

Dedichiamo questo numero ad Antonio Banfi (1886-1957), una figura di grande rilievo, per passione filosofica e impegno civile, della filosofia italiana del Novecento. L'occasione ci è data da un recente convegno dal titolo: "Banfi tra le due guerre: modernità e crisi", organizzato dall'Istituto Banfi di Reggio Emilia, che ha chiamato importanti studiosi dell'opera di Banfi a pronunciarsi su alcuni motivi significativi del suo pensiero, nell'intento di portarne in luce quella tensione tra un'esigenza di radicale e universale autonomia teoretica e la ricerca di una legge unitaria della coscienza storica militante, che costituisce l'eredità più viva del "razionalismo critico" banfiano. Il rifiuto dogmatico e la consapevolezza di una interna storicità sono infatti gli elementi che contraddistinguono la problematica della ragione nella concezione di Banfi come sistematica razionale e aperta del sapere.

Ad introdurre al pensiero e alla personalità di questo filosofo, ci sia consentito qui di riportare le parole con cui un suo allievo diretto, Dino Formaggio, si è trovato in tempi recenti a ricordare il maestro:

Così non posso evitare di riandare al giorno del mio primo incontro personale con Banfi per richiamare ora un ricordo mai spento e decisivo per me, ma che qui non vuol avere altro senso che quello di una modesta testimonianza che potrà già fin d'ora mettere avanti quella che, a mio avviso, ha sempre costituito la nota di fondo dell'uomo Banfi e propriamente quel suo essere egli nella sua umanità tutt'uno in blocco col filosofo della ragione, di una ragione non astratta e dogmatica, ma tutta aperta alla vita, concretamente e storicamente dialettica. Fu dunque un incontro personale, pressoché casuale, a S. Michele di Pagana nell'estate 1936 e noi s'andava camminando per le strade solari della Liguria e si parlò di lavoro e di società, di quel lavoro nelle officine milanesi che il suo giovane casuale interlocutore conosceva bene per esserne uscito da non molto; e si parlò naturalmente di oppressione e di libertà, di socialismo e di popolo. Spinoza e Hegel verranno dopo, e si innesterranno su quella prima base di discorso mai venuta meno anche in seguito, dentro e fuori le aule universitarie, nella luce grigia e intricata delle strade milanesi, fino agli anni della guerra, della lotta clandestina, delle corse gioiose della liberazione e poi della ricostruzione nazionale, fino a quel 22 luglio 1957 in cui, chiusi per sempre quei suoi occhi così spesso ilari, egli ci aveva lasciato per continuare a vivere più profondamente dentro di noi.

Frattanto quei lontani primi discorsi di base etica si erano trasformati in un lungo ininterrotto discepolato filosofico (durato ben oltre una laurea e un assistentato in Estetica), ed in un articolatissimo discorso ampiamente culturale che si sviluppò dapprima intorno alla rivista «Studi filosofici», che Banfi aveva fondato e diretto dal 1940 al 1944, quando venne sospesa dalle autorità nazi-

fasciste, per riprendere poi nel 1946 e fino al 1949. Una rivista, con la quale Banfi aveva dato - per dirla con le parole di Eugenio Garin - «forse il meglio della sua maturità di pensatore e di maestro, e che aveva esercitato con essa una funzione profonda nella cultura, e non solo filosofica, della nazione». Vi aveva chiamato a collaborare quel nostro ristretto gruppo, che verrà poi definito come Scuola di Milano o Scuola di Banfi, che aveva allora le sue punte trainanti più attive in Remo Cantoni, Giulio Preti (primitissimi redattori), Enzo Paci e Gianmaria Bertin; per una rivista - scrive ancora Garin - che era «veramente l'espressione di una indagine concorde non mai monocorde», per l'autonomia delle singole voci nell'unità del lavoro.

Fu in quel crogiolo di forze vive - forse le più filosoficamente vive in senso europeo, per quegli anni in Italia (come è stato detto) -, in quel fuoco di discussioni e di severe ricerche, che maturarono non soltanto le decisioni filosofiche che ciascuno di noi, nella misura delle proprie forze, portava avanti, ma, almeno per alcuni tra noi, anche l'energico e decisivo rafforzamento, sotto la spinta animatrice di Banfi, delle nostre scelte etiche e politiche. E ciò testimonia ancora una volta (se fosse necessario) di una salda unità etica del suo pensiero, di una coerente e si direbbe "lombarda" solidale unità di ragione e di sensibilità, di teoresi e di prassi organizzativa delle forze individuali e sociali per sé e per gli altri. Così che quando, parlando in aula, egli andava ripetendo con Spinoza che nessuna cosa è più utile all'uomo dell'uomo stesso e che la filosofia non consisteva già in qualche forma di *meditatio mortis*, ma nella lieta pienezza di una vera e propria e continua *meditatio vitae*, allora noi ci riconfortavamo nei banchi e ci sentivamo sollevati fuori dal buio e dai tempi duri nella serena luce che quelle parole, che parevano uscire dal suo sorriso prima ancora che dal suo pensiero, diffondevano intorno, evocando atti di serena reciproca fiducia e quasi un lieto ed esaltante riconoscimento del mondo e dell'uomo. Diciamo oggi che questo fiducioso riconoscimento è tra i retaggi più intatti che l'insegnamento di Banfi ci abbia lasciato; tanto più se si pensa, come abbiamo potuto constatare di persona, che tale alta e serena fiducia, non ingenua o mitica ma realisticamente disincantata e immersa nell'esperienza quotidiana, non è mai venuta meno, in lui e in noi che gli eravamo intorno, neppure nei giorni più tetri della occupazione e della Resistenza, quando, trovandosi egli già avanti negli anni, scendeva nelle strade e nelle piazze agli appuntamenti rischiosi della lotta clandestina con la semplicità e la levità di un ragazzo, come se una più prudente salvaguardia della propria vita non fosse affar suo di fronte alla grandezza degli eventi in gioco.

(Tratto da: AA. VV., *Antonio Banfi (1886-1957)*, Edizioni Unicopli, Milano 1984.)

SOMMARIO

■	
5 PROFILO	52 Dio nella filosofia del '900
5 Presenza di Antonio Banfi	52 La «Biblioteca Filosofica» di Meiner
	53 La relazione d'oggetto in Lacan
17 SCHEDA	54 Il rogo di Giordano Bruno
17 Centre Alexandre Koyré	55 Abelardo ed Eloisa
	56 Sulle tracce di Paracelso
19 AUTORI E IDEE	
19 Individuo e stato	57 NOTIZIARIO
20 Ludwig Marcuse	
20 Il riso e la filosofia	59 CONVEGNI E SEMINARI
22 Quasi-realismo ed epistemologia egocentrica	59 Kant e la religione
23 I problemi della filosofia secondo McGinn	62 Lacan
23 Studi sul Rinascimento	62 Fondamenti dell'etica
25 L'ontologia di Cusano	63 Storicismo scientifico
26 Scienza e filosofia in Einstein	63 Leopardi filosofo-poeta
27 Confronti tra le scienze	66 Morale e modernità
29 Walter Benjamin	67 Libertà e Chiesa: ricordo di Romeo Crippa
30 Critica della modernità	68 Maritain, nel ventennale della morte
	70 Gadamer a Parigi
33 TENDENZE E DIBATTITI	71 La condizione umana
33 Croce oggi	72 I classici del moderno
34 Ebraismo e filosofia	75 Stirner: il paradosso della ragione
35 La necessità del soggetto: Leopardi e Nietzsche	75 L'oggettività scientifica
37 Su Nietzsche	
38 Strutturalismo in crisi	77 CALENDARIO
38 La comunicazione elettronica in filosofia	
	78 DIDATTICA
43 PROSPETTIVE DI RICERCA	78 Nuovi testi per l'insegnamento
43 Nietzsche: l'opera giovanile	78 Didattica della filosofia antica
45 Psichiatria e fenomenologia	
45 Legge e natura nel diritto	80 STUDIO
46 Heidegger su Dilthey	80 Storia della filosofia in Olanda
47 L'infinito di Pascal	81 La filosofia analitica inglese dal 1750 al 1945
48 Kant e il diritto	
48 Spinoza contra Leibniz	82 RASSEGNA DELLE RIVISTE
49 Anselmo d'Aosta	
50 La filosofia di Novalis	88 NOVITÀ IN LIBRERIA
■	

Antonio Banfi:
i dialoghi
dell'esperienza

di Elio Franzini

Il ruolo teorico svolto da **Antonio Banfi** nella filosofia italiana contemporanea si legge anche attraverso gli autori che ha saputo introdurre nel nostro

dibattito filosofico: dai neokantiani a Husserl, da Simmel ai contemporanei francesi sino, per quanto riguarda l'estetica, a Dessoir e ai fondatori della "scienza dell'arte". Ciascuno di questi pensatori, con Kant e Hegel in qualità di capostipiti, lascia in lui elementi utili per ricostruirne la complessa parabola filosofica. In Banfi dunque non può esistere un rigido impianto sistematico: ma non per questo, pur nella varietà delle fonti filosofiche, viene meno la tendenza all'unitarietà, la tensione verso un punto di vista unitario capace di raccogliere i dialoghi del pensiero e del reale nelle potenzialità di una connessione razionale.

