbe l'unico punto a trovarsi escluso dall'argomento di Aristotele. Le *κινούντα* [cause motrici], sosterebbe Aristotele, sono cause in quanto cose preesistenti<sup>27</sup>, le forme invece lo sarebbero esistendo simultaneamente. Questo non toglie che esse, o le loro parti, possano avere una preesistenza, poiché non esisterebbero in quanto cause formali. [21] Non ci sarebbe allora nessuna distinzione in merito alla preesistenza e alla postesistenza. Poiché «a proposito della preesistenza del *noûs*, non si potrebbe affermare che la forma dell'uomo abbia un'esistenza anteriore, non più di quanto non si potrebbe affermare, a proposito dell'immortalità del *noûs*, che il *noûs* sia sopravvissuto alla sua fine». Così, Aristotele afferma con prudenza che non è la forma, ma qualcosa (della forma dell'uomo) che resterebbe, nello stesso modo in cui avrebbe potuto affermare che non è la forma, ma qualcosa della forma prima della nascita dell'uomo che sarebbe preesistito<sup>28</sup>.

Ecco insomma la maniera ingegnosa con la quale Lei ha cercato di difendersi contro un argomento che mi pare schiacciante.

Ma se ci sono casi in cui il dispiegamento dell'intelligenza non frutta più granché, allora questo

<sup>24</sup> Cit. p. 1035.

<sup>25</sup> Cit. p. 1048. Noto soltanto di passaggio, per non dare l'impressione di un più largo consenso anche a riguardo degli errori, che qui, quando Lei afferma: «la forma individuale designa solo la natura della composizione e il movimento della materia di cui questa consiste; e ciò risulta dal fatto che l'*εἶδος* immateriale, l'essenza di un genere determinato si unisce a una certa materia», quest'affermazione è falsa in entrambe le sue parti. Per quanto riguarda l'ultimo punto, dunque 1) la forma individuale per Aristotele non implica una tale formazione (cfr. *Metaph.* Α 3, 1069 b 35), e 2) qualcosa di generale, secondo lui, non può mai essere né un elemento né una causa di qualcosa d'individuale (cfr. *Metaph.* Α 1, 1069 a 23, 4, 1070 b 4 e 5, 1071 a 20).

<sup>26</sup> Cit. p. 1048 ss.

<sup>27</sup> Cit. p. 1048, nota 1.

<sup>28</sup> Cit. p. 1049.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

dovrebbe farne parte. Non è sorprendente che, di tutti i commentatori antichi, per quanti ne abbia potuto considerare, nemmeno uno si accordi con la Sua interpretazione<sup>29</sup>; essa risulta semplicemente inammissibile, e per una triplice ragione.

1. L'espressione τὰ μὲν κινουῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα [le cause motrici esistono anteriormente all'oggetto] non può significare: «i κινουῦντα sono cause in qualità di cose preesistenti»<sup>30</sup>. In base alla dottrina aristotelica, ciò è assolutamente [22] falso. La causa efficiente può preesistere, ma (qualora si tratti di un legame causale diretto) non può essere causa ancor prima che l'effetto abbia luogo<sup>31</sup>. Di conseguenza, questo non può essere qui sostenuto da Aristotele<sup>32</sup>. Al contrario, egli non può che affermare che la causa efficiente, prima che diventi causa, appartiene già – poiché non è sempre e necessariamente il caso<sup>33</sup> – all'ente, laddove questo non vale mai per la forma. In tal modo, Aristotele non nega soltanto che una forma preesista in quanto causa (formale) (poiché allora non ci sarebbe nessuna differenza nei confronti delle cause efficienti), bensì che preesista in generale in quanto tale.

2. Per di più, ciò si trova confermato negli esempi addotti. Aristotele non dice: ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε ἡ ὑγίεια αἰτίον ἐστίν [quando l'uomo è sano, allora esiste la salute], ma: τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἐστίν [allora esiste anche la salute], e continua aggiungendo il secondo esempio: καὶ τὸ σχῆμα [23] τῆς χαλκῆς σφαίρας ἄμα καὶ ἡ χαλκὴ σφαῖρα [anche la figura sferica del bronzo esiste solo unitamente alla sfera di bronzo]. Se la ὑγίεια o lo σχῆμα τῆς σφαίρας fossero esistiti prima dello ὑγιῆς e prima della σφαῖρα soltanto per sé e non in quanto αἰτίον dello ὑγιῆς o della σφαῖρα, questo sarebbe apertamente in contraddizione con il senso del principio generale qui formulato. La medesima cosa deve pertanto valere per ogni altra forma, compresa l'anima. Così, non soltanto il rifiuto della preesistenza dell'anima in quanto anima (in quanto, cioè, forma del vivente) è implicato in questa frase, bensì anche la preesistenza dell'anima considerata in ciò che è in sé. E questo trova:

3. la sua conferma nonché la sua attestazione in ciò che segue immediatamente, risultando al contempo evidente che Aristotele non concede alcuna deroga al suo principio, e che non ha concepito nessuna forma come preesistente, né totalmente né parzialmente, a ciò che è formato. Giacché, se il Suo

<sup>29</sup> Cfr. per esempio lo scolio (dello pseudo-Alessandro) presentato da Brandis nell'edizione Becker, IV, 800 b 30-45; l'antica traduzione latina di Guillaume de Morbeck; il commentario di Tommaso d'Aquino in *libr. Metaph.* XIII lect. 3 nell'edizione Parmaner del 1860, t. XX, p. 626 b; la traduzione latina di Bessarione nell'edizione Becker (terza edizione), 525 b 22; il *Comment. Analyt.* in *libr. De Anim.* di Julius Pacius III, 6 § 5 (cfr. il mio *Creazionismo d'Aristotele*, p. 18, 4); la traduzione di Schwegler; il commentario di Bonitz alla *Metafisica* II, p. 478, etc.

<sup>30</sup> Zeller, cit., p. 1048, 1.

<sup>31</sup> Cfr. *Phys.* III, 3, 202 a 18, *Metaph.* K, 10, 1066 a 28 e quanto ho annotato nel mio *Sui molteplici significati dell'essere in Aristotele* (1862), nel capitolo consacrato alle categorie, § 10, p. 133. Di conseguenza, gli aristotelici cristiani, i quali rinunciavano alla dottrina d'Aristotele sull'eternità del mondo, pur pensando che Dio e la sua volontà agiscono eternamente, sostengono che l'attributo di «creatore» non spetta a Dio fin dall'eternità; Dio, secondo loro, non è causa del mondo fin dall'eternità (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summ. Theol.* I<sup>a</sup> q. 13 a 7).

<sup>32</sup> Anche grammaticalmente la Sua traduzione è inammissibile: αἴτια deve riferirsi al soggetto, nella prima così come nella seconda parte della frase, in modo da completare τὰ δ' ὡς ὁ λόγος (αἴτια) [mentre le (cause) formali].

<sup>33</sup> L'eclissi lunare, per esempio, che è causata dall'interposizione della terra (cfr. *Anal. post.*, II, 12, 95 a 14) è un effetto di sincronia [tra due movimenti] secondo Aristotele, il quale non conosceva il tempo di propagazione della luce. Da cui anche la possibilità di un movimento e di una creazione eterna. Cfr. il mio *Creazionismo d'Aristotele*, p. 121; *Psicologia d'Aristotele*, p. 234 ss.

EMANUELE MARIANI

modo d'intendere fosse corretto e se Aristotele avesse voluto dire che la causa efficiente è causa in quanto preesiste e che, tuttavia, la forma è causa solo simultaneamente senza voler, per questo, escludere che essa o uno dei suoi componenti in quanto tali abbiano una preesistenza, allora avrebbe dovuto continuare così: «Si deve ricercare se essa o una delle sue componenti preesista malgrado ciò, com'è probabilmente il caso per l'anima, non però l'anima nella sua integralità ma il *noûs*, etc.»<sup>34</sup>. Questo, Aristotele non lo fa. Non tratta della preesistenza del *noûs* in sé e lancia un avvertimento contro coloro che negano la preesistenza del *noûs* in quanto forma o componente della forma, benché il suo avvertimento si rivolga [24] esclusivamente a coloro che credono di poter negare la post-esistenza dell'anima, negandone la preesistenza, laddove egli considera il *noûs* come immortale. Ciò denota chiaramente una differenza tra il prima e il dopo. In base al Suo modo d'intendere, risulterebbe del tutto inesplicabile che Aristotele, contrariamente a ciò che afferma a riguardo del passato, possa all'improvviso trattare del futuro che non ha niente a che vedere con l'insieme del capitolo poiché, come Lei stesso rileva correttamente, non ci sarebbe alcuna differenza tra la preesistenza e la post-esistenza del *noûs* in relazione alla sua appartenenza alla forma<sup>35</sup>.

