

ISSN 0017-0089

SPED. ABB. POST./45%  
Art. 2 comma 20/B LEGGE 662/96 filiale di Firenze

GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA - Anno XCV (XCVII) - Fascicoli II-III

FASCICOLI II-III

MAGGIO-DICEMBRE 2016

# GIORNALE CRITICO

DELLA

# FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO  
DA  
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XII*  
*ANNO XCV (XCVII), FASC. II-III*

CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE

PUBBLICAZIONE QUADRIMESTRALE

€ 45,00

**Direzione**

Aldo Brancacci, Massimo Ferrari, Sebastiano Gentile,  
Maurizio Torrini (coordinatore)

**Comitato scientifico**

Giovanni Bonacina, Carlo Borghero, Michele Ciliberto, Tullio Gregory,  
Helmut Holzhey, Sir Geoffrey E.R. Lloyd, Denis O'Brien,  
Dominic O'Meara, Gianni Paganini, Renzo Raghianti, Gennaro Sasso,  
Loris Sturlese, Giuseppe Tognon, Mauro Visentin

**Redattore**

Alessandro Savorelli

**Redazione**

Olivia Catanorchi, Andrea Ceccarelli, Ascanio Ciriaci, Valerio Del Nero,  
Eva Del Soldato, Faustino Fabbianelli, Nadia Moro, Alfonso Musci,  
Diego Pirillo, Cesare Preti, Oreste Trabucco, Stefano Zappoli

I lavori pubblicati nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana»  
sono sottoposti a procedura di valutazione mediante *blind referee*.

**Pubblicazione quadrimestrale**

**ABBONAMENTO 2017**

Abbonamento solo carta: Italia € 95,00 – Estero € 125,00  
Abbonamento carta+web: Italia € 120,00 – Estero € 155,00  
Un fascicolo singolo: Italia € 45,00 – Estero € 50,00  
Un fascicolo doppio: Italia € 80,00 – Estero € 90,00

*Amministrazione e abbonamenti:*

Editoriale / Le Lettere, via Meucci 17/19 – 50012 Bagno a Ripoli (FI)  
Tel. 055 645103 – Fax 055 640693  
email: [amministrazione@editorialefirenze.it](mailto:amministrazione@editorialefirenze.it); [abbonamenti.distribuzione@editorialefirenze.it](mailto:abbonamenti.distribuzione@editorialefirenze.it)  
[www.editorialefirenze.it](http://www.editorialefirenze.it)  
[www.lelettere.it](http://www.lelettere.it)

GIORNALE CRITICO  
DELLA  
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO  
DA  
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XII*  
*ANNO XCV (XCVII), FASC. 2-3*

CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE



## SOMMARIO DEL FASCICOLO

LORENZO BIANCHI, <i>Metamorfosi del libero pensiero: dal libertinismo all'illuminismo</i> .....	197
CLAUDIO CESA, <i>Hegel in Italia. Il dibattito sull'interpretazione della filosofia del diritto</i> .....	212

### Studi e ricerche:

DIEGO ZUCCA, <i>La metapercezione in Aristotele: De An. III 2, 425b12-26</i> .....	231
GIANPIERO TAVOLARO, « <i>Sol ibi quidem nulla nube fuscatur</i> ». <i>L'anima e la conoscenza nel De anima di Cassiodoro</i> .....	265
GIULIANO MORI, <i>Coerenza contra estensione. Lullo e Bruno tra Ars combinatoria e Qabbalah</i> .....	290
DONATO VERARDI, <i>L'aristotelismo di G.B. Della Porta e il dibattito sulla conoscenza del singolare a Napoli nel Rinascimento</i> .....	313
FABRIZIO BALDASSARRI, <i>Libri inutili, compendi e libri «primarii». Descartes tra lettura e scrittura della filosofia</i> .....	324
DAVIDE BONDI, <i>Etica e storia nei primi scritti di Schleiermacher</i> .....	343
NADIA MORO, <i>With Kant beyond idealism. Herbart's critical realism and psychology</i> .....	368
MARCO DIAMANTI, <i>L'apriorismo a parte rei. La critica di Bertrando Spaventa al realismo</i> .....	384
CATERINA GENNA, <i>Un secolo di filosofia a Palermo (1806-1906)</i> .....	407
ANTONIO RAINONE, <i>Razionalità pratica e razionalità teoretica: connessioni e sovrapposizioni</i> .....	420