Riprendendo un'espressione tratta dai *Principi di una teoria della ragione*, grande opera banfiana del 1926, «tentare la sordità dell'esperienza», **Fulvio Papi** osservava una sorta di "duplicità" del discorso banfiano, nel quale oggi va forse cercata la sua più autentica ricchezza. Da un lato, infatti, la comprensione filosofica assegna a ogni forma simbolica «l'appartenenza a una vicenda ideale e a una creazione d'ordine che è la certezza della riproduzione del senso del mondo». Ma, dall'altro, porsi di fronte a un'esperienza sorda, e tentarla, quasi con lo spirito che animava **Montaigne** nei suoi *Essais*, che sono appunto un "provare" la varietà del reale nel suo darsi, significa mettersi «nel luogo ibrido della trasformazione, essere solo una possibilità di discorso e stabilire così, in questo particolare lavoro, una sequenza armonica o una traccia della ragione» (1).

Questa duplice tendenza può forse essere ritrovata in Banfi già in un'opera del 1922, *La filosofia e la vita spirituale*, in cui, sin dalle prime righe, ben si individua il carattere "problematicistico" che Banfi attribuisce al pensiero filosofico, che non può più presentarsi come un «armonico coerente e concreto mondo sovrasensibile e metafisico», apparendo invece, secondo un evidente paradigma neokantiano, come un rapporto formale tra il pensiero e la realtà, «come l'*a priori* che giustifica l'inerire del sapere alle cose, dell'unità alla molteplicità, senza che pos-

sa, per la dispersione di quest'ultima e per il valore che in tale opposizione hanno per noi acquistato i suoi frammenti stessi, assurgere dinanzi alla nostra mente, in forma concreta, ad una realtà assoluta e pienamente indipendente» (2).

Anche là dove l'entusiasmo neokantiano si corregge attraverso **Kant** stesso e, soprattutto, nei temi storico-spirituali della "fenomenologia" hegeliana, non viene meno, come appunto testimoniano i *Principi di una teoria della ragione*, la prospettiva della filosofia, della ragione filosofica come possibilità di *apertura* di fronte alla varietà dell'esperienza, con l'unico scopo di integrarne razionalmente gli orizzonti parziali nell'infinità di un processo che è il divenire stesso della storia e delle sue dinamiche dialettiche. Dinamiche presenti anche nella "summa" del pensiero banfiano, la *Ricerca*

di comunicazione unitaria, razionale appunto, del campo stesso dell'esperienza (quella che, sul piano estetico, sarà in lui "l'idea di esteticità"). La ragione non teme l'empiria, si immerge in essa, diviene vita sensibile e al tempo stesso capacità di guardarla per ordinarla: possiede in sé, con evidente "istinto" goetheano, il potere della forma, che gli impedisce non solo di cedere alla dispersione del reale, ma anche di rinunciare, con modi che oggi diremmo "decostruttivi", alla ricerca di un ordine (formale) per questo stesso reale. La forza della ragione si pone proprio nella sua capacità di cogliere la possibilità di trascendimento che le forme (si pensi alle forme dell'arte) posseggono su quell'infinito flusso vitale che pure le ha prodotte. L'intuizione, nella complessità delle sue strutture e nel dinamismo del suo sviluppo,

deve portarsi sul piano della riflessione scientifico-filosofica, che a sua volta deve "formalizzare" la vita senza distruggerne il flusso creativo. La forma allora, come è ovvio, e ancora ricordando **Goethe**, storicizzato attraverso Hegel, non è una statica *Gestalt* ma una dinamica *Bildung*: e la ragione è la *formazione* stessa.

La filosofia banfiana è, e ciò forse costituisce il suo debito nei confronti della fenomenologia husserliana, una "filosofia della formazione", cioè una filosofia che non può fare a meno del significato conoscitivo dei processi descrittivi, finalizzati a un'esigenza eidetica comunque sempre presente. Seguendo questa linea si sottolinea tuttavia soltanto uno dei due aspetti che, come si è osser-

vato, corrono attraverso il pensiero banfiano, quello cioè capace di teorizzare una ragione che formalizza l'intuizione, che offre la vita senza bloccarla, che sa divenire filosofia della cultura senza disconoscere la crisi o presentarne la tragicità, che auspica un'opzione scientifica per la filosofia senza teorizzare un obiettivismo scienziato, che vive nel divenire della storia senza trasformarsi in determinismo storicista. Ma, al tempo stesso, la volontà di cogliere il senso ideale dell'esperienza, di ordinare la filosofia nei suoi momenti dialettico, eidetico e fenomenologico (capace quest'ultimo, come scrive Banfi nei *Principi di una teoria della ragione*, di far emergere la struttura trascendentale dell'esperienza), non esaurisce forse la ragione banfiana; anzi, l'enfasi sul suo potere rischia di avvicinarla a quelle vaghe nozioni filosofiche che **Husserl** avrebbe detto "mitiche". Inoltre, presen-

Presenza di Antonio Banfi

con uno scritto di Dino Formaggio
e interventi di Guido Davide Neri,
Fulvio Papi, Gabriele Scaramuzza,
Livio Sichirollo

a cura di **Riccardo Ruschi**

della realtà, pubblicato postumo nel 1959, ma predisposto da Banfi stesso nel 1956. Anche qui infatti Banfi sottolinea il carattere "attivo" della ragione, che non rappresenta mai un atto o una facoltà, bensì il significato e la direzione di un processo. Si coglie così, come ben osserva **Gabriele Scaramuzza**, il "cammino ideale" della ragione banfiana: «dal suo originarsi nell'esperienza al suo evolversi nelle sfere autonome della teoreticità; dal suo radicarsi nel terreno dei saperi pragmatici - come risposta a esigenze loro immanenti - al suo pieno realizzarsi sui piani delle scienze e della filosofia» (3). Analizzare l'esperienza o, seguendo **Simmel**, la vita nella sua ricchezza ideale, che è anche confusione problematica, è il senso stesso della ragione in quanto processo e problema. Un processo che guarda alle riflessioni pragmatiche, costituisce piani regionali di leggi, impone meditazioni teoretiche e ricerca le leggi