Questo vale in particolare se, come Lei insegna, il *noûs* aristotelico avesse non solo una preesistenza nel seme del padre, ma fin da tutta l'eternità, in modo tale che perduri d'altra parte per tutta l'eternità. Poiché (il che si potrebbe forse più facilmente sostenere) se il *noûs*, secondo Aristotele, avesse cominciato a esistere non soltanto, come per gli Scolastici, alla fine dello sviluppo fetale, ma appena poco prima, nel seme del padre; e se fosse stato originato dal creatore al fine di formare un nuovo uomo: allora si capirebbe probabilmente perché Aristotele abbia potuto trascurare questo minimo di preesistenza rispetto alla post-esistenza eterna e ben altrimenti più importante. Ma Lei, invece, ha sbarrato anche quest'ultima scappatoia, con il Suo rifiuto generale della creazione e con la Sua affermazione dell'eternità del *noûs*.

Il mio giudizio, mi pare, è dunque sotto ogni aspetto fondato allorché, conformemente a tutte [25] le interpretazioni anteriori di cui sono a conoscenza, respingo l'esegesi da Lei tentata come assolutamente inammissibile, con tutto il rispetto per l'intelligenza sottile che vi si esprime.

Non posso felicitarla altrettanto a riguardo di un'ulteriore distinzione che ho già criticamente esaminato nel mio *Creazionismo d'Aristotele*. Si tratta di quanto è stato menzionato più sopra al secondo punto, dove ho suscitato con il mio tono arrogante la Sua particolare disapprovazione<sup>36</sup>, persistendo nel ritenere come inconfutabile la prova che avevo addotto nella mia *Psicologia d'Aristotele*, in base alla quale il dio aristotelico non deve essere solo designato come causa finale, bensì anche come principio efficiente in grado d'agire in senso proprio.

È vero che parlo qui con la più grande sicurezza. «Ritengo», vi si legge, «che la prova addotta<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Piuttosto che εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει [se sussiste qualcosa (dopo la dissoluzione del composto)], si dovrebbe leggere: εἰ δὲ καὶ πρότερόν τι ἦν [se ci fosse qualcosa prima] o allora: εἰ δ' ὁμοῦς ἤδη πρότερόν τι ἦν [se ci fosse qualcosa già prima], per esprimere questa netta distinzione.

<sup>35</sup> Cit. p. 1049.

<sup>36</sup> *Creazionismo d'Aristotele*, p. 118. Zeller, cit., p. 1035 ss.

<sup>37</sup> Vale a dire nell'appendice «Sull'operare del dio aristotelico, in particolare sull'attività creatrice», alla fine della mia *Psicologia*

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

annulli del tutto ogni interpretazione contraria. Trendelenburg mi ha espresso in una lettera, a qualche anno dalla sua morte, il suo pieno accordo in merito a ciò che è affermato nell'appendice<sup>38</sup>. Zeller tuttavia, che preferisce qui essere sulla difensiva, si vede costretto a [ricorrere a] una distinzione che va semplicemente qualificata come disperata, se si può qualificare in tal modo una delle distinzioni più tristemente celebri della tarda Scolastica». Ed ora faccio seguire il passo in cui Lei afferma, tra le altre cose, che non è pertinente la mia critica circa l'allegazione in cui sostengo che il dio aristotelico «è solamente la causa finale [26] degli enti» e «che non gli spetta in generale un agire». Giacché Lei non avrebbe sostenuto che il dio aristotelico è solo «la causa finale degli enti», ma piuttosto che «è causa efficiente solo perché è causa finale», e ancora non avrebbe sostenuto che Dio non agisce sul mondo, ma solamente che non agisce «direttamente, bensì indirettamente».

Ecco la distinzione, per la cui denigrazione Lei si lamenta.

Lusinghiere, devo ammetterlo, le mie parole non lo sono di certo. Ma ritengo tuttora di non aver sottostimato indebitamente il valore della Sua distinzione. Forse spetterebbe piuttosto a quegli scolastici così vituperati lamentarsi del confronto; poiché non tutte le loro sottigliezze sono così futili come quelle a cui Lei si aggrappa, qui, nel Suo imbarazzo.

O non avevo nessun diritto d'esprimere quest'osservazione riguardo al Suo argomento in ultimo luogo citato, che secondo Aristotele Dio agisce sul mondo non direttamente, ma indirettamente: «Che, secondo Aristotele, non agisca direttamente ma indirettamente o che agisca direttamente ma su altro rispetto al mondo – riguardo a questo interessante problema egli (cioè Zeller) non ci offre il minimo indizio»? Persino nel suo più recente scritto, Lei non ha preso posizione in merito a questo dilemma. Una risposta è infatti impossibile senza che il distinguo non appaia in tutta la sua nullità, non appena si sostenga che Dio non agisce direttamente bensì come un fine che muove ciò che agisce direttamente.

E non avevo ugualmente ragione quando argomentavo: «Zeller non pretende d'aver sostenuto che il dio aristotelico “è la causa finale degli enti”, ma piuttosto [27] che “è causa efficiente solo perché è causa finale”, vale a dire nella misura in cui è causa finale; di conseguenza, sarebbe solo causa finale, e causa efficiente esclusivamente in un senso in cui Zeller si compiace d'utilizzare questa espressione che, tuttavia, né Aristotele, né, a mia conoscenza, nessun altro filosofo ha mai associato a questo termine»? Lei lo ribadisce ancora nel suo ultimo testo: «Dio, secondo lui (cioè Aristotele) produce il movimento del mondo perché è il fine in quanto ἄριστον verso cui tutto tende»<sup>39</sup>, il che pare non voler dire altro che: lo produce in quanto fine o, piuttosto, in senso stretto: non lo produce, ma è il fine in vista di cui qualcos'altro produce il movimento del mondo. Ma quando (devo ripetere la domanda) un filosofo avrebbe utilizzato il termine «agire» in tal senso? – Né Aristotele l'ha mai fatto, né nessun altro, per quanto indietro possa rivolgermi nella storia.

<sup>38</sup> d'Aristotele, pp. 234-250.

<sup>38</sup> Non intendo con questo vantarmi d'averlo convertito a una tale convinzione. Cfr. invece *Creazionismo d'Aristotele*, p. 110, 3.

<sup>39</sup> Cit. p. 1051, 3.

EMANUELE MARIANI

Lei forse risponderebbe: un altro forse no, ma Aristotele certamente; giacché parla di un ποιεῖν della divinità, laddove la divinità, secondo lui, è causa solo nel modo che è stato appena descritto. Ma questo è esattamente ciò che ho contestato e per delle ragioni che sono assolutamente cruciali, mentre Lei non ha alcun ritegno nel dire che «afferma semplicemente ciò che dev'essere dimostrato»<sup>40</sup>. Si tratta forse di un mero affermare, quando cito nell'appendice alla mia *Psicologia d'Aristotele* una pletora di passi in cui Aristotele non sostiene semplicemente che Dio agisce (ποιεῖ) ma (come nei *Top.* IV, 5<sup>41</sup>) che ha [28] la potenza di fare il male, soltanto non ha voluto utilizzarla (δύναται ὁ θεὸς τὰ φαῦλα δοῦναι)<sup>42</sup> e che ogni potenza è qualcosa di desiderabile e, dunque, anche Dio ha la capacità d'agire male (πᾶσα δύναμις τῶν αἰρετῶν,... διὸ καὶ τὸν θεὸν καὶ τὸν σπουδαῖον... φαμέν... δυνατοὺς .. εἶναι τὰ φαῦλα πράσσειν)<sup>43</sup> oppure (come in *Metaph.* Α, 6<sup>44</sup>) che un Dio senza potenza attiva non basta, poiché dev'esserci in lui una capacità a produrre delle trasformazioni (εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν)<sup>45</sup>, e deve farlo veramente (εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσῃ, οὐκ ἔσται κίνησις)<sup>46</sup>? A tutti questi passi, se ne aggiungono molti altri non meno inequivocabili e ciascuno costituisce di per sé un verdetto decisivo per la *Fisica*, per il testo *De Generatione et Corruptione*, e per le più diverse opere d'Aristotele. Non vedo perché dovrei qui enumerarli tutti di nuovo, dato che Lei come chiunque lo vorrà, potrà ritrovarli riuniti nella mia *Psicologia d'Aristotele*, dove sono analizzati tanto quant'è necessario.

Ma desidero insistere ancora su un punto che ho successivamente aggiunto nel mio *Creazionismo d'Aristotele*. Lei lo ignora come ignora l'altro supplemento che ho qui introdotto, osservando che «non vi aggiungo se non cose trascurabili»<sup>47</sup>. Ed io stesso – che, solitamente, parlo in maniera così arrogante – li qualifico di «meri dettagli»<sup>48</sup>. Ma questo supplemento è un dettaglio solo se confrontato con ciò che è già esposto nella mia *Psicologia d'Aristotele*. In sé e per sé è di un'importanza tale che basterebbe per invalidare la Sua concezione della teologia aristotelica.