### Discussioni e postille:

DIEGO ZUCCA, <i>La questione dello statuto filosofico della dialettica</i> .....	439
ANNARITA ANGELINI, <i>La maschera della scrittura. Filosofia e traduzione tra Rinascimento e Illuminismo</i> .....	447
RENZO RAGGHIANI, <i>Montaigne et la «civil conversation»</i> .....	453
ROBERTO BORDOLI, <i>Lumi dello spirito e lumi della ragione</i> .....	460
CORINNA GUERRA, <i>Reazioni chimiche e reazioni emotive al Vesuvio. Le eruzioni del XVIII secolo nelle raccolte della Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria</i> .....	472
FABRIZIO LOMONACO, <i>Ancora su Giannone e Barbeyrac</i> .....	492
DANIELE NIEDDA, <i>Traduzione e ricezione dell'estetica di Edmund Burke in Italia</i> .....	513
GIANLUCA PAOLETTI, <i>Rileggere la filosofia dell'Ottocento francese</i> .....	547
SEBASTIANO GHISU, <i>La questione del tempo in Hegel</i> .....	553
CATERINA GENNA, <i>Giovanni Gentile nell'Ateneo di Palermo (1906-1914)</i> .....	560
GIANLUCA GIANNINI, <i>Max Weber filosofo nuovo. A proposito di «Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo» di Edoardo Massimilla</i> .....	570
PAOLA ZAMBELLI, <i>Note su Alexandre Koyré. Slavofili e/o eurasiatici negli anni Venti: congetture su Špet, Jakobson, Nikolaj Trubezkoj</i> .....	578

## Note e notizie:

<i>Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente</i> (Anna Lisa Schino) . . . . .	595
<i>L'altro Rinascimento</i> (Wilhelm Büttemeyer) . . . . .	597
<i>La ristampa anastatica delle opere di Bernardino Telesio</i> (Eva Del Soldato) . . .	600
<i>Giordano Bruno, Parole, concetti, immagini: un pensiero di confine</i> (Annarita Angelini) . . . . .	601
<i>L'illuminismo prima dell'Illuminismo. Perché la Chiesa condannò Galilei</i> (Daniele Poccia) . . . . .	604
<i>Filosofia, scienze, erudizione nel Sei-Settecento. Bilanci e prospettive di ricerca</i> (Laura Nicoli) . . . . .	606
<i>Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant</i> (Federica Pitillo) . . . . .	612
<i>Bertrando Spaventa e la filosofia classica tedesca</i> (Alessandro Savorelli) . . . . .	615
<i>L'essere e la verità</i> (Sebastiano Ghisu) . . . . .	617
<i>Libri ricevuti</i> . . . . .	624

## MONTAIGNE ET LA «CIVIL CONVERSAZIONE»\*

Compte tenu de la complexité du thème abordé – la langue comme *sermo* et *ethos* – dans *L'antidoto di Mercurio. La «civil conversazione» tra Rinascimento ed età moderna* (a cura di N. Panichi, Firenze, Olschki 2013), on essayera d'en dégager uniquement quelques éléments de réflexion; c'est pourquoi on procédera 'à sauts et à gambades'.

Dans *De l'Allemagne*, dans le chapitre *De l'esprit de conversation*, Madame de Staël fait le panégyrique d'un monde à jamais englouti, du dernier idéal dans lequel la noblesse de l'Ancien Régime s'est reconnue, et qui a eu une capacité hégémonique sur l'ensemble de la nation: un idéal de sociabilité sous le signe de l'élégance et de la courtoisie, qui s'opposait à la logique de la force et de la brutalité des instincts.

Il me semble reconnu que Paris est la ville du monde où l'esprit et le goût de la conversation sont le plus généralement répandus [...] Volney raconte que des Français émigrés voulaient, pendant la Révolution, établir une colonie et défricher des terres en Amérique; mais de temps en temps ils quittaient toutes leurs occupations pour aller, disaient-ils, causer à la ville; et cette ville, la Nouvelle-Orléans, était à six cents lieues de leur demeure<sup>1</sup>.