<p>tare l'esperienza, la vita, la ragione stessa come un infinito intreccio, come una dialogica e incessante complessità, il cui ordine segna il dovere (a sua volta infinito) della ragione, e con esso il compito etico-storico dell'umanità, oltre a presentare nuovi pericoli di sia pur alta retoricità filosofica, mette forse in secondo piano proprio la concreta operatività descrittiva del pensiero, la traduzione della ragione in atti descrivibili nella loro immanenza, diversamente orientati dalla specificità esperienziale stessa dei campi presi in esame: non esiste la "ragione" se non come atteggiamento teorico in quanto corpo-occhio che guarda il senso ontologico del reale, cioè le molteplici, e descrivibili, strutture di senso dell'esperire. Il timore per la complessità, per i gangli oscuri, per i plessi indicibili non può risolversi né richiamandosi alla duttilità della ragione, né penetrando in essi con il compiacimento descrittivo di un'ambigua avventura. Il lavoro della filosofia è certo infinito, l'interpretazione degli oggetti culturali complessi non ha un termine storico definito: ma rilevare l'infinità dei processi non può mai significare adeguarsi a essi</p>	<p>in un elogio, sempre troppo vicino alla retorica, dei poteri della ragione o, al contrario, della sua vanità. Viene allora alla luce l'altro aspetto del pensiero banfiano, quello che appunto vuole tentare la "sordità dell'esperienza", che non si limita a ritenere la filosofia un alto potere di mediazione formalista, ma "prova" la filosofia della cultura in processi interpretativi che penetrano nelle specificità delle cose stesse, cercando il senso non in forme astratte ma là dove il senso stesso intuitivamente appare, nelle forme che solo nell'esperienza stessa si offrono, che la seguono non nell'unitarietà legale di un astratto sviluppo, bensì nella genesi della loro presenza descrittiva. E' forse proprio sul terreno dell'estetica e dell'arte che Banfi insegna questo modo di tentare la realtà interrogandola, senza le infinite tentazioni dell'infinito, bensì sapendo che l'eticità del filosofo è il suo farsi occhio non per cercare i "modi" categoriali, le funzioni invarianti del reale, bensì per comprendere la struttura modale dell'esperienza stessa, che è insieme effettualità, necessità, apertura al possibile. Banfi afferra qui il carattere dialogico</p>	<p>delle forme che sa tradurre la complessità in relazioni tra cose e atti, in cui l'approccio estetico-filosofico è, al tempo stesso, presenza e assenza alle cose, filosofia, come ama ripetere Dino Formaggio, della ragione e della non ragione. La totalità dell'artistico, scrive allora Banfi, è un insieme di sistemi strutturali, di elementi connettivi, soluzioni di maniera, passaggi obbligati: ed è tra questi dialoghi "tentati" che viene in luce, nella sua sordità, il senso dell'esperienza, il senso dell'opera che è, appunto, «materiato di esperienza, di riflessione, di equilibrato senso costruttivo»⁽⁴⁾.</p> <p>Note ¹ F. Papi, <i>Filosofia, ragione, metafisica in Banfi</i>, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II, 3, 1986, p. 82. ² A. Banfi, <i>La filosofia e la vita spirituale</i>, a cura di L. Eletti, in A. Banfi, <i>Opere</i>, vol.I, Istituto A. Banfi, Reggio Emilia 1986, p. 8. ³ G. Scaramuzza, <i>Oggetto e conoscenza</i>, Unipress, Padova 1989, p. 153. ⁴ A. Banfi, <i>I problemi di un'estetica filosofica</i>, a cura di L. Anceschi, Parenti, Milano-Firenze 1961, p. 132.</p>
---	---	--

Bibliografia delle opere in volume

<p><i>La filosofia e la vita spirituale</i>, Isis, Milano 1922. <i>Principi di una teoria della ragione</i>, Paravia, Torino-Milano-Firenze-Roma-Palermo 1926. <i>Pestalozzi</i>, Vallecchi, Firenze 1929. <i>Vita di Galileo Galilei</i>, Casa Editrice La Cultura, Milano-Roma 1930. <i>Sommario di storia della pedagogia</i>, Mondadori, Milano 1931. <i>Socrate</i>, Garzanti, Milano 1943. <i>Vita dell'arte</i>, Minuziano, Milano 1947. <i>Il concetto e il sistema della filosofia</i>, a cura di F. Rigamonti, La Goliardica, Milano 1947. <i>Galileo Galilei</i>, Casa Editrice Ambrosiana, Milano 1949. <i>L'uomo copernicano</i>, Mondadori, Milano 1950.</p> <p>Raccolte di scritti postume <i>Scuolae società</i>, Editori Riuniti, Roma 1958. <i>La ricerca della realtà</i>, Sansoni, Firenze 1959. <i>Saggi sul marxismo</i>, a cura di D. Banfi, Editori Riuniti, Roma 1960. <i>Filosofi contemporanei</i>, a cura di R. Cantoni, Parenti, Firenze 1961. <i>La problematicità dell'educazione e il pensiero pedagogico</i>, a cura di G. M. Bertin, La Nuova Italia, Firenze 1961. <i>I problemi di un'estetica filosofica</i>, a cura</p>	<p>di L. Anceschi, Parenti, Firenze 1961. <i>Filosofia dell'arte</i>, a cura di D. Formaggio, Editori Riuniti, Roma 1962. <i>Studi sulla filosofia del Novecento</i>, a cura di D. e R. Banfi, Editori Riuniti, Roma 1965. <i>Esperienza religiosa e coscienza storica</i>, introduzione di G. M. Bertin, Argalia, Urbino 1967. <i>Esegesi e letture kantiane</i>, vol. I a cura di N. De Sanctis, vol. II a cura di L. Rossi, Argalia, Urbino 1969. <i>Spinoza e il suo tempo</i>, a cura di L. Sichirollo, Vallecchi, Firenze 1969. <i>Scritti letterari</i>, a cura di C. Cordiè, Editori Riuniti, Roma 1970. <i>Europa e Cina</i>, introduzione di R. Banfi, La Nuova Italia, Firenze 1971. <i>La persona. Il problema e la sua attualità</i>, a cura di L. Sichirollo, Edizioni "4 Venti", Urbino 1980.</p> <p>Piano di edizione delle «Opere» a cura dell'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia e con il patrocinio della Regione Emilia Romagna I. <i>La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)</i>, a cura di L. Eletti, con la collaborazione di L. Sichirollo, 1986. II. <i>Principi di una teoria della ragione (1926)</i>. III. <i>Pestalozzi (1929)</i>. IV. <i>Galileo Galilei (1930-1949)</i>, in prepa-</p>	<p>razione a cura di P. Rossi e V. E. Russo. V. <i>Vita dell'arte. Scritti di estetica e di filosofia dell'arte</i>, a cura di E. Mattioli e G. Scaramuzza, con la collaborazione di L. Anceschi e D. Formaggio, 1988. VI. <i>Pedagogia e filosofia dell'educazione</i>, a cura di G. M. Bertin e L. Sichirollo, 1986. VII. <i>Sommario di storia della pedagogia (1931)</i>, in preparazione a cura di E. Becchi. VIII. <i>Filosofi contemporanei (1961)</i>. IX. <i>L'uomo copernicano (1950)</i>, in preparazione a cura di G. Francioni e F. Papi. X.1/2. <i>La ricerca della realtà (1959)</i>, in corso di stampa a cura di G. D. Neri e G. Scaramuzza. XI.1/3. <i>Scritti di storia della filosofia e della cultura (1926-1959)</i>, in preparazione a cura di L. Rustichelli e A. Sezzi. XII. <i>Scritti letterari</i>, in preparazione a cura di C. Cordiè. XIII. <i>Scritti e discorsi politici. I. Scuola e società</i>, a cura di A. Burgio, 1987. II. <i>Politica e cultura</i>.</p>
---	--	--

Principi
di una teoria
della ragione

Prefazione
di Antonio Banfi

Lo studio presente ha la sua giustificazione personale nella necessità in cui l'autore si è trovato di dare evidenza sistematica alla struttura teoretica nella quale le sue particolari ricerche filosofiche avevano raggiunto il loro pieno sviluppo speculativo. Ma l'esigenza di una teoria della ragione e, in particolar modo, della ragione filosofica ha una giustificazione più universale.

Sino a che infatti era possibile supporre una naturale e, per così dire, intrinseca coordinabilità dell'esperienza secondo un unico piano di realtà, e una semplice ed univoca direzione ad essa rivolta del pensiero, la pretesa della filosofia di valere come sapere universale e senza appello, che abbracci, secondo un punto di vista teoretico definitivo, la totalità del reale, poteva sembrare pienamente giustificata, ed essere anzi tacitamente ammessa ed attuata come corrispondente all'essere delle cose e all'esigenza della ragione. Ma oggi, innanzi al nostro sapere, la realtà si moltiplica e si distingue insieme in una tale varietà, complessità, intreccio di aspetti, di forme, di significati, di piani, che non è affatto chiaro in quale senso si possa, e se pure si possa, parlare di una sua totalità unitaria. E, d'altra parte, non è più oramai possibile pretendere che le direzioni secondo cui a tale realtà si dirige il pensiero siano riducibili immediatamente ad una sola ed univoca. Se noi consideriamo i vari atteggiamenti del sapere umano, noi siamo costretti a riconoscere un'irriducibile varietà non solo di metodo, ma pure di significato dei risultati teoretici stessi. Ché anzi, in tale varietà ed elasticità sembra proprio consistere la fecondità del pensiero scientifico, e questo ha appreso ad articolarsi in problemi parziali e limitati, senza pregiudicar nulla in modo assoluto per ciò che riguarda il procedimento metodico o il significato delle soluzioni. E in tal modo la filosofia sembra essere stata abbandonata in una profonda problematicità, tra la ricchezza esuberante di una realtà infinitamente mobile e trasfigurantesi e l'ideale astratto e vago di una posizione razionale assoluta.