[29] In *Metaph.* Α, 7<sup>49</sup> Aristotele sostiene in effetti che Dio è incorporeo e che non deve avere un'estensione spaziale. Giacché tutto ciò che è esteso, è limitato; ma Dio non può essere limitato, dev'essere infinito dato che muove senza interruzione per un tempo infinito, il che esige una potenza infinita (δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ'

<sup>40</sup> Cit. p. 1051, 3.

<sup>41</sup> 126 a 3.

<sup>42</sup> «Infatti sia il Dio [sia l'individuo moralmente retto sono] capaci di compiere azioni malvage» (Aristotele, *Topici*, IV 5, 126 a 34; trad. it. A. Fermani, in Aristotele, *Organon* Milano, Bompiani, 2016). [N.d.T.]

<sup>43</sup> «[...] ogni capacità fa parte delle realtà desiderabili: [infatti le capacità degli individui viziosi sono desiderabili], e perciò noi diciamo che tanto il Dio quanto l'individuo moralmente retto [possiedono tali capacità, in quanto diciamo che] sono in grado di compiere azioni biasimevoli.» (Aristotele, *Topici*, IV 5, 126 a 36-39; trad. it. A. Fermani, in Aristotele, *Organon*, Milano, Bompiani, 2016). [N.d.T.]

<sup>44</sup> 1071 b 12.

<sup>45</sup> «[...] se non è presente in esse [i.e. nelle Forme] un principio capace di produrre mutamento» (*Metaph.* Α 6, 1071 b 15; trad. it. G. Reale, Milano, Bompiani, 2009). [N.d.T.]

<sup>46</sup> «[...] se questa sostanza non sarà attiva, non esisterà movimento» (*Metaph.* Α 6, 1071 b 19; trad. it. G. Reale, Milano, Bompiani, 2009). [N.d.T.]

<sup>47</sup> Cit., p. 1053.

<sup>48</sup> Cit., p. 117.

<sup>49</sup> 1073 a 5.

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν. κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐθὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον)<sup>50</sup>. È quindi lecito chiederle: Aristotele parla anche qui di un muovere nel senso in cui muove una causa finale? Crede veramente che Aristotele sia capace di pensare che l'essere un fine per così tanto tempo risulti faticoso? Veramente! Allora avrebbe dovuto concepire il fine che è Dio in relazione al mondo in base all'esempio del pittore o dello scultore, affaticati dallo star seduti per troppo tempo. Ma il pensiero di una mera causa finale si trova già escluso dal termine «potenza» (δύναμις).

Certo, Lei ribadisce nell'ultima edizione della sua *Filosofia dei Greci*, a dispetto della mia confutazione nella *Psicologia di Aristotele*, la Sua vecchia tesi in base alla quale Aristotele in altri passi, come in *Eth. Nik. X, 8*, nega a Dio ogni attività che sia direttamente rivolta al mondo, attribuendogli una vita puramente teoretica, giacché la sua attività si esaurisce interamente nella conoscenza di se stesso. Ma tra questi «dettagli» sui quali Lei sorvola come su qualcosa di «affatto trascurabile», si trova anche l'osservazione seguente: «è bene notare in particolare che Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*, dopo aver spiegato nei capitoli 7 e 8 del decimo libro che la vita teoretica è la migliore, poiché assomiglia di più alla vita di Dio, la quale non è né [30] poetica, né pratica, bensì teoretica – poco dopo nel capitolo seguente (nono)<sup>51</sup>, tramite un chiaro riferimento agli argomenti appena esposti, spiega che gli dei si curano in una maniera particolarmente premurosa di coloro che si consacrano alla vita teoretica e, quindi, all'attività che è a loro più prossima, e li ricompensano per le loro buone azioni (ἀντενποιεῖν), in modo tale che la vita contemplativa, anche per questa ragione, risulta essere la più felice. Se, invece, quanto è stato precedentemente detto mantiene un senso che nega alla divinità ogni sollecitudine e ogni commercio, allora ciò non potrebbe sostenersi<sup>52</sup>.

Di fronte a tali motivi, Lei non può più parlare di sicurezza presuntuosa, quando affermo che «la mia concezione di *Eth. Nikom. X, 8*, malgrado le obiezioni di Zeller a p. 368, è la sola possibile»<sup>53</sup>.

La Sua esposizione della teologia e della psicologia aristoteliche non appaiono certamente, in ciò che dico, sotto una luce favorevole. Eppure, non è il mio risentimento bensì i fatti stessi che la fanno apparire sotto questa luce. E a quanto pare è la luce della verità a esporla all'illuminazione che le è meno favorevole.

Non mi sono in alcun luogo autorizzato a deformare la Sua dottrina o i Suoi argomenti. Lei stesso, da quanto mi risulta, ha sollevato soltanto una volta una tale accusa: là dove sostengo che, al fine di dimostrare la contraddizione insita nella mia teoria del νοῦς ποιητικός e del νοῦς δυνάμει, Lei ha a bella posta intercalato in un passo, *De Anim. III 5*, la parola chiave «solo», «il che», Lei afferma, «se si tiene

<sup>50</sup> «E risulta pure che questa sostanza non può avere alcuna grandezza, ma che è senza parti e indivisibile. (Essa muove, infatti, per un tempo infinito, e nulla di ciò che è finito possiede una potenza infinita [...])» (*Metaph. A 7, 1073 a 5-8*; trad. it. G. Reale, Milano, Bompiani, 2009). [N.d.T.]

<sup>51</sup> 1179 a 22.

<sup>52</sup> Cit., p. 118, nota.

<sup>53</sup> Cit., p. 120.

EMANUELE MARIANI

comunque [31] conto della frase: τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον<sup>54</sup>, ha «una certa importanza»<sup>55</sup>. Il che mi fa sembrare quasi un bugiardo.

E, tuttavia, quanto sostenevo è la verità. Poiché non solo nella frase τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον, che si trova in 430 a 23, e dove, come Lei non ignora, la mia interpretazione così come la Sua esigono il μόνον, ma anche nella frase che risulta tra di noi decisiva: καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια (430 a 17)<sup>56</sup>, Lei ha voluto assegnare un posto al μόνον, concependo in modo indebito questa frase come se facesse tutt'uno con l'altra<sup>57</sup>. Quindi, se c'è un'accusa di distorsione spetterebbe a me, piuttosto che a Lei, formularla.

E purtroppo devo lamentarmi anche altrove di tali accuse. In particolare, quando Lei nel suo trattato<sup>58</sup> riporta la mia prova dell'origine divina del *noûs* a partire dal passo *De Anim.* III 5, 430 a 19 e 7, 431 a 1<sup>59</sup>, in modo tale da trasformarla in una ridicola *petitio principii*. La Sua ricostruzione assomiglia alla mia versione tanto poco quanto la Sua restituzione della dottrina del *noûs* assomiglia a ciò che si ritrova in Aristotele, in *De Anim.* III, 4 e 5. Avrei perlomeno creduto d'essermi pronunciato in maniera sufficientemente chiara per non essere frainteso del tutto.

E avrei ugualmente creduto che la mia esegesi di [32] *De Anim.* III 4, nella *Psicologia d'Aristotele* alle pp. 113-143, in cui non avevo ommesso una sola frase del capitolo, per cui, come affermo in conclusione (p. 143), «la mia presentazione può considerarsi come un commentario continuo», m'avrebbe se non altro risparmiato l'accusa di «non aver tentato di giustificare» la validità della mia interpretazione di *De Anim.* III 4, «per via esegetica». E non posso che stupirmi, quando vedo, ciononostante, sollevarsi una tale accusa nel suo trattato a p. 1043<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> «e questo solo è immortale ed eterno» (*De Anim.* III 5, 430 a 22-23; trad. it. G. Movia, Milano, Bompiani, 2001). [N.d.T.]

<sup>55</sup> Cit., p. 1043, 1.

<sup>56</sup> «E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza» (*De Anim.*, III 5, 430 a 17; trad. it. G. Movia, Milano, Bompiani, 2001). [N.d.T.]

<sup>57</sup> *Filosofia dei Greci*, 3 ed., II, 2, p. 577, 2. Aristotele afferma: «soltanto l'intelletto attivo è χωριστός [separato], ἀπαθής [impassibile], ἀμιγής [non mescolato] (cfr. 430 a 17), ἀθάνατος [immortale], αἰδῖος [eterno]» (cfr. 430 a 23, dove in base alla mia spiegazione e a quella di altri esegeti, con il ἀθάνατον καὶ αἰδῖον non bisogna intendere il *noûs poietikós*, ma il μόριον νοητικόν [parte intellettuale], al quale è inerente la doppia facoltà del νοῦς δυνάμει e del cosiddetto νοῦς ποιητικός).

<sup>58</sup> Cit., p. 1038 s.

<sup>59</sup> *Sul Creazionismo d'Aristotele*, pp. 113-116.