En soulignant 'ce plaisir de causer', et le 'regret indéfinissable' de l'exilé français, Madame de Staël trahit le sens littéral, mais sûrement pas l'esprit de Volney qui, dans la *Préface au Tableau du climat et du sol des États-Unis*, oppose à la 'roideur', à la 'sécheresse de manières', «qui portent les apparences de la morgue et de la hauteur», «de la grossièreté», que les colons Français imputent aux Anglo-Américains, la légèreté, l'indiscrétion, le babil dont ces derniers accablent les premiers. Or dans les *Éclaircissements* qui concluent le *Tableau*, il n'est pas du tout question des émigrés, dont l'évocation ne fait que manifester la propre condition d'exilée de Madame de Staël, ni de la Nou-

---

\* Il testo è stato presentato il 13 marzo 2015 nell'incontro promosso a Lyon in seno all'Atelier Montaigne. *Recherches sur les Essais et la pensée moderne*, promosso dal LabEx CO-MOD (Université de Lyon), in collaborazione con l'IRPhL (Lyon 3) et dell'IUF.

<sup>1</sup> Mme de Staël, *De l'Allemagne*, Paris, Garnier-Flammarion 1968, I<sup>re</sup> partie, ch. xi, p. 101. Cf. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi 2001.

velle-Orléans, mais du simple colon français: «Les voisins font des visites ou en rendent; voisiner et causer sont, pour des Français, un besoin d'habitudes si impérieux». En réalité Volney, qui pourtant pratique la conversation, est très critique envers ces 'habitudes nationales', car il est «persuadé que le silence domestique des Américains, [et] des autres peuples du nord, est l'une des causes les plus radicales de leur industrie, de leur activité, de leur réussite en agriculture, en commerce, en arts»<sup>2</sup>.

Poursuivons, 'à sauts et à gambades': pour une grande partie de la pensée ancienne et jusqu'à Aristote, le dialogue n'est pas seulement l'une des façons qui nous permet d'exprimer le discours philosophique, mais sa manière privilégiée, car ce discours n'est pas une élucubration solitaire du philosophe, mais une conversation entre des personnes associées par l'intérêt commun de la recherche trouvant son expression naturelle dans le dialogue. La méfiance de Platon envers le discours écrit établit donc la supériorité du dialogue; dans le *Phèdre*, on lit que celui «qui prétend laisser l'art consigné dans les pages d'un livre» ignore tout simplement que les «discours écrits» ne sont «qu'un moyen de réminiscence». Certes, «dialogue» et «conversation» ne sont pas synonymes; car le «dialogue» dans la culture occidentale est une pratique d'écriture; tandis que la «conversation» est une forme d'interaction verbale.

À la Renaissance, le concept de conversation implique une éthique et une esthétique du comportement, en vue d'une sociabilité raisonnable et partagée; il s'agit de la conciliation érasmienne entre *sermo* et *ethos*; une politique raisonnable, la *civilité*, comporte une maîtrise de la parole. Et chez Montaigne la langue est sujette à une discipline afin d'exorciser le mensonge, mais elle reste le seul lien de l'homme sociable. On est alors en présence d'une «géopolitique de la conversation qui rayonne d'Italie en France, Espagne, Angleterre, Allemagne», où Hegel – un monde nouveau est né désormais à Valmy – établira le rapport entre conversation socratique et philosophie, et en fera sa méthode en employant un langage extrait de la rhétorique de la conversation<sup>3</sup>. De même a-t-on soutenu que chez Hobbes la 'civile conversation' faisait partie de la philosophie morale, mais à la différence de Guazzo, pour qui les concepts du bien et du mal, de la vertu et du vice, sont identifiés avec les concepts de la morale chrétienne, Hobbes réfléchit sur le statut théorique du bien et du mal pour fonder la science politique, ou 'philosophie civile'<sup>4</sup>.

On a souligné l'importance du *Colloquium heptaplomeres* qui représente «le prototype du manuscrit philosophique clandestin» et qui a le mérite de transmettre «le genre de 'conversation' renaissance jusque dans l'âge des Lumières». Il y aurait chez Bodin une véritable éthique de la conversation. Il faut souligner tout particulièrement deux aspects: le lieu de la mise en scène et l'extension du contenu du discours de façon à inclure des thèmes religieux. Si l'empreinte de l'œuvre de Guazzo est restée seigneuriale, Bodin fait

<sup>2</sup> *Tableau du climat et du sol des États-Unis*, in *Œuvres complètes de Volney*, Paris, Firmin Didot 1864, pp. 632 et 708-709.

<sup>3</sup> N. PANICHI, *Per una introduzione*. *Lingua quo vadis?*, in *L'antidoto di Mercurio*, op. cit., pp. 5-10.