Ma a dire il vero questa problematicità varrebbe solo nella sua crudezza per un pensiero che si rivolgesse alla speculazione ingenuamente, senza presupposti. Ora tale pensiero ingenuo non è mai quello del filosofo. Esso non solo opera già sui dati, sia pure sconnessi, di una comune sistemazione teoretica, ma vi opera non già solo e senza guida, ma secondo i principi e le direttive di una tradizione filosofica. A tale destino non sfuggono né l'empirismo, né l'intuizionismo, ché il fenomeno dell'uno e l'incondizionato dell'altro non avrebbero significato se non come posizioni o soluzioni di problemi sviluppantisi nella tradizione filosofica. Del resto, la necessità che la filosofia ha sempre avuto, ma che dopo Hegel è stata universalmente riconosciuta, di rifarsi alla propria storia per chiarirsi e giustificarsi in essa, esprime il valore che la tradizione filosofica ha per il pensiero speculativo, il quale non può raggiungere piena coscienza del significato dei suoi problemi e delle sue soluzioni, se non nel riferimento a quella.

Eppure che mai ci presenta tale tradizione? Non forse un

seguito di teorie e di sistemi che si differenziano e si combattono? Non siamo noi stessi oggi più che mai in un conflitto di dottrine filosofiche, la cui radicale opposizione si afferma e si accanisce in mille problemi particolari? Dove troveremo noi un filo conduttore, che ci permetta di riconoscere una continuità teoretica in tale tradizione stessa, la quale in qualche modo garantisca il pensiero? Sembra a prima vista ch'esso sia da ricercare in un procedimento critico che sottoponga a giudizio le varie dottrine e si chieda sino a che punto esse giustificino la realtà e rispondano all'esigenza della ragione. Ma, qualunque valore didattico abbia un simile metodo nei casi particolari, è facile riconoscere ch'esso non può essere universalmente applicato: poiché precisamente, ciò che attraverso la speculazione deve chiarirsi, e ciò che costituisce il problema dei problemi, come vedemmo, è appunto che cosa abbia ad intendersi universalmente per realtà e ragione. Né la critica ha miglior fortuna quando si dia alla caccia delle contraddizioni interne dei sistemi o dei problemi ch'essi lasciano insoluti o che sollevano. Qui appunto il procedere critico negativo è destinato alle più amare delusioni; ché, da un lato, esso si convince facilmente ch'egli può fare facile strage di tutte le teorie filosofiche, strage di cui tale procedere ritorna ricco di vanità, ma privo di bottino, poiché egli non ha appreso nulla, ma solo difeso qualche suo ingenuo contenuto dogmatico. E d'altro lato, deve constatare che proprio tali contraddizioni, tale problematicità irrisolta o sollevata sono state feconde nella storia del pensiero: in questo dinamico sviluppo dialettico di problemi sembra doversi ricercare il fondamento di verità della tradizione, piuttosto che nel *caput mortuum* di un'analisi critica negativa. E ancora, quale critica potrà mai non dico distruggere, ma offuscare il valore della filosofia di Platone o di Kant, d'Aristotele o di Spinoza, di Plotino o di Hegel? La visione della vita e del mondo che in ciascuna s'esprime ha una validità che supera tutte le contraddizioni o le problematicità interne e che non s'origina semplicemente dalla situazione storica in cui tali dottrine si sono espresse, né si limita ad essa, ma si estende e si sviluppa fecondando tutta la storia della coltura. Dovremo dunque rinunciare ad una continuità teoretica della tradizione filosofica, per riconoscervi solo il succedersi di tali visioni geniali della vita, esprimenti tipiche forme d'universali esperienze spirituali? Una breve riflessione ci induce ad escludere tale possibilità. Ché anzitutto le concezioni filosofiche della vita valgono proprio solo in quanto s'intessono in un ordine razionale che trascende l'esperienza immediata. Esse non possono né giustificare né assorbire la particolare determinatezza di questa: il pessimismo come l'ottimismo filosofico non possono togliere né aggiungere e neppure giustificare un solo fiore di gioia nella vita, come la divina perfezione filosofica di un universo armonico, non sa annullare il male e l'angoscia che s'annida al fondo del cuore dell'ultimo degli uomini. Esse sembrano piuttosto rappresentare l'esperienza di un altro ordine, di un ordine razionale, in cui solo esse si giustificano ed hanno valore.

Ma, d'altra parte, la contraddizione e la tensione tra tali visioni filosofiche della vita è forse meno radicale di quanto sembri a prima vista. Il contrasto invero sembra

farsi più marcato in quanto si tenda ad esprimerle secondo valori e significati pratici, a proiettarle cioè nella concretezza della vita. Ivi esse appaiono contrastanti, ma si rivelano nel tempo medesimo insufficienti e, per la parzialità stessa con cui investono il contenuto del mondo, afflitte dal senso di un'interna absurdità. Ma quanto più esse vengano considerate nella purezza dei loro motivi speculativi, tanto più esse appaiono, per così dire, intessute su di una medesima trama che sola sostiene e dà senso d'unità alla vivacità contrastante dei loro colori. Esse si richiamano l'una l'altra, trapassano l'una nell'altra: e sembra che ciascuna non potrebbe sostenersi se la trama razionale che le è a fondamento non si continuasse in altre posizioni in cui viene riparata e scontata la sua parzialità.

Ora che valore ha questo presentimento di un principio di continuità teoretica della tradizione filosofica? In quale forma è possibile riconoscerlo, e riconoscerlo così che esso si cristallizzi come l'universale struttura sistematica del pensiero filosofico, conscio di sé, in cui questo ritrovi e sviluppi sia la forma della totalità unitaria del reale, sia la sintesi integrativa delle direzioni teoretiche che al reale stesso si rivolgono? Questo è il problema che anima le presenti ricerche. Esso è invero il problema se e in quale senso sia possibile considerare ed attuare la filosofia come sistematico sapere razionale e liberarsi dall'impressione che qui, dove la ragione esprime al massimo la sua esigenza e vuol ricondurre ad unità le sue spontanee e divergenti direzioni, debba soggiacere all'irrazionale ed esprimersi nell'arbitrarietà di posizioni incoerenti. L'appello ad un'intuizione, qualunque sia il suo valore, come giustificazione di una visione della realtà indipendente dagli schemi astratti intellettualistici, come nel Bergson, o come procedimento metodico d'un sapere preoccupato di lasciar valere l'esperienza nella sua totale complessità, come nell'Husserl, non giova al nostro fine giacché ciò che è dato alla pretesa intuizione nel primo caso è un sistema di interpretazione razionale dell'esperienza, e ciò che essa dà nel secondo caso è una materia per tale sistema razionale stesso. E d'altra parte è facile scorgere che ciò che si crede assumere come intuitivo è una complessa organica connessione concettuale che ha solo il suo senso nella tradizione filosofica e nella graduale elaborazione teoretica degli aspetti della coltura.

Sorge piuttosto il pensiero che l'arbitrarietà, l'asistematicità, l'incoerenza della filosofia come sapere in generale, trovi il suo fondamento non in un difetto della ragione, ma in una falsa interpretazione della sua natura e delle sue esigenze stesse, in un'errata prospettiva in cui noi proiettiamo il sapere filosofico e in un'ingiustificata richiesta che ad esso rivolgiamo. In questo caso la contraddizione che nella filosofia abbiamo notato tra l'esigenza di una piena sistematicità razionale e l'irriducibile parzialità ed arbitrarietà delle sue forme di attuazione, la varietà dei suoi stessi atteggiamenti teoretici, si potrebbe facilmente spiegare in ciò, che la ragione, giungendo nel pensiero filosofico alla piena libertà della propria natura, appare come arbitraria a un punto di vista limitato ed inferiore, che, pur valido entro certi confini, è stato da noi illegittimamente esteso all'universalità del campo razionale.

Il problema dunque della struttura teoretica e razionale

della filosofia, che è quello stesso della sua validità, per essere affrontato in forma radicale, richiede di allargarsi ad una ricerca sulla natura stessa del razionale, come momento essenziale della teoreticità. Come tale ricerca sia possibile è quanto il saggio presente deve indicare, mostrando come l'analisi trascendentale del conoscere permetta di giungere alla determinazione della razionalità nella sua pura ideale essenza, e come in questa trovino la propria giustificazione sintetica la ragione scientifica e la ragione filosofica, e per quest'ultima i vari atteggiamenti e le direzioni apparentemente contrastanti in cui si esprime, e, come conclusione, l'analisi stessa trascendentale del conoscere da cui si è partiti. Così l'ordine razionale, nella divergenza dei suoi processi, nella varietà delle sue forme, dovrà trovare non un'immediata ed inarticolata unità, ma l'ideale sintesi sistematica che lo caratterizza in quanto razionale, e nel medesimo tempo si disegnerà la forma in cui si raccoglie teoreticamente l'unitaria totalità del reale.