<sup>60</sup> Forse Lei crede d'abolire l'integralità della mia esegesi con gli argomenti esposti nella Sua *Filosofia dei Greci*, II, 2, p. 577, 2. Questi argomenti, al contrario, mi paiono, a parte il tentativo d'inserzione del μόνον, a tal punto sprovvisti d'interesse che confidavo, per confutarli, nel confronto con quanto avevo già effettuato nella mia *Psicologia d'Aristotele* e nella mia critica del lavoro di Kampe, e mi accontentavo di rinviare a questi [due scritti]. Ma poiché Lei chiede d'essere espressamente confutato, mi vedo costretto a realizzare il Suo desiderio punto per punto.

Dunque, lei afferma (1) che Aristotele chiama il *noûs*, in *De Anim.* III, 4, δεικτικὸν τοῦ εἶδους [capace di ricevere la forma], ma in nessun luogo dichiara di porre questo *noûs* «ricettivo» come un terzo *noûs*, accanto a quello attivo e a quello passivo. – A questo rispondo che Aristotele non lo fa, certamente, e che secondo me non poteva farlo. Giacché non dev'esserci nessuna coordinazione tra il νοῦς παθητικός e il νοῦς ποιητικός, ma soltanto, in base al punto di vista che si assume, tra il νοῦς δυνάμει e il νοῦς ποιητικός, i quali sono spirituali, oppure tra il νοῦς παθητικός e il νοῦς che coglie gli εἶδη superiori e che è, più precisamente, una facoltà passiva in grado di accogliere le forme.

Lei afferma anche (2): «probabilmente [Aristotele] parla in *De Anim.* III 4, del *noûs* in generale». – A questo proposito rispondo che ciò non è corretto, poiché qui Aristotele parla probabilmente solo del *noûs* passivo, della facoltà di ricevere i pensieri, per poi rivolgersi, dopo una transizione chiaramente definita, soltanto all'inizio del quinto capitolo, alla capacità di produrre i pensieri.

Lei afferma inoltre (3): «tantomeno si può ottenere un'idea precisa di questo "intelletto ricettivo" o assegnargli un luogo nella



Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito*

[33] E ancora devo accusarla di una diagnosi sostanzialmente inesatta, allorché Lei presenta la mia opinione sull'origine divina del *noûs* come se fosse sprovvisa, nel nostro tempo, del sostegno d'altri illustri studiosi, sopprimendo nel suo resoconto<sup>61</sup> il nome di Trendelenburg, sulle cui spiegazioni reiterate e dettagliate ho attirato l'attenzione<sup>62</sup>. E ancora quando Lei sostiene che la teoria in base alla quale Aristotele avrebbe accettato, oltre il *νοῦς παθητικός*, un *νοῦς δυνάμει* spirituale tanto quanto il *νοῦς ποιητικός* – che rappresenterebbe il suo correlato in senso proprio – è stata «ideata» da me<sup>63</sup>, ossia che si tratterebbe di una teoria, fino ad allora inedita, proferita per la prima volta [34] – quando nell'Antichità molti hanno condiviso questa concezione: Teofrasto<sup>64</sup> e Temistio, tra i commentatori arabi Avicenna e Averroè, tra gli scolastici Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Suárez<sup>65</sup>, nel Rinascimento Julius Pacius<sup>66</sup> e al suo fianco molti altri ancora al punto che Julius Pacius poté affermare: *Interpretes communiter existimant hunc intellectum (sc. patientem) esse immortalem; atque hanc sententiam Aristoteli attribuunt*<sup>67</sup>. Non Le sembra, da quanto detto, un po' «eccessivo» affermare che avrei inventato questo *νοῦς δυνάμει*<sup>68</sup>?

psicologia aristotelica». – A questo controtatto che, alla stregua dei commentatori del passato, non riscontro una tale difficoltà e che [a questo intelletto ricettivo] gli ho fattualmente attribuito un luogo ben preciso. Incombe pertanto a Lei confutare piuttosto queste spiegazioni.

<sup>4</sup> Ecco ora il punto in cui, come sopra indicato, Lei intercala il *μόνον*, che posso qui considerare come già trattato. La «contraddizione» che, secondo la mia interpretazione, deve sussistere tra *De Anim.* III, 4 e 5, va dunque negata. Contraddizione che, per contro, Lei stesso non perviene a dissipare con la Sua interpretazione. O forse non si dà nessuna contraddizione che risulti da un semplice sillogismo in modo Barbara, allorché Aristotele, come Lei dice al capitolo 4 «parla del *noûs* in generale, e prova quindi che anche in generale il *noûs* è *χωριστός, ἀπαθής, ἀμυγής*, ma poi al capitolo 5 afferma specificamente a proposito del *noûs* sensibile che è *παθητικός* e *φθαρός*? E ancora, quando al capitolo 4, prova in generale che il *noûs* è una facoltà passiva e una pura possibilità (429 a 14, 16), ma poi al capitolo 5 afferma specificamente del *noûs poietikós* che è una facoltà attiva e un atto puro (430 a 15, 18)? – Lei, a quanto pare, si consola, pensando che una tale contraddizione che si manifesta soltanto per deduzione, possa esser «almeno» definita «non immediata» (ibid., p. 477, 2).

<sup>61</sup> Cit., p. 2 ss.

<sup>62</sup> *De Anim. Comm.*, p. 175 e 496; cfr. *Creazionismo d'Aristotele*, p. 110, 3.

<sup>63</sup> Cit., p. 1043, 1.

<sup>64</sup> Cfr. a proposito la mia *Psicologia d'Aristotele*, p. 5 ss.; p. 217; p. 233 ss., ed anche il commentario di Temistio, *De Anim.*, ed. Spengel, p. 200, 10.

<sup>65</sup> Cfr. in merito la mia *Psicologia d'Aristotele*, p. 8 ss. e Alberto Magno, *De Anim.* III tract. II c. 18 e *Summ. de Creat.* p. II tract. I q. 53 a 1-6.

<sup>66</sup> Julius Pacius, *Arist. De Anim. comment. analyt.* lib. 3 cap. 6 § 5.

<sup>67</sup> Dall'*intellectus patiens*, J. Pacius distingue l'*intellectus patibilis*, osservando anche a proposito di questo: «Communiter fere omnes interpretes appellacione intellectus patibilis putant hic significari phantasiam: quoniam et haec continetur appellacione intellectus, ut fuit expositum supra cap. 3 et 4. Sic autem exponunt, quia putant intellectum patientem, de quo actum fuit in praecedenti capitulo, esse immortalem. Unde ne haec verba suae sententiae obstent, ea referunt ad phantasiam. Ita interpretantur Themistius, Simplicius, Philoponus et alii» [Normalmente, quasi tutti gli interpreti ritengono che, qui, con il titolo d'intelletto passivo sia la fantasia ad essere intesa: poiché questa si trova ricompresa anche nel titolo d'intelletto, come è stato spiegato sopra ai capitoli 3 e 4. Così si spiega anche perché ritengono che l'intelletto possibile, il cui atto è stato trattato nel capitolo precedente, sia immortale. Quanto è stato detto (sc. da Aristotele) non impedisce, di conseguenza, il riferimento alla fantasia. Temistio, Simplicio, Filopono e altri l'interpretano in tal modo].

<sup>68</sup> Sarebbe strano che l'interpretazione corretta sia rimasta sconosciuta a Teofrasto o allora, essendo in verità la sola possibile (cfr. *Psicologia d'Aristotele*, p. 7 ss., p. 113 ss. e il trattato contro Kampe), che in seguito non sia stata applicata da nessuno – cfr. anche il mio *Creazionismo d'Aristotele*, p. 99, nota. L'argomento che utilizzo: «può forse darsi conclusione più stupida: l'intelletto ricettivo è corruttibile, il principio agente è superiore al ricettivo, dunque è incorruttibile; come se all'interno del corruttibile per Aristotele non ci fosse una gerarchia?», quest'argomento lo mantengo a dispetto della Sua obiezione (cit., p. 1043, 1). Giacché *ἄξει γὰρ τιμιώτερον...* implica veramente una conclusione. Inoltre, in base alla Sua lettura l'osservazione «sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce» risulterebbe alquanto inutile e ancor più stupida. Le sue repliche, d'altronde, non hanno alcuna validità; poiché è inesatto [dire] che il *πάσχειν* in Aristotele non significhi «ricevere», ma solamente «patire» (cfr. *De Anim.*, II, 5, 417 b 2: οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορὰ τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος· ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελεχείᾳ) [Neppure «subire» ha un unico significato, ma in una prima accezione è una specie di distruzione da parte del contrario, in un'altra è piuttosto la conservazione, da parte di ciò che

EMANUELE MARIANI

[35] Ora, devo volergliene per questo? Nella sua presentazione di ciò che io ed altri affermiamo, dovrei supporre che Lei abbia interpretato il tutto disonestamente, nella maniera che mi era meno favorevole? – Lungi da me l'idea di rivolgerle un tale rimprovero e di credere a una forzatura malintenzionata! Sarebbe fin troppo triste e contrario a [36] ogni verosimiglianza supporre un tale comportamento in un uomo che ha consacrato tutta la sua vita alle più nobili ricerche. Vorrei soltanto chiederle in contropartita d'esser altrettanto sicuro del fatto che anch'io ho cercato di comprendere correttamente le Sue intenzioni e le Sue ragioni, e che ho tentato di restituirle in una maniera non falsificata e che in generale, tanto quanto Lei, sono stato motivato esclusivamente dall'amore per la verità. Dovremmo, noi filosofi, arrossire nell'offrire al mondo uno spettacolo a tal punto patetico che si potrebbe credere che ne va soltanto di noi stessi e non della verità, riguardo alla quale dobbiamo invece tutti dire con Aristotele: «per il suo amore, non bisogna risparmiare le proprie opinioni».