<sup>4</sup> R. SANTI, *Hobbes e Guazzo: civile conversazione e filosofia civile*, in *L'antidoto di Mercurio*, op. cit., p. 101.

bouger ses personnages sur l'arrière-plan de la *civitas*, de Venise, dont on était alors en train d'établir le mythe littéraire. Mais il faut remarquer la conclusion en apparence modeste du dialogue: non pas la recherche de la 'vraie' religion, c'est-à-dire la perspective d'une harmonie entre les religions, susceptible de dépasser les clivages doctrinaux, mais un but apparemment plus modeste: celui d'assurer la coexistence pacifique entre les religions, séparées mais contiguës, dans le même état<sup>5</sup>. On est là au cœur de la dialectique entre concorde et tolérance qui sera au centre de l'édit de *Janvier 1562*, c'est-à-dire de la politique d'apaisement des troubles religieux inaugurée par Michel de l'Hospital: «il n'est pas question de *constituenda religio, sed de constituenda respublica*». En effet, loin d'être un ardent défenseur du pluralisme, le chancelier était un érasmien évangélique aux prises avec la complexité des contingences historiques. Il était le partisan d'un 'juste milieu'. La *pietas* était en fait élevée au rang d'un 'principe de gouvernement' et la tolérance était un «statut provisoire qui devait subsister jusqu'à la restauration souhaitable de l'unité catholique», la restauration de l'«harmonie» dans le royaume. Sans détailler la dialectique entre la concorde et la tolérance, il suffira de rappeler ceux qui œuvrèrent, dans les années 1560, pour dépasser le schisme, poussés non pas par des motivations confessionnelles mais en vue de la paix civile et de la concorde chrétienne<sup>6</sup>.

En effet, l'idée de concorde englobe certes celle de paix et de conciliation, mais elle est à entendre comme aspiration à l'unité, à la réunification. En raison de ces confusions sémantiques, on a inscrit dans l'histoire de la tolérance ces *mediatores* ou 'moyenneurs', théoriciens de la concorde, condition provisoire en vue de délibérations conciliaires, qui contrecarraient les intransigeances opposées, catholiques et protestantes. Distinctions sémantiques

<sup>5</sup> G. PAGANINI, *La «civil conversazione» nell'epoca delle guerre di religione: il Colloquium heptaplomeres di Jean Bodin*, in *L'antidoto di Mercurio*, op. cit., pp. 13-42.

<sup>6</sup> M. TURCHETTI, *Concordia o Tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i «Moyenneurs»*, Milano, Franco Angeli 1984, pp. 309-310, range en quatre groupes les positions en lice, les ordonnant sur la base de deux coordonnées, l'idée de concorde et le projet d'introduire dans le royaume la *Confessio Augustana*: «1) Ni Concorde ni *Augustana*. C'est le terrain sur lequel s'affrontent les deux gros blocs extrémistes, les papistes et les huguenots» qui partagent «a) l'impératif unitaire religieux et politique, auquel on doit obéir même en employant les armes; b) l'indisponibilité à toute concession que ce soit; c) l'opposition à toute proposition 'luthérienne', 'melantonienne' et 'bezienne' de médiation; d) le refus de solutions 'tolérantes' à la Castellion. 2) *Augustana* sans Concorde», c'est l'avis des princes protestants. 3) Concorde mais pas *Augustana*. Y adhèrent «les modérés et les pacificateurs comme Cassander, Bauduin, D'Espence, Montluc etc., qui sont convaincus de la possibilité d'un accord par des concessions disciplinaires graduelles et des réformes modérées sur la base des institutions, des enseignements de l'église primitive et du Credo des Apôtres», et cela «pour rétablir l'unité religieuse dans la 'tradition catholique' avec le retour de ceux qui s'étaient détachés de l'Église romaine, laquelle devra être réformée. Pareillement, ils excluent la possibilité de tolérer la coexistence entre deux religions. 4) Concorde, même par l'intermédiaire de l'*Augustana*. C'est l'opinion des princes et des gouvernants (Médicis, L'Hospital, Navarre; à sa manière, Lorraine, etc.), qui analysent les problèmes religieux du point de vue politique et économique. Ils veulent récupérer les dissidents par des concessions disciplinaires et doctrinaires, ainsi que par une adoption partielle de la *Confessio Augustana*». Convaincues que la paix civile dépend de l'unité religieuse, ces quatre différentes idéologies sont donc à l'opposé de la solution 'tolérante' de Castellion.

d'autant plus opportunes que si la tolérance admet la coexistence de plusieurs confessions religieuses, la concorde, en se proposant de résoudre les différences de doctrine, envisage l'unité confessionnelle; elle est donc à la limite intolérante.