Per ciò che particolarmente riguarda la filosofia, non si tratta, ed è bene nettamente affermarlo, di un metodo nuovo da proporsi, di un radicale cambiamento di rotta, per cui il cammino sia da riprendersi dal pensiero, al di fuori della tradizione e del cosmo concreto del sapere filosofico. Piuttosto proprio il contrario: si tratta di raggiungere una posizione tale in cui tutto il processo della speculazione filosofica e la varietà degli atteggiamenti teoretici che in essa hanno rilievo, non sian più lasciati cadere l'uno fuori dell'altro, ma siano riconosciuti come espressione di un'unica fondamentale esigenza razionale. Non si vuole affatto imporre alla ricerca o all'esposizione filosofica un metodo astratto, ma raggiungere, per così dire, il sistema della ragione, in cui sia possibile integrare, in funzione di questa, tutti i procedimenti e tutti i risultati. E tanto meno si vuol far qui la teoria di un eclettismo. L'eclettismo è dogmatica assunzione di risultati in un quadro preconcelto. Non è l'unità dei risultati o la loro informale fusione, è piuttosto la connessione e il rapporto sintetico dei problemi e delle direzioni teoretiche, a cui si aspira, connessione in cui si rischiarano anche le particolari soluzioni o determinazioni che quelli hanno subito, e si giustifica la loro parzialità.

Per ciò appunto le presenti ricerche vogliono apparire come lo sviluppo del senso unitario delle analisi gnoseologiche ed epistemologiche che caratterizzano la speculazione contemporanea. Esse vogliono indicarne l'intimo ed universale valore, così che esse, spogliate dalle particolari limitazioni, appaiano come gli aspetti di un solo processo, del processo cioè per cui la filosofia s'eleva a coscienza della propria universalità teoretica, trapassa dal regno del mito a quello della ragione. A questo mirano le analisi critiche della seconda parte del volume, che non sono affatto un'appendice erudita, ma un complemento e un'integrazione necessaria all'esposizione della prima parte. Si è soliti comunemente dalla critica negativa delle dottrine altrui acquistare il diritto all'esposizione delle proprie. Ma questo metodo, per quanto valore didattico possedga, sarebbe stato qui in contrasto con la stessa tesi fondamentale dello studio: questa richiede piuttosto una critica positiva, diretta a porre in luce i motivi profondi di verità che attraverso la

stessa dialettica interiore dei sistemi aspirano ad essere compresi ed integrati. Si è rinunciato così a una brillante scherma per un'interiore comprensione, né d'altra parte all'autore sarebbe stato possibile assumere diverso atteggiamento verso coloro alla cui compagnia e guida spirituale deve la possibilità stessa della sua meditazione.

Il lettore non vorrà attendersi dalla pagine che seguono un completo e definitivo sistema filosofico: esso vedrà piuttosto sorgere ed apparire problemi là dove meno se l'aspettava, esso dovrà trattarsi spesso dal concludere, evitare di affrettare soluzioni: apprendere insomma che la via della ragione non è semplice, ma complessa come quella della vita, e che a voler concludere per passare oltre, si è spesso costretti a dover rifare faticosamente il cammino. Una delle fonti più comuni d'errori in filosofia è questo voler raggiungere le soluzioni prima d'averle, come già insegnava Descartes, verificato chiaramente il problema, anzi spesso il sistema di problemi che ci si impone. Ma per verità, questa circospezione non può fondarsi su di una specie di nativa prudenza, ché il pensiero è in sé fede ed ardore, ma solo sulla coscienza dell'ordine sistematico della ragione e sulla trasposizione in esso dell'oggetto o della questione a cui si rivolgono le ricerche. Solo in tal modo è possibile considerare questi nella loro integrità, nel ricco organismo della loro problematica interiore, senza lasciarsi illudere verso una parziale soluzione, da una particolare visione prospettica. Non si tratta di imporre un limite alla ragione, ma di concederle piena, assoluta libertà.

Il riconoscimento della forma di tale assoluta autonomia ed universalità della ragione è infatti l'intimo motivo che sta a fondo e che sostiene le nostre ricerche, e non come tendenza personale, ma come espressione dell'essenza stessa della filosofia, quale universale coscienza dell'umanità, che nel suo stesso seno solleva questa al di sopra della cieca accidentalità degli eventi, e le rivela, attraverso gli errori e le sofferenze stesse, la sua essenza e la sua destinazione ideale. Poiché la ragione ha proprio questo significato, che la realtà sia concepita non secondo la limitata particolarità di punti di vista individualmente orientati, ma secondo l'universalità del suo senso unitario, in cui tali posizioni particolari stesse hanno il loro fondamento. Gli aspetti e gli elementi della realtà che l'esperienza empirica separa e sconnette ed oppone, si risolvono, riconnettendosi in un ordine nuovo. L'aspirazione spirituale in cui l'anima si travaglia verso la sintesi di ciò che l'esperienza divide ed allontana, e che di fronte alla cieca solidità di questa sembra un sogno e una vana fatica, trova nella trasfigurazione razionale del mondo la forma della sua certezza ed attualità. Al limite delle proprie esigenze ideali, l'anima riprende, per così dire, contatto con la natura stessa attiva della propria realtà, essa illumina a se stessa l'infinita potenza che la sostiene e che la muove. Così la ragione appare come l'ordine di una più universale e profonda esperienza, tanto più universale e tanto più profonda, quanto più radicalmente gli aspetti e le forme empiriche si risolvono sotto la potenza dell'analisi razionale: essa è l'esperienza della vita, come della attiva compartecipazione del tutto a tutto, ma della vita che è vera vita, in quanto è più che vita ed è al proprio interno un inesausto trascendere se stessa. (*Tratto da Principi di una teoria della ragione, Parenti, Firenze 1960, 2^a ed.*)

Rivivere Antonio Banfi

di Dino Formaggio

Vi sono incontri decisivi nella vita che rivivono e si ripensano ogni volta daccapo nel riemergere, a distanza di anni, di un particolare, di un ricordo mille volte affiorato e mai del tutto sopito.

Sto frugando, con curiosità e devozione, in casa del mio maestro, dentro a un ammasso

di carte scritte di ogni genere e di ogni tempo. Antonio Banfi è scomparso da qualche mese. Sto dando una mano, su suo invito, alla signora Daria Banfi Malaguzzi Valeri, che sta alacremente lavorando, con estrema attenzione e delicatezza, ad un necessario riordino delle carte del marito, in vista di un piano di prossime pubblicazioni di ristampe e di inediti.

Mi capita in mano, tra dattiloscritti e manoscritti dei primi anni di formazione giovanile, un piccolo foglietto volante segnato da un rapido appunto a matita. Me lo pongo davanti e leggo e rileggo con crescente commozione e bisogno di una comprensione più addentrata in quel breve appunto lasciato cadere sulla carta come un momento di privata confessione.

Non ne ho mai parlato pubblicamente, se non con qualche amico. Ora, dopo tanti anni di distanza, dopo quel lontano 1957, ritrovo la precisa trascrizione di quel foglietto, che allora mi ero fatta per me, pensando di dover più tardi rimeditare sul mondo di vita o di pensiero che poteva star dietro a quelle parole gettate giù di un fiato - come un respiro dell'anima - sulla carta, per un riconoscimento di sé, per uno di quei momenti di autorivelazione esistenziale che un giovane filosofo di ventidue anni, avviato ad un lungo ed alto cammino, stimava di dover fermare. L'annotazione personale diceva testualmente: «Chi non ha mai pianto nell'ansia di una liberazione, chi non è precipitato nell'ebbrezza dell'infinito, non sa che sia, che voglia la filosofia...Oggi ho pianto nell'ansia di liberarmi verso il divino (6 ottobre 1908)».

Non so chi altri abbia potuto leggere questo foglietto, né dove ora possa trovarsi. Suppongo stia negli archivi dell'Istituto Banfi di Reggio Emilia. Tento oggi di rispondere a qualcuno dei molti interrogativi che allora mi si erano affollati nella mente.