Vienna, 31 dicembre 1882

Franz Brentano

---

è in atto, di ciò che è in potenza e che gli è simile allo stesso modo che la potenza ha relazione con l'atto (*De Anim.* II, 5, 417 b 2-5; trad. it. G. Movia, Milano, Bompiani, 2001). Si tratta di un uso inappropriato del termine e, quindi, Aristotele afferma in *De Anim.* III, 4, che come la sensazione anche il pensiero spirituale è qualcosa di solamente somigliante al patire (429 a 13: εἰδὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἔτερον) [Ora se il pensare è analogo al percepire, consisterà in un subire l'azione dell'intelligibile o in qualcos'altro di simile (*De Anim.*, III, 4, 429 a 13; trad. it. G. Movia, Milano, Bompiani, 2001)], vale a dire un δέχεσθαι τὸ εἶδος [ricevere la forma] sotto l'azione del νοητόν (*ibid.* a 15). Per questa ragione, anche in *De Anim.* III, 5, 430 a 18 Aristotele aggiunge alla frase: αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιῶν τοῦ πάσχοντος [sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce], la frase: καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης [il principio della materia], dove il termine ὕλη allarga il concetto di πάσχον ed è, come dimostra il confronto con l'inizio del capitolo, il termine effettivamente appropriato. Vede pertanto che il Suo commento sarcastico è assolutamente fuori luogo: «egli (Brentano) mette in bocca del filosofo, al posto della conclusione inetta dalla quale pretende difenderlo, una conclusione che non è di certo migliore: se il πάσχον è un ἀπαθές, allora il ποιῶν dev'esserlo ancor di più».

Incidentalmente, va anche notato che Lei compie un grosso errore, credendo di poter concludere (*ibid.*, p. 1043, 1) a partire da *Metaph.* Α 7, 1072 che il dio aristotelico, al quale non spetta un soffrire né in un senso più appropriato né in un senso meno appropriato, sia suscettibile d'essere δέκτικόν τοῦ νοητοῦ [ricettivo dell'intelligibile]. Ciò è in contraddizione con la natura della divinità, in quanto pura energia, e allo stesso modo con la sua immutabilità, poiché anche il νοητός γὰρ γίγνεται θηγγάνων καὶ νοῶν (b 21) [infatti essa (sc. l'intelligenza) diventa intelligibile entrando in contatto con il suo oggetto e pensandolo] dev'esser riferito alla divinità. L'interpretazione corretta risulta facilmente dal: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον (*ivi* b 25) [e se egli (sc. Dio) si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso] a conclusione di tutta la discussione.

Fabrizio Baldassarri\*

## Manipulating Souls.

Dominik Perler (ed.), *Transformations of The Soul.*

*Aristotelian Psychology 1250-1650*, «Vivarium»,

XLVI/3 (2008), and Leiden-Boston, Brill, 2009; Klaus

Corcilus, Dominik Perler (eds.), *Partitioning the Soul.*

*Debates from Plato to Leibniz*, Berlin-Boston,

De Gruyter, 2014

A spectre haunts the history of philosophy, the soul. Since Antiquity, this topic crucially underlies the philosophical attempts to explain the activities of nonhuman (animals and plants) and human beings. From the digestion of food, growth, sensation, and perception, to the rational faculties, the main capacities of living beings belong to the soul. Additionally, the soul defines the unity and the unicity of living beings, also distinguishing between species. Traditionally considered a crucial topic to ground a system of knowledge that includes all natural bodies, the soul attracted the attention of philosophers, religious people, physicians, and naturalists<sup>1</sup>. Nowadays, while the soul sounds like an old-fashioned concept, a mere remainder of a metaphysical order, it still provokes questions and kindles philosophical, neuro-biological, and neuro-psychological investigations<sup>2</sup>. Yet, these contemporary treatments relevantly benefit from a confrontation with the historical precedents in Antiquity, Mediaeval, and early modern philosophical debates<sup>3</sup>.

The two volumes I analyse in this essay are a recent attempt to reconstruct debates on the soul in the history of philosophy with connections to contemporary philosophical debates<sup>4</sup>. Indeed, the authors frequently make comparisons with contemporary philosophers (like Richard Dawkins, Daniel Dennett or Jerry A. Fodor, for example) in these volumes. In the first, *Transformations of the Soul* [hereafter TS],

\* Università degli Studi di Padova/Utrecht University

<sup>1</sup> PAUL J.J.M. BAKKER, SANDER W. DE BOER, CEES LEIJENHORST, (eds.) *Psychology and Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

<sup>2</sup> See VAUGHAN BELL, *Neuroscience and the premature death of the soul*, article on «The Guardian», 21 February 2016. The author refers to TOM WOLFE, *Sorry, But Your Soul Just Died*, «Orthodoxy Today» (1996), now on: <http://www.orthodoxytoday.org/articles/Wolfe-Sorry-But-Your-Soul-Just-Died.php> See also, FERRUCCIO ANDOLFI, *Prologo: Avere un'anima*, «Società degli individui», 57/3 (2016), pp. 1-10. SANJIB KUMAR PANDYA, *Understanding Brain, Mind and Soul: Contributions from Neurology and Neurosurgery*, «Mens Sana Monographs», 9 (2011), pp. 129-149.

<sup>3</sup> Robert Pasnau has recently made clear that Aristotelian interpretations of the soul could be acceptable by contemporary philosophers of science in some ways. See, ROBERT PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, CUP, 2002.

<sup>4</sup> For another work strictly dealing with Middle Ages, see JOHN PAUL BEQUETTE (ed.), *A Companion to Medieval Christian Humanism: Essays on Principal Thinkers*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

FABRIZIO BALDASSARRI

the authors interpret the debates on the soul between 1250 and 1650 as a long process of philosophical transformation. The category of transformation is relevant. A transformation means a slight change within a continuity. Neither sharp breaks nor radical changes occur. By contrast, the new framework develops throughout various modifications, intermediate stages, and gradual changes of the traditional interpretation – like a butterfly develops from its cocoon. This is an alternative approach to the scholars' preference for changes rather than to resistance to change. According to the editor, transformations allow to overcome this limitation by including a crucial mix of changes and resistance to them. The chapters show how much the interpretations of the soul developed from 1250 to 1650. Despite early modern thinkers' opposition to Aristotelian psychology, the authors detect the latter's presence in the early modern philosophies. New theoretical frameworks thus grow through the combination of new and old elements, ultimately reshaping the concept of scientific revolution and the birth of modernity (p. 3-4)<sup>5</sup>.

In the second volume, *Partitioning the Soul* [hereafter PS], the authors delve into the diverse activities of the soul. The soul as a single entity seems to need a philosophical defence, as long as it is responsible for diverse bodily activities ranging from its highest down to its most basic manifestations – a problems that surfaces in TS too. When philosophers tried to handle these diverse manifestations and functions, the notion of *parts of the soul* arose. Debates with a wide range of options focus on this partitioning, which includes the explanation of what the soul is and what the soul does. Indeed, the partitioning of the soul proved extremely successful in the history of philosophy, providing a conceptual framework for heterogeneous philosophical treatments. The volume thus deals with the identification and the localization of the soul, the proliferation of its parts, their dependency and separability, spanning its analysis from Plato to Leibniz.

The two volumes are somehow related. Both highlight the role of the soul in grounding philosophies and reconstruct enduring philosophical threads that connect ancient notions to early modern reflections. TS contains nine chapters on mediaeval (Albert the Great, Aquinas, Scotus, Ockham) Scholasticism (Jandun) Renaissance (Valla, Cardano, Scaliger) and early modern philosophy (Descartes and Cureau de la Chambre.) PS contains an introduction that traces back the origins of the debates on the soul since Plato, plus eleven chapters on Antiquity (Plato, Aristotle, Stoicism, Galen, Plotinus, Iamblichus, Proclus, Philoponus) Middle Age (Ockham) the Renaissance (Suárez) and early modern philosophy (Descartes, Spinoza, Leibniz.) Another volume, recently edited by Dominik Perler for Oxford University Press, *The Faculties: A History* [hereafter F], provides a different overview of the soul, while dealing with the study of faculties from Antiquity to contemporary philosophy.<sup>6</sup>

Beginning with the first volume, in his highly promising introduction, Dominik Perler discusses the nature of the transformations of the soul, demonstrating how anti-Aristotelianism grew out of a long Aristotelian tradition. Even the sharpest criticism of Aristotelian psychology reveals the presence of Aris-

---

<sup>5</sup> STEVEN SHAPIN, *The Scientific Revolution*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1996. MARTIN W.F. STONE, *Scholastic Schools and Early Modern Philosophy*, in Daniel Rutherford (ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge, CUP, 2006, pp. 299-327.