De toute façon aucun lien direct n'est envisageable entre le scepticisme à l'égard des dogmes théologiques et celui à l'égard de la tolérance civile. Le *De pace fidei* de Nicolas de Cues avait exprimé un siècle auparavant ce «monothéisme inclusif», qui considère le christianisme comme la seule vraie religion et le croit en effet capable d'englober aussi la vérité des autres religions, considérées comme des cas particuliers ou des formulations moins appropriées de la même doctrine, car les différences entre les cultes seraient réduites à la variété des rites.

Un ensemble des règles régit la conversation 'civile', un code de conversation, le *decorum* cicéronien. Cet ensemble n'est pas réductible à «un art de la politesse, de la courtoisie ou de l'amabilité, au sens habituel de ces termes», d'où l'irritation de Montaigne envers tout pédantisme, toute perspective d'arrêter «le mouvement heuristique de l'esprit au lieu de le stimuler»<sup>7</sup>.

Il faut se méfier de la «prétendue oralité de référence», car, «en français et à l'époque de Montaigne, 'conversation' ne désigne que très rarement l'échange verbal. Quant à la 'civilité', elle ne renvoie pas encore aux bonnes manières». Et si «'converser' à l'époque de Montaigne voulait d'abord dire 'être ensemble'», alors voici que la question du rapport au livre se pose, compte tenu en effet que cette oralité des cours et des salons est moins modifiée par l'écriture que créée par l'écriture même selon des codes bien précis<sup>8</sup>.

Il faut faire attention à la grande différence entre la lecture selon Montaigne et la façon de lire des 'modernes': maintenant on ne lit plus comme Montaigne, dans une bibliothèque limitée, circonscrite. La lecture moderne, la façon dont nous lisons, est due à la diminution du coût de l'ouvrage au dix-neuvième siècle. Notre lecture est extensive, tandis que Montaigne est un lecteur intensif qui reprend toujours les mêmes textes. C'est un homme de transition: la période dans laquelle il vit est marquée par une forte dégradation de la signification de l'*otium*. Selon son sens classique, *otium* est la valeur, la pratique des lettres. Et c'est à travers cette pratique que l'homme se bâtit; il se réalise dans la lecture intensive suivie par la méditation, et l'écriture épistolaire. C'est le modèle de la retraite studieuse en compagnie de quelques amis, illustré dans la très célèbre lettre que Machiavel adresse à Francesco Vettori le 10 décembre 1513, depuis son exil à San Casciano:

Venuta la sera, mi ritorno a casa ed entro nel mio scrittoio; e in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecientemente, entro nelle antique corti delli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio e ch'io nacqui per lui.

<sup>7</sup> T. GONTIER, *Conférence et civilité dans le chapitre III,8 des Essais de Montaigne*, in *L'antidoto di Mercurio*, op. cit., pp. 216-218.

<sup>8</sup> M.-L. DEMONET, *Parler comme les livres: la parole civile en France à la Renaissance*, in *L'antidoto di Mercurio*, op. cit., pp. 131-136.

Nous sommes à la veille de l'un des grands bouleversements de la modernité: l'*otium* est avili, l'oisiveté est synonyme de paresse. La période de Montaigne est à la charnière entre deux époques: le terme devient ambigu et indique aussi bien la paresse que la retraite du savant, la retraite 'au sein des doctes vierges'. En revanche, le *negotium*, qui était un terme négatif, devient une valeur dans le protestantisme, un terme positif: le lieu où l'homme se réalise. Montaigne illustre très bien cette période d'oscillation.

La question du lieu de la conversation se pose alors: l'Université n'est pas un lieu idoine à la conversation, car elle est le lieu de la dispute et de la controverse entre savants. Il faut souligner à ce propos que les savants ont eu plus de prestige à la Renaissance – loin d'être considérés ridicules, ils font souvent autorité dans les dialogues – qu'à ce que l'on appelle en France l'Âge classique. À titre d'exemple, pensons au rôle que tiennent le philosophe padouan Pietro Pomponazzi et ses élèves dans les dialogues de Sperone Speroni.

Et comme la Renaissance humaniste s'est pensée sous le régime de l'imitation de modèles antiques, les dialogues sont souvent censés se dérouler dans la *villa* de campagne, car à la fin de l'antiquité la *villa* est effectivement le lieu par excellence de l'*otium*. Cette *villa academia* à la campagne est le rêve de l'écrivain et de l'érudit et fit fureur en Angleterre et en France au 18<sup>e</sup> siècle. Mais il faut aussi évoquer la 'bottega' de l'éditeur, comme la maison d'Aldo Manunzio près du Rialto à Venise: Erasme rappelle les conversations et le travail avec Lascaris et avec Girolamo Aleandro, entre autres. Le travail érudit comme forme de sociabilité, et, avant même l'arrivée d'Erasme, les cinq volumes de l'*in folio* de toute l'œuvre d'Aristote en grec étaient sortis de cette 'bottega', de cette presse, de ces collaborations.