Per chi ha potuto vivere per molti anni in piena familiarità di vita o di pensiero con Antonio Banfi (come mi è stato dato tra il 1937 e il 1957, quando ci ha lasciati), ogni parola, ogni spazio tra le parole, di questo scritto, si riempie di moti di pensieri o di immagini di vita vissuta, di segnali fermati e di passaggi ad altro, di direzioni esistenziali e filosofiche, in atto di evolversi da nebulose a forme. Rimane tuttavia ferma, sul punto di partenza di qualsiasi considerazione in proposito, la notazione autobiografica che Banfi stesso ci ha dato in un suo scritto del 1950: «...sulla via della ricerca filosofica io non sono stato spinto dall'urgenza di crisi spirituali o dall'insistenza degli "eterni problemi"». E sempre noi tutti, a lui vicini, abbiamo potuto verificare come, anche nei momenti di maggiore drammaticità esistenziale (come nella partecipazione attiva alla Resistenza abbiamo visto), mai l'alta serenità del pensiero in ogni campo politico e

Dino Formaggio e Antonio Banfi alla Casa della Cultura di Milano (12 giugno 1957)

socialmente partecipe, venne meno al rigore del compito di un giudizio storico e filosofico, sempre sottratto al cadere in balia a qualche crisi emotiva della soggettività; persino quando, giunto ai giorni estremi dell'esistere, l'abbiamo veduto volgere il pensiero e riconsiderare, ancora una volta, il suo primo amore filosofico - Hegel -, citandolo (già avvolto nell'agonia) in tedesco. Proprio nell'anno stesso, 1908, del foglietto volante, in una lettera natalizia da Vimercate, scriveva alla "Signora Daria", riferendosi a Hegel: «Lo leggevo con furia feroce, cercando di squarciarne la ferrea corazza: le notti intere mi fuggivano in quello sforzo senza pari; soffrivo e godevo ciò che non avevo mai provato; mi ricordo d'aver a volte baciato le pagine del crudo filosofo in una ebbra esaltazione... Compresi che filosofare non vuol dire cercare una verità, ma divenire sempre la verità, non vuol dire comprendere, ma ricreare il mondo, che essere e pensare non sono infine che un'unica essenza». E fu così per tutta la vita, fino all'ultimo suo giorno. Dunque, quel foglietto aveva dietro ben altro che una qualche momentanea crisi religiosa giovanile. In realtà, nella forma di un'accesa fiammata di giovanili, ondegianti passioni - in qualche modo "sturmeriane" (non certo di un Klinger di poverissima estrazione e psicologicamente rivoluzionario; semmai di un giovane Goethe) - Banfi, nei modi tipici della gioventù dei primi anni del secolo, stava lottando con tutte le sue forze per uscire dalle angustie della stessa rigida religiosità ecclesiastico-borghese delle pratiche familiari, per entrare in una sfera di totale liberazione - di "infinita liberazione", si potrebbe dire - con l'atto di far passare la religione in problema, e il problema religioso in ormai emancipato problema filosofico. Non perdendo con questo la vivamente sentita ed amata unità familiare, anzi, riconquistandola più ampia e più forte dentro al più vasto orizzonte che la filosofia, ora e per tutta la vita, gli veniva disegnando davanti come il senso più autentico dell'esistere stesso.

Per cui avviene che, quando, ormai in piena esplosione della prima guerra mondiale, nel settembre 1914, Banfi annotava su un libretto una rinnovata meditazione su un «Domine Iddio...ritornato di moda tra i filosofi italiani» (specialmente tra i patriottismi dell'Idealismo e dello Spiritualismo italiano), di fronte alla terribile tragedia della guerra, piena di odio alimentato e di stragi comandate, Banfi può sottolineare la gratuità e l'incongruenza di un «Dio d'ogni egoismo soddisfatto...il Dio di coloro che credono il mondo perfetto perché troppo bene ci stanno, di coloro che togliendosi dall'opera comune, indifferenti ai propri fratelli, sorridono alla propria indifferenza stessa. Ma noi atei - (qui soggiunge da dentro di un acquisito socialismo) - noi senza i nobili ideali, noi destinati a morire, noi che in comune lavorando cerchiamo di aiutarci e illuminarci l'un l'altro, di liberarci d'ogni falsità e vanità, noi sappiamo e sentiamo che il regno di Dio sarà fatto della nostra fatica, della nostra sofferenza, della nostra gioia, del nostro amore, di tutta la nostra vita». E' un ulteriore momento di sviluppo della meditazione consegnata sei anni prima al foglietto volante. Il

primo scritto a stampa di Banfi era una recensione, già fortemente teorizzata, sulla «Voce» di Prezzolini (firmata in unione con gli amici Confucio Cotti e Andrea Caffi) relativa al "Congresso del Libero Cristianesimo", tenuto a Berlino nell'agosto 1910. Una recensione fortemente critica che concludeva annunciando la fine del Cattolicesimo e, insieme, della "democrazia": «La democrazia non può essere né religiosa né cristiana. A sua volta il Cristianesimo non può essere democratico in senso moderno».

Dopo la guerra ed il periodo di un pacifismo tolstoiano, negli anni 1925 e 1926, il problema religioso, fattosi ormai il problema di una filosofia della religione, attraversa un nuovo periodo che parte con l'esame dialettico della teologia protestante tedesca (Barth) e si concreta con la collaborazione, con diversi scritti, a «Conscientia», una rivista di ispirazione neocalvinista, chiaramente e socialmente antifascista. Ma è forse nella redazione della voce *Dio*, per l'«Enciclopedia Treccani» (1931), che l'estremo avanzamento della confessione meditativa del foglietto, del quale stiamo parlando, trova la sua risoluzione definitiva. Qui, come in una breve sintesi Gianmaria Bertin ha scritto (in *Antonio Banfi. Esperienza religiosa e coscienza filosofica*) a proposito del "concetto del divino", volendolo definire, «...il pensiero religioso può tendere ad accentuarne la trascendenza (*via negationis*) predicandone la "numinosità" e la distanza, o ad accentuarne l'intimità (*via eminentiae*) al mondo e alla creatura (nel panteismo e nella mistica), in un processo di mediazione tra i due aspetti che varia a seconda delle religioni, dell'esperienza religiosa di individui e gruppi, della forma secondo cui si svolge il sapere teologico». Risulta a questo punto chiaro - nella precisa sintesi di Bertin - il raggiungimento di una totale razionalizzazione e storicizzazione fenomenologica del concetto di Dio e del divino, dalla risoluzione hegeliana di tale concetto nel «processo eterno in cui l'idea - come principio razionale del mondo - giunge a coscienza della sua assoluta universalità e autonomia», fino al suo rovesciamento in Kierkegaard e nella teologia dialettica protestante, e poi oltre, nelle più varie e relativistiche polarità fenomenologiche.

In questo panorama soltanto accennato e rievocato, penso di avere iniziato a rispondere agli interrogativi, pur sempre aperti, che il ritrovamento di quel foglietto volante scritto d'impeto a matita nell'ottobre 1908 (quasi certamente nel raccoglimento di quiete stanze nell'amata casa natale di Vimercate) mi avevano subito, e più tardi a più riprese, suscitato. Si doveva andar oltre l'impatto con l'apparenza di un momentaneo sfogo e cogliervi dentro il riconoscimento del tragitto filosofico di tutta una vita. Finché, per chi, che per molti anni, aveva finito per vivere devotamente, da discepolo e da amico, accanto a quella vita, le parole di quello scritto venivano dilatandosi all'orizzonte di un intero cammino filosofico coglibile nel suo punto di partenza. Parole come : "ansia di liberazione" e come "ebbrezza dell'infinito", prendono allora a risuonare, portando dentro la musica fedele e mai interrotta dell'anima filosofica banfiana. Dalla quale ab-

biamo imparato - in pensiero e in lotte quotidiane - che la libertà non è un concetto astratto: che libertà è in ogni momento liberazione, vivente azione ed elevazione etica nella persona e nella società, slancio di generose passioni per combattere ogni violenza di separatezze brutali e di ingiustizie sociali, infine atti concreti di amore intellettuale perché, spinozisticamente, si realizzi la patria di un *homo hominis deus*. Un compito da portare avanti senza tregua in tutti gli organismi - politici, scolastici, culturali, scientifici - della vita associata.