<sup>6</sup> DOMINIK PERLER (ed.), *The Faculties: A History*, Oxford, Oxford U.P., 2015.

*Manipulating Souls.*

DOMINIK PERLER (ed.), *Transformations of The Soul. Aristotelian Psychology 1250-1650*, «Vivarium», XLVI/3 (2008), and Leiden-Boston, Brill, 2009; KLAUS CORCILIUS, DOMINIK PERLER (eds.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014

totelian arguments, which contributed to building early modern concepts of the soul<sup>7</sup>.

Dag Nikolaus Hasse fascinatingly opens the book with a striking example of these transformations within Aristotelian psychology. In his, “The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul,” Hasse’s focus on Albert the Great’s dual interpretation of the soul parallels the Aristotelian definition of the soul<sup>8</sup>. His stance is twofold. Albert rejects the idea of a plurality of perfections in favour of the unity of the soul, but also denies universal hylomorphism and claims that faculties are properties of the soul with respect to their power. Albert’s stress on the soul’s separability from the body is a clear Neo-Platonic inheritance. Thus, he takes crucial steps away from Aristotle, without departing from Aristotle’s yard (p. 28).

Albert the Great’s complex position perfectly introduces to the Middle Ages as a period of transformations and hybridization of knowledge. In the second chapter, “The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism,” Peter King analyses opposing positions in the definition of the relation between the soul and its faculties. On the one hand, he discusses the mainstream Aristotelian position endorsed by Aquinas. The latter acknowledges an intensional and an extensional difference between the soul and its faculties – their real difference is underwritten in metaphysics. On the other hand, two alternative positions play a relevant role too, those of Scotus and Ockham. Their radical dissensus became dominant in a later period<sup>9</sup>. Yet, Scotus’ differentiation between intensional and extensional identity entails a real difference between the soul and its faculties. According to King, the latter is sufficient to count Scotus among the mediaeval Aristotelian mainstream. By contrast, Ockham opposes the real difference by means of his razor principle. The soul is its faculties, and their difference is merely conceptual. This interpretation inaugurates a radical minority that eventually becomes dominant in the Cartesian account of the mind. Descartes creates a unitary inner space, the mind, and razes the highly structured Scholastic cathedral of psychology to the ground (p. 51).

In the following chapter, Richard Cross focuses on “Some Varieties of Semantic Externalism in Duns Scotus’s Cognitive Psychology.” Scotus’ defence of the causal activity of the soul matches his claims that the intelligible species is a partial cause in the formation of a cognition. An investigation about the relation between the mind and the body that deals with specific issues of cognitive psychology results. According to Cross, in Scotus, the intelligible content ‘shines out’ from the inherent accident (p. 72). In this way, epistemic aspects of external objects are themselves conjoined to the mind. Indeed, the Universe is just information. Scotus’ reasoning leads to including non-inherent objects of thought in the mind, leading to a break in the boundary between the mind and external reality. As a result, inherence appears less relevant, and Scotus’ account of intuitive cognition involves a weakening of the self as an integrated whole.

Martin Lenz brilliantly challenges Ockham’s famous (Aristotelian) tenet that thought is prior to

<sup>7</sup> See DENIS DES CHENE, *Life’s Form. Late Aristotelian Theories of the soul*, Ithaca, Cornell University Press, 2000. ID., *Spirits and Clocks. Organism and Machines in Descartes*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

<sup>8</sup> On a similar line, see SANDER W. DE BOER, *The Science of the Soul: The Commentary Tradition on Aristotle’s De anima, c. 1260-c. 1360*, Leuven, Leuven U.P., 2013, pp. 15-25.

<sup>9</sup> Similarly, such an enterprise is in [F], and especially in D. PERLER, *Faculties in Medieval Philosophy*, in [F], pp. 97-139; and in VERENA OLEJNICZAK LOBSIEN, *Faculties and Imagination*, in [F], pp. 140-149.

FABRIZIO BALDASSARRI

conventional language by means of Ockham's early writings, in his chapter, "Why is Thought Linguistic? Ockham's Two Conceptions of the Intellect." In his early work, Ockham shows that the systematicity of our thought derives from our acquaintance with conventional language (p. 87). Syncategorematic terms are thus abstracted from conventional sentences (p. 88). Two things result. First, conventional language is semantically prior to mental language. Second, concepts are significantly instituted – *significare* is not always the same as *intelligere*. Yet, the language enables us to turn objects we have cognized into syntactic constituents, which grounds Ockham's novel explanation of the systematicity of thought. This position makes clear Ockham's later proximity with Aristotelianism.

In his, *Ame intellectuelle, âme cogitative: Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme*, Jean-Baptiste Brenet deals with the 'double form' of the soul (the separate intellect and the cogitative soul) which developed in the Fourteenth-century Averroism of Jean de Jandun. The latter's interpretation develops from an ambiguity concerning the unicity of the human form and the ontological separation of the soul. Jandun endorses the plurality of forms and adds cogitation to the intellect. Both qualify humanity. As long as this interpretation opens the flank to criticism, Jandun solves the contradictions of this duality, stressing the difference between these forms: the one is the last of the material forms; the other is the first of the separated forms. The intellect is just a pilot in his ship (p. 104). Consequently, the human being's ambiguity between a quotidian life and a thinking life is internal to the structure of his soul. Part of a never-ending debate about human nature, Jean de Jandun's interpretation of the soul develops an alternative, but fascinating and important perspective.

Joël Biard continues to investigate mediaeval and Scholastic philosophy in his *Diversité des fonctions et unité de l'âme dans la psychologie péripatéticienne (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*. He analyses various positions about the unicity of the soul, starting from John Buridan, who grounds the plurality of the soul's powers in the rational distinction. The separability of the soul parallels its unity and concerns all its powers. A lively debate follows. Nicolas Oresme and Peter of Ailly discuss the unity and plurality of the soul from alternative points of view. These commentators favor the unity of the soul, heavily contrasting the separability of the human intellect, and propose an alternative path that follows neither Aristotelian nor Aquinas' positions. Biard then detects several aspects of this debate in Rubio and Descartes, and tracks down the presence of Buridan's argument in the latter's philosophy<sup>10</sup>. Debates internal to the Scholastic culture thus pave the way to early modern philosophical attempts to deal with the soul.

Lodi Nauta discusses an alternative point of view, in his chapter *From an Outsider's Point of View: Lorenzo Valla on the Soul*. Accordingly, Valla rejects much of standard Aristotelian teaching about the soul, which he labels as unstable, abstract, theoretical, untrue to what we observe, and unscientific. He substitutes it by means of common sense, observation, and good Latin. Accordingly, Valla applies to the soul his model of substance-plus-qualities, and compares both the soul and God to the Sun (p. 154). The soul's

---

<sup>10</sup> See also, DOMINIK PERLER, *What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background*, in *Continuity and Innovation in Medieval and Modern Philosophy. Knowledge, Mind, and Language*, John Marenbon (ed.), Oxford, Oxford U.P., 2013, pp. 9-38. ANDREW PYLE, *Faculties of the Soul: Response to Dominik Perler*, in *Continuity and Innovation in Medieval and Modern Philosophy*, cit., pp. 39-50.

**Manipulating Souls.**

DOMINIK PERLER (ed.), *Transformations of The Soul. Aristotelian Psychology 1250-1650*, «Vivarium», XLVI/3 (2008), and Leiden-Boston, Brill, 2009; KLAUS CORCILIUS, DOMINIK PERLER (eds.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014

qualities are not identical to the substance, according to Valla, but it is one and the same soul that carries all its functions, namely memory, reason, and will. Valla bridges the mind-body dualism stressing that the soul permeates the body and both exert influence on each other. At the same time, he claims that animals have a rational, though mortal soul (plants are downgraded). In sum, Valla's critique touches a number of features of Scholastic psychology, crucially undermines Aristotle's authority of the soul, and foreshadows the late developments in natural philosophy of the Seventeenth Century.

Another step along this path is the better-known debate on the soul's separability and powers in Cardano and Scaliger<sup>11</sup>, analyzed by Ian Maclean in his *Cardano's Eclectic Psychology and Its Critique by Julius Caesar Scaliger*. Despite Cardano's and Scaliger's pretention to novelty and humanist credentials, Maclean shows that their discussions move in an inherited scholastic matrix of thought. Scaliger actually chooses a peripatetic line of interpretation. By contrast, Cardano uses Greek medical canon to supplement texts on the mind and the soul (a hermeneutic choice) and produces an innovative philosophical interpretation. The discussion centers on the soul's connection with the body — the infinity of the intellect, the mortality of the soul, and its individuation. Yet, both their latent connection with the Aristotelian matrix and their attempts to look for new interpretations open room for a broad intellectual debate. Cardano was considered a free-thinker, either praised by Vanini or vilified by Mersenne. Scaliger, by contrast, entered German universities, where philosophical debates about psychology play a significant role<sup>12</sup>.