Un autre lieu de la 'civil conversazione' est la cour qui comprenait tous ceux qui étaient au service personnel du souverain. La cour est donc un groupe de personnes plutôt qu'un lieu, une institution dans laquelle se déroulent de nombreuses fonctions différentes. Elle n'était pas seulement la famille du souverain, mais aussi un véritable outil de gouvernement. On assiste également à la transformation de la cour en un centre culturel. D'où la croyance largement répandue que la littérature avait une valeur pratique. Au début de la modernité, la cour devient alors l'un des principaux centres de l'innovation culturelle, d'où la valeur pratique de la littérature comme le prouvent des textes au sujet de l'*Educazione del principe Cristiano* ou de l'*Éducation du Prince*, d'Erasme, de Budé, de Vives et d'autres. Et dans l'élaboration du rituel visant à civiliser le chevalier, à en faire un courtisan, la femme a tenu une fonction centrale. Au XV<sup>e</sup> siècle, deux princesses italiennes, Béatrice de Naples, ou Béatrice d'Aragon (1457-1508) mariée à Mathias Corvin, roi de Hongrie, et Bona Sforza (1494-1557) épouse de Sigismond I<sup>er</sup>, roi de Pologne, ont fait usage de leur position pour propager dans toute l'Europe les valeurs de la Renaissance.

Mais le lieu par excellence dans lequel se déroule la 'civil conversazione' est la bibliothèque, qui à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup>, s'est imposée comme un des espaces privilégiés des relations savantes et civiles. Sous deux formes, princière et privée, la bibliothèque a un statut d'institution, dont le prestige et la notoriété font d'elle un des *admiranda* d'une ville ou d'une province. À Rome, Montaigne fit lui-même le récit de sa visite à la 'librairie' du Vatican. On peut rappeler, à ce propos, la collection du savoyard

Jehan Piochet de Salins, dont l'importance pour les études montaigniennes est due non seulement à la présence dans l'inventaire de sa bibliothèque d'un exemplaire des *Essais* de Montaigne dans l'édition Richer (1587) et du livre de la *Servitude Volontaire Intitulé Vives description des tirans et de la tyrannie*, dont on connaît aujourd'hui cinq exemplaires, mais en particulier à une copie manuscrite du *Contr'un*.

En effet, tout au long du XVI<sup>e</sup> siècle et encore dans les premières décennies du siècle suivant, à peu près entre Claude de Seyssel et François de Sales, nous assistons à une renaissance des lettres en Savoie, imputable aussi à la proximité de ce grand centre éditorial qu'était alors Lyon. Il n'était pas rare que les jeunes Savoyards, sujets d'un État situé de part et d'autre des Alpes, entreprennent des études de droit d'abord en France, à Paris, Orléans, Toulouse, Avignon, pour les terminer en Italie, en particulier à Pavie ou à Padoue.

La bibliothèque de Piochet compte un peu moins de mille titres, si aux cinq cents livres on ajoute des pamphlets et des brochures sur les troubles de France. Il s'agit d'un nombre considérable, car on n'est pas en présence de la collection d'un professionnel constituée dans les années de formation juridique. Mais il faut ajouter aussi que cette bibliothèque devient un lieu symbolique d'échanges. Et une interprétation résolument 'politique' de Montaigne, et pas forcément de la part du seul Piochet – probablement un 'entre les deux' dans le domaine religieux –, mais partagée au moins par le petit cénacle réuni autour de sa bibliothèque, se trouve renforcée par le vaste choix de textes traitant des guerres de religion.