Un imperativo da lanciare nella storia: dove il ritrovarsi ebbro di infinito non vuole essere affatto annessamento mistico di sé e del mondo, bensì ritrovamento e riconoscimento di una aperta e infinita razionalità terrena come compito filosofico, per una vita sempre più alta ed essere risolta in "valore", ovvero - simmetricamente - in "più che vita". Chi ha vissuto e fatto proprio un tale compito di infinita ragione, ora sa molto della grande traiettoria del pensiero banfiano: ed anche qualcosa del proprio cammino. Soprattutto ora sa perché, in quell'indimenticabile pomeriggio estivo di vento e sole del 27 luglio 1957, Milano ha potuto assistere al passaggio, lungo le sue strade, del più inconsueto e affollato funerale laico della sua storia recente. Passava il feretro di Banfi e gran folla

di popolo d'ogni ceto - uomini politici, allievi, professori e studenti, operai delle grandi fabbriche con le loro biciclette alla mano - veniva dietro, lentamente, e pareva intento ad un sommesso comune ragionare pacato. Giunto il corteo, sul tardi, tra gli alberi dei "Boschetti", si arrestò e un fiume di bandiere rosse si fece intorno per tributare l'estremo saluto. Parve allora a tutti noi che, in quel momento, quel suo luminoso sorriso a noi ben noto, così dolce e fine, così ricco di intelligenza e di gentilezza, prendesse a espandersi sopra di noi come per abbracciarci ancora una volta, prima di salire nei regni imperituri della memoria.

Non avevamo, quel giorno del distacco, ancora incontrato, tra le sue carte, quel segreto piccolo foglietto volante: per un momento sotto gli occhi con tutto il suo profumo di lontane giovinezze d'inizio secolo (quando "baciare" con gioia la pagina di Hegel, piangere per una "ebbrezza" di infinito non era debolezza ma piena e grande forza di una ragione in cammino). Né sapevamo che vi avremmo riconosciuto in boccio il senso e il compito di una vita. Quella che sempre più, nel tempo, dovevamo tornare a sperimentare, per mille prove di vissuti, come un ammaestramento continuato senza pari e come il monito prezioso per un viatico di infinita razionalità.

Antonio Banfi tra le due guerre: modernità e crisi

Organizzato dall'Istituto Banfi di Reggio Emilia, con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 4 al 6 novembre 1993 si è svolto a Reggio Emilia un convegno dal titolo: "Banfi tra le due guerre: modernità e crisi". Tra i partecipanti: Livio Sichirollo, Fulvio Papi, Guido Davide Neri, Luisa Bonesio, Mauro Mocchi, Gabriele Scaramuzza, Lucio Perucchi, Amedeo Vigorelli, Luisa Bertolini, Lorenzo Magnani, Carlo Gentili, Fabio Minazzi, Roberto Diodato.

Fulvio Papi ha aperto i lavori del convegno analizzando i concetti di storicità e di ragione nell'evoluzione del pensiero filosofico di **Antonio Banfi**. Nella cultura filosofica, ha spiegato Papi, esistono due immagini stereotipate di Banfi: quella relativa al marxismo dell'ultimo periodo e quella della fenomenologia della cultura, l'una «assimilata al tramonto del marxismo sulla scena filosofica», l'altra «consegnata a una funzione storica, i cui meriti vanno riconosciuti nello spazio degli anni Trenta». Rileggere il pensiero di Banfi con l'intento di sottrarlo agli stereotipi interpretativi significa allora evidenziarne il razionalismo critico, inteso come processo nella sua profondità teoretica e non come formula dogmatica. Emerge così «la terza immagine di Banfi», caratterizzata da una concezione della modernità che appare come il luogo di

una pluralità topologica, da frequentare senza pregiudizi: «pensare la modernità diventa il sapersi situare nelle sue linee di fuga». La terza immagine di Banfi, ha proseguito Papi, si costituisce in questo modo «come un orizzonte di possibilità filosofiche, più o meno esplicitate, che o precedono o sono contigue a quella selezione entropica del pensiero che conduce ai punti più noti e più elaborati».

Nel suo intervento **Guido Davide Neri** ha analizzato il rapporto tra la nozione di crisi e la concezione della storia nel pensiero di Banfi. Nella filosofia banfiana, ha sottolineato Neri, la crisi inizialmente è connaturata alla vita ed alla cultura occidentale; quando invece il filosofo aderisce al movimento comunista, la crisi viene dichiarata contingente e superabile. Il concetto di storia inteso come eterno conflitto tra idealità e realtà sembra infatti risolversi per Banfi nell'affermazione del comunismo come soluzione della crisi storica dell'umanità, come concreta attuazione dell'ideale. Questa "svolta" nell'evoluzione complessiva del pensiero di Banfi, ha proseguito Neri, va però indagata nelle sue ragioni teoretiche profonde, e non solo motivata con il riferimento alle circostanze storico-politiche del momento. La "svolta" risulta infatti già evidente in un manoscritto postumo del 1934-35, in cui Banfi «parla esplicitamente della necessità di riavvicinare la prospettiva ideale alle possibilità che sono già implicite nel reale»: la possibilità di un mondo nuovo, da creare «attraverso una radicale trasvalutazione del negativo in positivo», emerge nel pensiero di Banfi «senza che ciò comporti ancora

un'adesione alla concezione materialistica della storia».

La ricezione e l'interpretazione banfiana dell'"irrazionalismo" e del pensiero di **Ludwig Klages** sono state affrontate da **Luisa Bonesio**, che ha evidenziato «la complementarietà dell'irrazionalismo e del razionalismo nel pensiero di Banfi». L'utilizzo che Banfi compie del pensiero di **Nietzsche**, ha spiegato Bonesio, è teso a disinnescare la potenza distruttiva del filosofo tedesco, è un «modello di integrazione del "negativo" e dell'"irrazionale" all'interno della ragione nella sua infinita progressività». Bonesio ha inoltre evidenziato come nel saggio su *Ludwig Klages e l'irrazionalismo* (1938) Banfi utilizzi nei confronti del pensiero del filosofo tedesco una griglia interpretativa, simile a quella usata nella lettura di Nietzsche, che gli consente di definire «l'"irrazionalismo" come fenomeno culturale che trova la sua radice nella dissonanza tra il vitale e lo spirituale». Il dispositivo ermeneutico banfiano indica nel contrasto vita-spirito l'orizzonte generale nel quale viene collocato il complesso pensiero di Klages: così se per Banfi l'"irrazionalismo" è semplificatorio e riduttivo, «sarebbe anche troppo facile», ha osservato Bonesio, «mostrare il dualismo che a sua volta organizza la valutazione banfiana».

Mauro Mocchi ha invece individuato nella domanda banfiana sul carattere trascendentale della verità l'orizzonte teoretico in cui collocare il rapporto tra Banfi e la fenomenologia di **Husserl**. Il riconoscimento di una «fondamentale posizione metodica» è ciò che caratterizza l'incontro

di Banfi con Husserl: «come il razionalismo critico può incontrare la fenomenologia solo in quanto ne condivide l'orizzonte problematico, così Banfi può riconoscere Husserl, poiché già partecipa del suo medesimo *ethos*». E' l' *ethos*, ha spiegato Mocchi, «della persona come vivente intenzionalità della ragione che opera nell'esperienza, ma oltre ogni limite dell'esperienza, secondo un processo infinito».

Il tema banfiano del significato dell'esperienza artistica e della crisi dell'arte è stato invece analizzato da **Gabriele Scaramuzza**. Dopo aver sottolineato «l'adesione simpatetica» del giovane Banfi alle ragioni del decadentismo e della musica wagneriana, Scaramuzza ha indicato gli anni Trenta come il periodo della «grande stagione dell'estetica banfiana». In questi anni, infatti, «le tonalità problematiche del pensiero banfiano» vengono sviluppate costruttivamente nella definizione di una filosofia della cultura; correlativamente «alla concezione dell'esperienza artistica come processo di cui la crisi costituisce il motore», Banfi scrive di «un'arte che, nella sua interna vitalità e nella sua rilevanza per la vita, privilegia la spontaneità espressiva». L'atteggiamento di Banfi verso l'arte, ha sottolineato inoltre Scaramuzza, muta però decisamente, «anche se in modo non lineare», a partire dal 1943.

Il ruolo determinante di Banfi nell'introdurre nel dibattito culturale italiano filosofi come Husserl e Simmel, è stato sottolineato da **Lucio Perucchi**, che ha ricordato l'articolo dedicato da Banfi, nel 1946, a tre suoi maestri: **Martinetti, Husserl e Simmel**. Il confronto con Simmel, ha evidenziato Perucchi, è un elemento costante e continuo del pensiero filosofico banfiano sin dal 1910, anno in cui il borsista Antonio Banfi, a Berlino, decise di farsi allievo di Georg Simmel. Perucchi ha inoltre stabilito un confronto tra la ricezione lukacsiana di Simmel e «quel radicale antidogmatismo» della filosofia simmeliana che è presente anche nell'ultimo periodo del pensiero banfiano, «se non altro in un lessico che non gli parve opportuno rimuovere».