In the following chapter, *Cartesian Scientia and the Human Soul*, Lilli Alanen finally approaches the early modern period. Yet, her detailed analysis of Descartes' work detects an internal contradiction. Accordingly, Descartes' interpretation of the soul struggles to fit his physics of nature, which is only inert matter. Not only does the composite, but also human psychology represents something inexplicable in such terms. Spinoza later condemned Descartes as one who treated human affects as something outside nature (p. 198). Yet, Alanen locates an Aristotelian theme when Descartes started dealing with consciousness<sup>13</sup>. A revealing (though nominal) convergence to the Stagirite appears in Descartes' modern system<sup>14</sup>, when the appeal to the institution of nature forces him to reintroduce theodicy and teleology – previously excluded from his physics<sup>15</sup>. Yet, defining the role of psychology within Descartes' tree of philosophy leaves room for further investigation<sup>16</sup>.

Markus Wild's fascinating investigation on *Marin Cureau de la Chambre on Natural Cognition of the*

<sup>11</sup> GUIDO GIGLIONI, *Girolamo Cardano e Giulio Cesare Scaligero. Il dibattito sul ruolo dell'anima vegetativa*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a c. di Marialuisa Baldi, Guido Canziani, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 313-340.

<sup>12</sup> SACHA SALATOWSKY, *De Anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam/Philadelphia, B.R. Grüner, 2006. PEKKA KÄRKKÄINEN, HENRIK LAGERLUNG, *Philosophical Psychology in 1500: Erfurt, Padua and Bologna*, in Sara Heinämaa, Martina Reuter (eds.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Boston, Springer, 2009, pp. 27-46.

<sup>13</sup> For a more recent work on Descartes and his scholastic sources, see IGOR AGOSTINI (ed.), *Nouvel Index Scolastico-Cartésien*, forthcoming.

<sup>14</sup> As STEPHAN SCHMID claims at the beginning of his *Faculties in Early Modern Philosophy*, in [F], pp. 151: «surprisingly [...] faculties kept on playing a significant role in both early modern psychology and logic. Early modern authors were often fairly traditional [...] and even strengthened the role of faculties».

<sup>15</sup> Cf. EMANUELA SCRIBANO, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.

<sup>16</sup> Cf. SIMONE D'AGOSTINO, *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, Roma, EDS, 2017.

FABRIZIO BALDASSARRI

*Vegetative soul: An Early Modern Theory of Instinct*, concludes the volume with a less-studied part of the soul, the vegetative one. Cureau de la Chambre's middle way between Aristotelian tradition and Descartes' innovation reveals a crucial early modern philosophical interrogation concerning the presence of cognition in every living form. Indeed, Cureau de la Chambre claims that the lower souls foreshadow a cognitive activity of the higher one – everything that lives cognizes and everything that cognizes is alive (p. 223). In the lower souls, cognition means a regulation of the internal equilibrium and bodily navigation in the natural environment. This is a highly specialized instinct that acquires and processes information from the environment or from inside. In the case of vegetation, this cognition is placed all over the body and serves to recognize differences in humors, poisons, food or sickness. Wild places Cureau de la Chambre within Scholastic tradition, though crucial differences arise.

In the second volume [PS], the authors enlarge their interest in the soul from Antiquity to the early modern period, and restrict their focus on a very specific part of the soul, the mind and its unitary activities. However, focusing on the unicity of the soul and the unicity and identity of the living body raises relevant questions in the history of philosophy. The editors reduce these questions to six main categories, concerning (1) parthood, (2) unity, (3) identification – be it anatomically or logically grounded, (4) localization, (5) dependency or separability – the question of parts' relationship, (6) the proliferation problem – i.e., are there limits to the number of parts of the soul?

This thread originated in a crucial passage of book IV of Plato's *Republic* (434d-441c), where Socrates introduces three different kinds of soul. Questions about what part individuates the living being arise, highlighting psychological, methodological, and ontological issues (p. 4). Accordingly, the soul is the subject of desires. These latter are individuated and correlated in one-to-one correspondence, revealing the soul as a multiple subject. This interpretation is problematic and substantiates the debates in the history of thought. Christopher Shields provides a detailed analysis of Plato's treatment of the soul in his first contribution, entitled, *Plato's Divided Soul*. He shows Plato's largest context in order to reveal how much his partitioning of the soul does not result in a fragmentation of the living beings – '*the parts of the soul are not homunculi*' (p. 27-8). On the contrary, Plato claims the unity of the soul, despite its internal discords and psychic disarray. The soul may be a uniform simple, which is consistent with its parts.

Aristotle inherits this interpretation of the soul and submits it to his scientific investigation. He makes the soul the first principle of the science of living beings, thus distinguishing his approach from Plato's account. Yet, Aristotle is critical of the idea of parts of the soul – see *De anima* 432a22-b7, where he faces all the questions that structure the debate on parts of the soul. Thomas K. Johansen deals with some of these features in his *Parts in Aristotle's Definition of Soul: De Anima Book I and II*. For Aristotle, partitioning the soul establishes a set of capacities (nutritive, perceptual, etc.) that compose an integrated hierarchy of functionalities following a unitary principle. The parts of «the soul are unified only relative to kinds of living being» (p. 60).

The first generation of Hellenistic philosophers demonstrate its concern about the parts of the soul, though differently from Plato and Aristotle. Brad Inwood analyses Epicurean and Stoic philosophies in his *Walking and Talking: Reflections on Divisions of the Soul in Stoicism*. The Old Stoa's position is a fusion of a



*Manipulating Souls.*

DOMINIK PERLER (ed.), *Transformations of The Soul. Aristotelian Psychology 1250-1650*, «Vivarium», XLVI/3 (2008), and Leiden-Boston, Brill, 2009; KLAUS CORCILIUS, DOMINIK PERLER (eds.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014

faculty psychology, whose hierarchy is dominated by rational faculty. Yet, psychical conflict reveals a kind of irrationality. A keystone in their knowledge is the materiality of the soul. The latter in fact facilitates kinds of divisibility and the coherence of the partitioning, making the location understandable.

An alternative to this interpretation, but somehow related to this effort to locate the soul, is presented in *Partitioning the Soul: Galen on the Anatomy of the Psychic Functions and Mental Illness*. Indeed, James Hankinson shows Galen's eccentric Platonism in the context of his medical work. Galen endorses a different, empirical view in this discussion. Notoriously, he located Aristotelian humors within the organs of the body. Similarly, he based the localization of parts of the soul and his encephalocentrism on anatomical and empirical knowledge (p. 87). He grounded his knowledge of the soul on his therapeutic concerns. Yet, the treatment of malfunctioning in the parts of the soul (appetitive, spirited, but also rational parts) is a medical treatment of bodily parts. These features offered a great deal of discussion in the Sixteenth and Seventeenth centuries<sup>17</sup>.

In opposition to Galen's pairing of the parts of the soul with the organs of the body stands Plotinus, according to Filip Karfik's interpretation presented in the following chapter, *Parts of the Soul in Plotinus*. Accordingly, Plotinus builds a complex metaphysical system in which he integrates diverse philosophical positions. Indeed, he accepts both Plato's immortality of the soul, Aristotle's claim that the soul is the principle of life, and the Stoics' claim that all souls derive from one soul. A complex account of the functioning of the role of the parts of the soul fascinatingly results. Parthood parallels corporeal individuality, but also finds a unifying factor in the undescended intellect of each individual. At the same time, Plotinus distinguishes between a divisible (the vegetative and sensitive parts) and an indivisible part of the soul. Yet, the communication of the two remains problematic (p. 142).

Christopher Helmig discusses Neoplatonic doctrine on parts and faculties of the soul in the next chapter, *Iamblichus, Proclus and Philoponus on Parts, Capacities and ousiai of the Soul and the Notion of Life*. While dealing with the unity and partitioning of the soul, Neoplatonic psychology establishes the separation of the soul from the body and relevantly differs from Aristotle's and the Stoics' interpretations (p. 153). In their views, Neoplatonists reverse Aristotle's order, which takes the vegetative soul as a point of departure. According to them, the rational soul is the basic form that produces or projects the lower forms. A fascinating relationship between the parts of the soul and its connection with the body results. When the soul is embodied, these parts become disjoined one from another (p. 155). What becomes relevant is the relation between these parts, or faculties, and the essence (*ousia*). The difference between Neoplatonic positions and Aristotelian tradition clearly develops. At the same time, Helmig stresses that the former's position develops on the difference between *dunamis* or *energeiai* and can be considered a compatible development of Aristotle's *De anima* (p. 162). When facing the discussion of the unity of the soul and the difference of its faculties (the Platonic tripartite soul), Neoplatonists claim that the essences pertaining to the different parts are not at the same ontological level, and the lower parts are derived from the rational part.