Les indications plus proprement philosophiques, que l'on peut déduire du régeste, sont tout aussi significatives pour comprendre les intérêts du cercle se réunissant autour de cette bibliothèque. On relève en premier lieu Erasme, aussi bien l'auteur des *Adagia* et des *Apophtegmata* que le traducteur des *Dialogues* de Lucien; on note, en second lieu, la présence forte d'un humanisme forgé à l'école du platonisme florentin, comme l'atteste une série de titres, certains en traduction française, tel le *De Amore* de León Hebreo, le *De vita* et le commentaire de Ficin du *Banquet*, le *De subtilitate* de Jérôme Cardan, le *De Magia* de Giovan Battista della Porta, et d'autres de Cornelius Agrippa. Mais on y trouve aussi des textes que l'on peut ranger dans le courant magique et hermétique. C'est donc une bibliothèque dans laquelle les sources humanistes et néoplatoniciennes coexistent avec celles du stoïcisme et de l'académie tardive, mais avec une absence significative: Aristote et les scolastiques, en dépit du séjour de Piochet à Padoue<sup>9</sup>. Mais ce qui nous intéresse, c'est le fait que dans les *livres de raison* sont enregistrés les emprunts des livres de la petite communauté des utilisateurs de la bibliothèque de Piochet: il s'agit donc de témoignages d'une conversation ininterrompue.

Revenons à la conversation livresque de ce lecteur intensif qu'est Montaigne. On a remarqué que d'abord «Montaigne parlait à ses livres dans leur propre langue; ainsi, en 1564, il avait lu le *De natura rerum* et l'avait annoté

<sup>9</sup> F.M. CRASTA – R. RAGGHIANI, *La biblioteca di Jehan Piochet de Salins e il Seigneur De la Montaigne*, «Rinascimento», II s., XLVI, 2006, pp. 403-477.

en latin. Au moins sur le *Iulii Cæsaris rerum ab se gestarum Commentarii* qu'il avait acquis, encore jeune, en 1549, il faisait figurer, accolée à son nom, la mention «*et amicorum*», suivant un modèle humaniste. Quelques années plus tard, les livres ne suscitent plus la même attention de sa part et n'exercent plus sur lui la même séduction. Les livres dont il parle dans *De trois commerces* (III, 3) font l'objet d'une conversation indifférente. Ce rapport avec les livres est donc devenu tout à fait différent de celui qu'évoquait Machiavel dans sa lettre, laquelle constitue l'un des textes majeurs de l'humanisme et de la culture lettrée européenne. Elle définit une relation vivante avec le passé, fondée sur les livres. Rien de tel en revanche chez Montaigne, ou du moins, plus rien de tel dans la dernière rédaction du chapitre *De trois commerces*<sup>10</sup>.

On ne manquera pas de souligner en conclusion à quel point la 'civil conversazione' implique une méthodologie de lecture intensive qui partage un corpus de textes étendu, mais en quelque sorte circonscrit et pratiqué par une communauté culturelle déterminée, et lorsque la lecture moderne, extensive, commencera à prendre corps, avec un élargissement exponentiel des sources, cette forme d'interaction verbale périlclitera nécessairement pour disparaître.

RENZO RAGGHIANI

---

<sup>10</sup> J. BALSAMO, *La conversation dans la «bibliothèque»: Montaigne et quelques italiens*, in *Dialogo & convenzione. I luoghi di una socialità ideale dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di M. Høxbro Andersen e A. Toftgaard, Firenze, Olschki 2012, pp. 71-75. Cfr. B. PISTILLI, M. SGATTONI, *La biblioteca di Montaigne*, Pisa, Edizioni della Normale 2014.

## INDICE DELL'ANNATA

### ARTICOLI

LORENZO BIANCHI, <i>Metamorfofi del libero pensiero: dal libertinismo all'illuminismo</i> .....	197
CLAUDIO CESA, <i>Hegel in Italia. Il dibattito sull'interpretazione della filosofia del diritto</i> .....	212
PAOLA ZAMBELLI, <i>Entre deux guerres. Koyré en France, en Allemagne et dans d'autres contextes</i> .....	9

### STUDI E RICERCHE

FABRIZIO BALDASSARRI, <i>Libri inutili, compendi e libri «primarii». Descartes tra lettura e scrittura della filosofia</i> .....	324
DAVIDE BONDÌ, <i>Etica e storia nei primi scritti di Schleiermacher</i> ..	343
MARCO DIAMANTI, <i>L'apriorismo a parte rei. La critica di Bertrando Spaventa al realismo</i> .....	384
CATERINA GENNA, <i>Un secolo di filosofia a Palermo (1806-1906)</i> ..	407
FRANCO GIUDICE, <i>Sullo sfondo dei Dialoghi di David Hume: scienza newtoniana e design argument</i> .....	89
PIETRO GORI - PAOLO STELLINO, « <i>Gli eredi del più lungo e valoroso autosuperamento dell'Europa</i> ». <i>Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana</i> .....	98
LUIGI GUERRINI, <i>Un epilogo imbarazzante. Paolo Aresi, il sistema copernicano e il Dialogo di Galileo</i> .....	63
GIULIANO MORI, <i>Coerenza contra estensione. Lullo e Bruno tra Ars combinatoria e Qabbalah</i> .....	290
NADIA MORO, <i>With Kant beyond idealism. Herbart's critical realism and psychology</i> .....	368
ANTONIO RAINONE, <i>Razionalità pratica e razionalità teoretica: connessioni e sovrapposizioni</i> .....	420

