

datable du II^e ou III^e siècle après J.-C., contenant la seconde moitié du texte du *Banquet*, un des volumes les mieux conservés et le plus étendu des 96 papyrus antiques contenant les dialogues de Platon, et qui permettent de vérifier ou corriger parfois les leçons des codex médiévaux.

NICOLAS D'ANDRÈS

KÖNIG-PRALONG, Catherine: *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan* (= Conférences Pierre Abélard). Paris: Vrin 2016, 176 p., ISBN 978-2-7116-2679-3.

Com'è nata la storia della filosofia medievale come disciplina accademica? Sulla base di quali interessi e presupposti, forse operanti in modo invisibile ancora oggi? Il volume di Catherine König-Pralong, esito di un ciclo di “Conférences Pierre Abélard” e del progetto ERC “Memophi. Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy”, si propone di rispondere a tali domande e di portare alla luce gli assunti in primo luogo politici che hanno portato alla nascita della disciplina. L'opera si concentra sul periodo tra Sette e Ottocento (prima, cioè, dell'enciclica *Aeterni patris* di Leone XIII [1879] e del collegamento tra storia della filosofia medievale e neoscolastica: cf. 165–166). Mettendo a frutto il materiale raccolto anche da altri studiosi (ad esempio SANTI-NELLO, G. [PIAIA, G.] (ed.): *Models of the History of Philosophy*, I-III. Dordrecht: Kluwer [Springer] 1993–2015 e QUINTO, R.: “Scholastica”. *Storia di un concetto*. Padova: Il Poligrafo 2001), König-Pralong indaga in modo più specifico il legame tra storia della filosofia medievale e politiche europee nazionaliste e coloniali (13). Si esaminano così le prime origini del medievismo filosofico, di cui si esplorano i legami con tre elementi in particolare: le imprese di costruzione e legittimazione della razionalità *moderna*; la legittimazione della superiorità *europea* contro culture non-europee; all'interno dell'Europa, l'*opposizione tra nazioni*, in primo luogo tra Francia e Germania.

Il breve ma denso volume si compone di quattro capitoli. Nel primo si presenta a grandi linee l'approccio al medioevo nelle storie della filosofia tra 1600 e 1850, e si dettaglia la trasformazione del giudizio sulla *media tempestas* da negativo a positivo. Il medioevo si inserisce nelle storie della filosofia solo dagli anni Trenta del Settecento, nell'ambito della storia critica della filosofia. Inizialmente vi è descritto come un periodo di retrocessione e fallimento della ragione filosofica – un giudizio negativo che attraversa trasversalmente anche ricostruzioni animate dai presupposti più diversi, come la *Historia critica philosophiae* (1742–1744) del pastore protestante Jacob Brucker e l'*Histoire critique* (1737) del filosofo materialista André-François Boureau-Deslandes, confrontate alle pp. 20–24. Dalla fine del Settecento si assiste però a una riabilitazione, animata da due fini. Da un lato, essa si lega all'emergere dell'affermazione di un'identità europea comune, i cui elementi salienti sono identificati nella filosofia greca e nella religione cristiana (e dunque, rispettivamente, nell'antichità e nel medioevo). D'altro lato, il medioevo è rivalutato anche per l'emergere delle identità nazionali, le quali “colonizzano” parti del passato me-

dievale (centrale, tra gli altri aspetti, perché in esso compaiono le prime lingue nazionali) per farne proprio patrimonio.

Il cuore del libro è rappresentato dai tre capitoli che seguono, che si focalizzano su tre argomenti più specifici. Il capitolo 2 considera lo sviluppo della storiografia sulla filosofia detta “araba” o “semitica”, dai primi interessi per la materia (conosciuta inizialmente in modo assai lacunoso) nel Settecento sino a *Averroès et l'averroïsme* (1852) di Ernest Renan. In pressoché tutti i casi, la filosofia “araba” o “semitica” era vista nella sua opposizione alla filosofia europea, di cui essa rappresentava l’alterità. Gli esiti non furono però sempre gli stessi e i ruoli che vennero assegnati alla filosofia araba furono talora anche contraddittori. Nel contesto illuminista francese, ad esempio, si esprimeva un giudizio positivo sulla filosofia araba che, in chiave anticattolica, era vista come la culla della scienza moderna e di un indifferentismo religioso precursore dell’ateismo moderno. In seguito, cambiò il rapporto con la filosofia medievale *latina*: prima del 1780ca., l’arabo e lo scolastico erano entrambi l’altro della razionalità moderna (ad esempio per Jacob Brucker); dagli ultimi decenni del XVIII secolo, invece, la cultura araba venne opposta a quella indoeuropea (che includeva anche la scolastica). In quest’ultimo contesto, in cui la filosofia greca antica diventa un elemento saliente del patrimonio europeo, sorgono ripetuti dibattiti sul ruolo giocato dalla mediazione araba nel passaggio del patrimonio filosofico greco al mondo latino (è stata fonte di possibile corruzione? è stata un puro veicolo, senza alcuna originalità propria?), e sul valore della filosofia prodotta in terra d’Islam. Un ruolo speciale e “protéiforme” (93) fu ricoperto da Averroè. Ad esempio, per Pierre Bayle l’averroismo preannunciava sia l’ateismo illuminista, sia la metodologia luterana di separazione tra filosofia e teologia; per Ernest Renan Averroè era un’eccezione nella cultura araba per il proprio razionalismo ma veicolava anche un comparativismo religioso giudicato tipico della cultura musulmana.