---

<sup>17</sup> FABRIZIO BIGOTTI, *Physiology of the Soul. Mind, Body and Matter in the Galenic Tradition of the Late Renaissance (1550-1630)*, Turnhout, Brepols, forthcoming. Cf. HIRO HIRAI, *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Leiden, Brill, 2011.

FABRIZIO BALDASSARRI

In his paper, *Ockham on Emotions in the Divided Soul*, Dominik Perler makes a long jump throughout the centuries, focusing on a very specific case of Mediaeval interpretation of the soul partitioning. Differently from Aquinas, the mainstream Aristotelian tradition, Ockham defines two classes of emotion, 'sensory emotion' and 'volitional emotion', which belong to different parts of the soul. These parts are really distinct souls inside a single soul. While reflecting the Platonic positions for partitioning the soul, Ockham goes a step further. The sensitive and intellective souls bring about emotions of their own and develop a strong conflict (p. 190). The consequences are huge: sensory emotions require cognition that exists without any cooperation or influence by the intellective soul. The emotional conflicts internal to the soul thus lead to acknowledge a divided soul. At the same time, refusing to reduce all emotions to a single class is appealing for grounding (1) a medicine of the mind (p. 195-6), and (2) a clear partitioning of the soul that importantly prospers in the following centuries.

By contrast, Francisco Suárez subscribed to the unity thesis. Yet, he conceded that there is one soul with many distinguishable faculties or capacities that are really distinct from the soul. Christopher Shields examines the combination between a singular soul with a plurality of entities, analyzing unexplored texts of Suárez, in his chapter, *Virtual Presence: Psychic Mereology in Francisco Suárez*. Suárez endorses the idea that capacities have a virtual presence in the soul (which he addresses in connection with his analysis of elemental mixture.) Already present in Platonic thought, this topic shows how much the presence of lower faculties is detectable in the higher ones. The latter contains the former as a cause contains its effects (p. 208). Yet, the virtual presence of the lower capacities of the soul dissipates the problems of psychic mereology. The soul is not an aggregate, but a unity in the highest degree. A fascinating position on the interrelation of the soul's parts arises<sup>18</sup>.

In her chapter, *The Faces of Simplicity in Descartes's Soul*, Marleen Rozemond amazingly deals with René Descartes' original holoism (the soul is present in the entire body<sup>19</sup>) and his refusal of hylomorphism. In contrast with Suárez, Descartes endorses a strand (Rozemond claims to originate in Plato's *Phaedo*) for which the soul has no parts, cannot decompose, and is immortal. Descartes' ontological parsimony develops within his definition of the soul as a substance or independent entity. Accordingly, Descartes' dualism eliminates any partitioning of the soul – psychical conflict concerns the body and soul relationship (a very nice section is the one devoted to the 'I' in the *Meditations*, p. 233-234). As a result, Descartes reconfigured the soul – Rozemond achieves this task by showing Descartes' dis-connection with Scholastic philosophy, as the former rejects an amount of theories of composition and separability between faculties and soul. Descartes' position denies the pluralist theories and highlights the unicity of the soul. There is only one soul, the rational one.

Stephan Schmid shows that even Descartes, a *monist* concerning the types of souls, was no *monist* concerning the kinds of acts the mind performs. To Descartes' separation of the intellect and the will,

---

<sup>18</sup> Cf. CHRISTOPH SANDER, *Medical Topics in the De anima Commentary of Coimbra (1598) and the Jesuits' Attitude towards Medicine in Education and Natural Philosophy*, «Early Science and Medicine», 19 (2014), pp. 76-101.

<sup>19</sup> JEAN-PASCAL ANFRAY, *L'étendue spatiale et temporelle des esprits : Descartes et le holoism*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 139/1 (2014), pp. 23-46.

*Manipulating Souls.*

DOMINIK PERLER (ed.), *Transformations of The Soul. Aristotelian Psychology 1250-1650*, «Vivarium», XLVI/3 (2008), and Leiden-Boston, Brill, 2009; KLAUS CORCILIUS, DOMINIK PERLER (eds.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014

Schmid opposes Spinoza's interpretation in his *Spinoza on the Unity of Will and Intellect*. Spinoza's monism radicalizes Descartes' anti-Aristotelianism: the mind is not a distinct substance – in this interpretation it is possible to detect the material position endorsed by Henricus Regius<sup>20</sup>. According to Spinoza, there is only one kind of act, ideas or acts of thinking. Schmid shows Spinoza's denial of differentiating between the cognitive and conative features that crucially underpins his theory of the unity of the soul (p. 256). Spinoza's doctrine figures in his account of representationality and helps early modern thinkers to overcome the Aristotelian theory of intentionality.

Christian Barth closes the volume with a chapter on Leibniz, *The Great Chain of Souls: Leibniz on Soul Unitarism and Soul Kinds*. Following Aquinas' unitarist position, Leibniz claims the soul is a true unity. As he acknowledges differences in the activity of living bodies, he commits to the theory that all living beings are ordered in a perfectly continuous series. On the one hand, a kinds-of-souls monism seems to surface, according to which all souls belong to the same type, or that their inner activities are of one general kind. This entails that all souls are gradual variants of one and the same absolute kind of soul, a position with Cartesian nuances. However, Leibniz preferred a kinds-of-souls pluralism. As Barth shows, Leibniz's explanation of the different faculties accounts for the difference in psychical activities in terms of representational contents (p. 294-296). This representationalist epistemology is central in Leibniz's attempt to defend the old position and offer it a new version. According to Barth, Leibniz thus is not forced to assume different sources of activity in the soul, and his position provides him a better chance to preserve the unity of the soul.

The efforts of the editors and authors brilliantly result in two outstanding and compelling pieces of knowledge, useful for both historians of philosophy and contemporary philosophers. What remains outside is a connection between these philosophical interpretations of the soul and the humanist medical culture, whose impact continues to be understudied<sup>21</sup>. While dealing with the transformations of Aristotelian tradition, a look to the latter is useful for both historians of science and historians of philosophy.

Yet, these volumes present important material accessible to a wide audience of scholars. As the chapters make clear, the metaphysical and philosophical manipulation of the soul importantly reconstructs a crucial topic of human nature: the soul's entirety, unity, internal conflicts, and partitioning, and its unification or separability, architecture, causal activity, and powers. This knowledge in fact facilitates the definition of the unity and of the wide range of operations and activities of human beings. Although further works may be added, for example on a topic barely touched, the vegetative soul<sup>22</sup>, the editors and authors

<sup>20</sup> SERGIO LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Milano, FrancoAngeli, 2002.

<sup>21</sup> STEFANIE BUCHENAU, ROBERTO LO PRESTI (eds.), *Human and Animal Cognition in Early Modern Philosophy and Medicine*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2017.

<sup>22</sup> Fabrizio Baldassarri, Andreas Blank (eds.), *Vegetative Powers: Endowing Bodily Life from Antiquity to the Early Modern Period*, Cham, Springer, 2019 forthcoming. PAOLA BERNARDINI, *Corpus humanum est vegetabile, sensibile et rationale. L'âme végétative dans les commentaires au De anima au XIIIe siècle*, in *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, A. Paravicini Bagliani (éd.), Florence, Sismel-Ed. del Galluzzo, 2009, pp. 137-156. AMBER D. CARPENTER, *Embodied Intelligent Souls: Plants in Plato's Timaeus*, «Phronesis», 55/4 (2011), pp. 281-303. Cf. ELAINE P. MILLER, *The Vegetative Soul. From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*, Albany, State University of New York Press, 2002. CHRISTIANE BAILEY, *La vie végétative des animaux : la destruction heideggerienne de l'animalité*, «PhaenEx», 2 (2007), pp. 81-123.

FABRIZIO BALDASSARRI

have fulfilled the goal to show how much the soul puzzles the history of philosophy, from late Antiquity, to Mediaeval and early modern periods – and even conditions contemporary philosophical debates. Investigating the soul is a paramount, though never ending philosophical and metaphysical task. As a result, the authors shape a more precise knowledge of the history of philosophy while detecting transformations, changes, blurring positions, and interconnections in the philosophical manipulations of the soul. These interpretations construct the understanding of human nature throughout the history of philosophy. Yet, issues about the nature of human beings and their souls are still relevant and continue to populate human investigations, eventually stemming in the utopic 2049 of *Blade Runner*<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> <https://www.forbes.com/sites/scottmendelson/2017/09/29/review-blade-runner-2049-is-an-overlong-and-underwhelming-sequel/#56f10fb82fce>

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

on ne raporte point  
tu Chrestienne qu'on no  
esme en pleurant & pren  
us de plaisir, que lors qu  
aisé à prouuer que ce pla  
beatitude, n'est pas insepa  
u Corps, tant par l'exem  
ent d'autant plus qu'elles  
se, que par celuy des exc  
sse, le jeu de paume, & a  
as d'estre agreables, en  
& mesme on voit que sou  
qui en augmente le plaisir  
que l'Ame reçoit en ces  
uy font remarquer la force  
perfection du Corps auqu