GIANPIERO TAVOLARO, « <i>Sol ibi quidem nulla nube fuscatur</i> ». <i>L'anima e la conoscenza nel De anima di Cassiodoro</i> . . . . .	265
DONATO VERARDI, <i>L'aristotelismo di G.B. Della Porta e il dibattito sulla conoscenza del singolare a Napoli nel Rinascimento</i> ..	313
FRANCESCO VERDE, <i>Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia</i> . . . . .	44
DIEGO ZUCCA, <i>La metapercezione in Aristotele: De An. III 2, 425b12-26.</i> . . . . .	439

## DISCUSSIONI E POSTILLE

ANNARITA ANGELINI, <i>La maschera della scrittura. Filosofia e traduzione tra Rinascimento e Illuminismo</i> . . . . .	447
ROBERTO BORDOLI, <i>Lumi dello spirito e lumi della ragione</i> . . . . .	460
LUCA FONNESU, <i>Le vocazioni di Claudio Cesa</i> . . . . .	146
CATERINA GENNA, <i>Giovanni Gentile nell'Ateneo di Palermo (1906- 1914)</i> . . . . .	407
SEBASTIANO GHISU, <i>La questione del tempo in Hegel</i> . . . . .	553
GIANLUCA GIANNINI, <i>Max Weber filosofo nuovo. A proposito di «Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo» di Edoardo Massimilla.</i> . . . . .	570
CORINNA GUERRA, <i>Reazioni chimiche e reazioni emotive al Vesuvio. Le eruzioni del XVIII secolo nelle raccolte della Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria</i> . . . . .	472
GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE, <i>Una biografia intellettuale di Bertrando Spaventa</i> . . . . .	123
FABRIZIO LOMONACO, <i>Ancora su Giannone e Barbeyrac</i> . . . . .	492
DANIELE NIEDDA, <i>Traduzione e ricezione dell'estetica di Edmund Burke in Italia</i> . . . . .	513
ALESSANDRO OTTAVIANI, <i>Stephen Jay Gould: dieci anni dopo</i> . . . .	159
RENZO RAGGHIANI, <i>Montaigne et la «civil conversation»</i> . . . . .	453
GLAUCO SAFFI, <i>Come Papini incontrò il diavolo</i> . . . . .	134
ALESSANDRO SAVORELLI, <i>Gentile e la Normale. L'ultimo lavoro di Claudio Cesa</i> . . . . .	153
PAOLA ZAMBELLI, <i>note su Alexandre Koyré. Slavofili e/o eurasiatici negli anni Venti: congetture su Špet, Jakobson, Nikolaj Trubezkoj</i> . . . . .	578
DIEGO ZUCCA, <i>La questione dello statuto filosofico della dialettica</i>	439

## NOTE E NOTIZIE

*Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente* (Anna Lisa Schino), p. 595 – *L'altro Rinascimento* (Wilhelm Büttemeyer), p. 597 – *La ristampa anastatica delle opere di Bernardino Telesio* (Eva Del Soldato), p. 600 – *Giordano Bruno, Parole, concetti, immagini: un pensiero di confine* (Annarita Angelini), p. 601 – *L'Illuminismo prima dell'Illuminismo. Perché la Chiesa condannò Galilei* (Daniele Poccia), p. 604 – *Filosofia, scienze, erudizione nel Sei-Settecento. Bilanci e prospettive di ricerca* (Laura Nicoli), p. 606 – *Kant on Spontaneity* (Elisa Magri), p. 171 – *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant* (Federica Pitillo), p. 612 – *La vita dopo la morte secondo Fechner* (Giovanni Bonacina), p. 172 – *Bertrando Spaventa e la filosofia classica tedesca* (Alessandro Savorelli), p. 615 – *Il «Giornale Critico della Filosofia Italiana» e altre riviste del Novecento filosofico italiano* (Cesare Preti), p. 175 – *L'essere e la verità* (Sebastiano Ghisu), p. 617

*Libri ricevuti* ..... 181, 624