Anche il capitolo 3 si concentra su un’opposizione, ma questa volta su scala intraeuropea. Esso analizza l’emergere, nel corso dell’Ottocento, dell’antagonismo tra Nord e Sud Europa nella forma del contrasto tra mistica e scolastica. König-Pralong presenta dapprima la formazione della categoria di “mistica tedesca” nella Germania del primo Ottocento, soprattutto nei circoli preromantici e romantici; mostra poi lo sviluppo dell’opposizione mistica vs scolastica in Francia, in particolare nelle opere di Victor Cousin e della sua scuola. Secondo la categoria storiografica che andava formandosi, la mistica apparteneva alla Germania e al “Nord”; si rifaceva alla “vera filosofia” greca – quella platonica – e al cristianesimo; si esprimeva in lingua volgare; era rappresentata nella sua purezza da autori tedeschi del XIV secolo come Eckhart, Suso e Tauler (cf. 113–114). La scolastica era invece caratteristica della Francia e del “Sud” (pur aspirando a un valore universale: ulteriore elemento di differenza rispetto alla mistica tedesca); si riallacciava alla tradizione aristotelica; si distanziava dalla sfera religiosa; si esprimeva in latino. Anche in questo caso, gli esiti possono essere in certa misura sorprendenti: ad esempio, Dante ricoprì un ruolo non trascurabile nella formazione della categoria di mistica tedesca per il valore da lui attribuito al volgare fiorentino (cf. 103–105 e 112 per il Dante di August e Fried-

rich Schlegel e di Hans Martensen); d'altra parte, anche il latino della scolastica era visto come all'origine di una lingua volgare, il francese, che però assumeva il ruolo di "langue universelle de la raison" (125).

L'ultimo capitolo è dedicato alla storiografia (tra Seicento e Ottocento) su Pietro Abelardo, selezionato in quanto "objet symbolique et stratégique" (163) del progetto accademico e politico di Victor Cousin e, grazie a quest'ultimo, figura imprescindibile per la medievistica francese dagli anni Trenta dell'Ottocento in poi. L'Abelardo cousiniano si staglia contro il ritratto che del pensatore veniva fatto nel secolo precedente: prima degli *Ouvrages inédits d'Abélard* di Cousin (1836), il filosofo di Le Pallet – di cui molte opere, in particolare quelle logiche, erano ancora sconosciute e inedite – era una figura quasi romanzesca, celebre soprattutto per le vicende biografiche desumibili dal suo epistolario. Pubblicandone le opere, Cousin ne fece anche il protagonista di un progetto di vasta scala, basato sulla "triple équation qui identifie l'Europe au christianisme, le christianisme au Moyen Âge et le Moyen Âge à la France" (152). Nel progetto cousiniano la scolastica medievale era vista come patrimonio nazionale francese, ma anche come la radice dell'intera Europa moderna, unificata dalla comune cultura cristiana. In questo quadro Abelardo è non solo il primo scolastico (contro ricostruzioni che collocavano l'inizio della scolastica solo nel XIII secolo), ma anche un filosofo aristotelico, all'origine del metodo dialettico con il suo *Sic et Non*, razionalista e anticipatore di Cartesio. La discussione che per Cousin e la sua scuola ha un ruolo dominante nel pensiero medievale è il dibattito sugli universali, in cui Abelardo sosterebbe una soluzione centrista, il "concettualismo", rifiutando gli estremi di nominalismo e realismo. Il concettualismo abelardiano anticipa così il centrismo, anche politico, di Victor Cousin e il suo eclettismo filosofico.

A questo proposito, sembra sfuggita a König-Pralong la paradossalità del ruolo del *De generibus et speciebus* nella costruzione di un Abelardo concettualista. I testi fondamentali con cui Cousin ricostruì la posizione abelardiana sugli universali non erano infatti, come per gli studiosi odierni, la *Logica 'Ingredientibus'* e la *'Nostrorum Petitioni Sociorum'* (due opere entrambe allora sconosciute): egli si servì principalmente del *Fragmentum sangermanense de generibus et speciebus* (= GS), che pubblicò come opera del filosofo di Le Pallet. Le pp. CXXX–CLXXXIV degli *Ouvrages inédits* sono occupate dall'analisi e dalla traduzione di ampi brani di questo testo, che è stato recentemente riedito da Peter King (*Pseudo-Joscelin. Treatise on Genera and Species*, in: *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2 [2014], 104–211) a partire non solo dal codice Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 13368 usato nell'*editio princeps* di Cousin, ma anche utilizzando un secondo testimone: Orléans, Bibliothèque Municipale, 266. Come notava Cousin, GS contiene una *pars destruens* e una *pars construens*. La prima, che presenta una critica al nominalismo e a due varianti del realismo – una delle quali, oggi nota come teoria dell'essenza materiale, è criticata da Abelardo anche nell'*Historia calamitatum* –, viene messa a frutto da Cousin per presentare il suo Abelardo in posizione mediana tra nominalismo e realismo. Nella *pars construens* si trova invece una teoria sugli universali collettivista che offre solo modesti appigli per un'interpretazione

“concettualista”. Ora, mentre la categoria cousiniana del concettualismo abelardiano ha goduto di larga diffusione anche a livello manualistico, GS fu disattribuito già pochi anni dopo la sua pubblicazione (ad esempio da Heirich Ritter nel 1844; per maggiori dettagli cf. TARLAZZI, C.: *Individui Universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*. Barcelona: Fidem/Brepols 2018). A partire da vari elementi, GS venne più opportunamente assegnato al milieu di un rivale di Abelardo, Gosleno di Soissons, la cui posizione sugli universali è tra quelle descritte da Giovanni di Salibury in *Metalogicon* II, 17. GS sostiene la teoria secondo cui i generi e le specie sono *collectiones* delle materie o *essentiae* degli individui – una posizione che, senza essere esattamente la stessa, è vicina alla teoria realista della *collectio* criticata nella *Logica ‘Ingredientibus’*. Il concettualismo, forma mascherata di nominalismo secondo Cousin, emergerebbe dunque da quello che è in realtà il testo realista di un rivale di Abelardo; dallo studio di König-Pralong non risulta però quest’esito paradossale. L’imprecisione della categoria cousiniana rispetto al testo che intendeva analizzare e il legame che essa instaurava tra Abelardo e il nominalismo ha consentito alla categoria stessa una vitalità superiore alle premesse (di attribuzione testuale) su cui essa si basava.

Médiévisme philosophique et raison moderne percorre la vasta materia in esame con competenza e acume, ma senza evitare l’impressione generale di una certa caoticità. In gran parte ciò è dovuto alla qualità del lavoro, che evita facili semplificazioni e include quelle sfumature che complicano il quadro; a volte, però, ciò avviene anche per la mancanza di alcuni aiuti per il lettore (ad esempio, un elenco cronologico dei principali scritti in esame sarebbe stato apprezzabile in un volume privo di bibliografia separata e in cui i medesimi autori sono affrontati in più punti). Lettura obbligata per gli studiosi di filosofia medievale, il libro ha inoltre un valore più ampio: attraverso l’esame della nascita di una “petite discipline” (10) per importanza e numero di accademici, si indagano anche dinamiche di costruzione di un’identità europea e le prime forme di opposizioni attive ancora oggi.

CATERINA TARLAZZI

PUTALLAZ, François-Xavier : *Le Mal*. Paris : Cerf 2017, 192 p., ISBN 978-2-204-12451-5.

La société occidentale moderne marquée par une rationalité calculatrice et technicienne se trouve intellectuellement fort dépourvue lorsque se manifestent à elle des événements profondément destructeurs comme les attentats de septembre 2001. On se souvient peut-être de l’essai du philosophe Jean-Pierre Dupuy justement intitulé *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre* (Paris : Bayard 2002). La modernité affronte ici un vrai défi : il faut conjurer le mal, le contenir, l’éradiquer même au besoin par une « tolérance zéro », mais on n’arrive pas à savoir ce qu’il est.

Le livre de François-Xavier Putallaz vient à point nommé. La sobriété du titre, *Le Mal*, indique que l’A. va aller au cœur du sujet. Il ne s’agit pas seule-