Per ciò che riguarda il riferimento banfiano alla filosofia di **Kierkegaard** e alla teologia protestante, **Amedeo Vigorelli** ha sottolineato il posto di «assoluto rilievo» che l'esegesi banfiana occupa nel panorama degli studi italiani su Kierkegaard nel primo trentennio del Novecento. Vigorelli ha inoltre evidenziato l'importanza teoretica

che assume nel pensiero di Banfi la lettura degli autori protestanti e «l'insostenibilità delle vecchie interpretazioni, che individuavano in mere motivazioni di natura politico-sociale le ragioni della "preferenza" di Banfi per il protestantesimo e la teologia della crisi». Vigorelli ha così proposto e svolto una rilettura della «problematica complessiva del rapporto religione-filosofia in Banfi», con riferimento agli anni 1910-1940, come condizione per comprendere, oltre gli stereotipi storiografici, le polemiche di Banfi nei riguardi dell'esistenzialismo e la sua lettura di Kierkegaard e della teologia protestante.

Luisa Bertolini ha messo in evidenza i riferimenti banfiani al neo-kantismo di Marburgo, soprattutto in relazione a **Cohen** e **Natorp** che, assieme a Cassirer, Rickert, Simmel e Husserl, «costituiscono i principali riferimenti del trascendentalismo banfiano». In questa direzione, ha sottolineato Bertolini, emerge un'altra determinazione del trascendentale come autonomia e purezza che conferisce al trascendentale stesso la sua funzione critica. Banfi non attribuisce alla sua filosofia il compito di risolvere i problemi della vita di fronte alla crisi della cultura e della civiltà e «si impegna in una ricerca trascendentale piuttosto che in un'analisi fenomenologica», fornendoci con i *Principi di una teoria della ragione* (1926) «il testo più denso e problematico del Novecento italiano».

Il razionalismo di Banfi in alcuni suoi elementi fondamentali è stato analizzato da **Lorenzo Magnani**, mettendolo a confronto con il convenzionalismo geometrico di **Poincaré**. Magnani ha indagato «il problema della genesi dei concetti scientifici e il problema della loro giustificazione e confutazione» nel pensiero banfiano, sottolineando come per il Banfi del secondo dopoguerra «i problemi di struttura e di metodologia sono sempre interni alle singole scienze» e pertanto la loro analisi è attribuita ad una critica «che si muova nello spazio concreto della storicità del sapere». La critica che Banfi muove al dogmatismo epistemologico, ha osservato Magnani, «lo conduce ad espungere dalla filosofia tutta una serie di possibilità conoscitive»: quelli che per Poincaré sono «autentici problemi filosofici», come per esempio l'analisi della genesi delle teorie geometriche e il cambiamento dei principi generali della scienza, sono invece per Banfi «soltanto proble-

mi di metodologia concreta».

Per quanto riguarda le implicazioni esegetiche e il contesto storico-politico che sono alla base dell'interpretazione banfiana del *Socrate* (1943), **Carlo Gentili** ha sottolineato che questa rilettura di Banfi è da relazionare con la crisi di «quell'ideale di ragione che Socrate aveva impersonato attraverso i secoli» e che non costituisce solo un richiamo alla democrazia ateniese in contrapposizione all'affermazione del totalitarismo in Europa. L'interpretazione banfiana implica quindi una «ridefinizione in senso morale» dell'insegnamento socratico e della funzione protreptica del metodo dialettico: è proprio il significato morale insito nella figura di **Socrate** che consente a Banfi di farlo dialogare, «idealmente e implicitamente», con gli interpreti moderni della crisi dell'ideale di ragione (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche). La lettura banfiana di Socrate come filosofo morale, ha sottolineato **Fabio Minazzi**, andrebbe confrontata con l'interpretazione che Banfi svolge di **Galileo**. Per Banfi la novità galileiana si esprime in una tematizzazione della realtà, e, ha proseguito Minazzi, in una prospettiva epistemologica l'originalità banfiana consiste nell'aver riscoperto entro i confini dell'impresa scientifica quella dimensione teorica che sfugge a tutto il dibattito epistemologico degli anni Quaranta.

Roberto Diodato ha invece analizzato il rapporto tra Banfi e **Bontadini** in relazione alla metafisica neoclassica e alla collocazione del razionalismo critico nella filosofia contemporanea. Banfi e Bontadini sono consapevoli che «il lavoro filosofico appartiene sempre all'orizzonte della mediazione» e intendono la critica come immanente al discorso e alla sua struttura»: per entrambi il problema del fondamento, ha sottolineato Diodato, «si declina nel modo hegeliano», pensando i principi del discorso come coerenti con il suo insieme. La critica che Bontadini muove a Banfi vuole quindi affermare come i presupposti del discorso banfiano «non siano teoretici, non appartengano alla struttura stessa del discorso, ma provengano, per dir così, da fuori».

A proposito di alcune tematiche specifiche emerse durante il convegno, **Fulvio Papi, Guido Davide Neri, Livio Sichirolo e Gabriele Scaramuzza**, hanno cortesemente accettato di rispondere ad alcune domande, poste loro da **Andrea Dambrosio**.

Quale rapporto c'è tra dimensione "storico-esistenziale" e attività teoretica nella "svolta" banfiana degli anni Trenta, nell'abbandono del Trascendentale e del suo dualismo?

Neri. Banfi nel 1943 ha descritto il proprio percorso come un difficile cammino verso l'Idea (negli anni Venti) cui è seguita un ancor più difficile discesa dall'Idea nell'esistente. E' questa inversione di rotta che rappresenta una vera "svolta", anche se Banfi non

la esplicita e non la drammatizza. Di fatto l'impegno per un maggior realismo pratico (anche in una situazione politica bloccata), la volontà di risolvere concretamente la crisi storica, comporta l'abbandono del dualismo tra l'Ideale (irrealizzabile) e il reale, quindi l'abbandono di quel Trascendentale che Banfi aveva inteso come distanza radicale tra l'Assoluto e il finito (in un senso vicino alla teologia della crisi di K. Barth e di Tillich). Più che a Kierkegaard e a Kant, Banfi ora si sente vicino a Marx e a Nietzsche. Ma l'adesione al

materialismo storico è ancora limitata da una concezione problematicistica della storia.

Papi. La “svolta” di Banfi in direzione del marxismo viene situata all’inizio degli anni Quaranta con la seconda guerra mondiale, risoluzione, in certa misura, annunciata dal concetto di “crisi” dell’epoca moderna che sotterraneamente percorre tutto il pensiero banfiano, sin dagli anni Dieci. A questo punto il trascendentale agisce sempre come critica alla obiettivazione realista dei concetti (di qui per esempio l’interpretazione completamente stravolta del “materialismo dialettico” rispetto alla “vulgata”), ma viene emarginato sul piano storico dove Banfi ha l’idea che la lunga crisi del mondo moderno stia entrando nella sua fase risolutiva proprio attraverso una trasformazione sociale di tipo epocale. Si può dire che sostituisce l’idea di un “tempo pieno” a una immagine della relatività temporale e di ogni sua possibile interpretazione. Personalmente ritengo che questo scarto abbia avuto una sua radice esistenziale profonda nell’esperienza della Resistenza e nel senso che veniva conferito a questo vissuto.

Scaramuzza. Tra i motivi che negli anni Trenta sollecitano, sia pur collateralmente, in Banfi un modo più “adulto” di far i conti con l’esistente non mi sembra trascurabile la stabilizzazione della vita raggiunta con l’insegnamento nell’ateneo milanese, il consolidarsi di un seguito tra gli allievi, la possibilità di proiettare con ciò in un futuro più certo il proprio lavoro. Ma insieme deve aver giocato un suo ruolo il senso di sicurezza teorica che Banfi aveva acquisito coi *Principi di una teoria della ragione*, di cui si proponeva ora di verificare l’efficacia euristica in analisi specifiche della realtà culturale dei suoi tempi - un lavoro che darà i suoi frutti in saggi esemplari, scritti per lo più appunto a partire dagli anni Trenta e raccolti poi in *La ricerca della realtà*. In essi, è vero, certe vibrazioni drammatiche del pensiero antecedente, taluni accenti dualistici ancora presenti in qualche pagina dei *Principi* medesimi, si smorzano. Ma non si deve dimenticare che la problematica del trascendentale non perde affatto rilievo nel Banfi successivo. Il termine lascia cadere la maiuscola, certo; ma insieme esalta le sue valenze metodiche, e si fa principio-guida di una fenomenologia di molteplici ambiti culturali.

Sichirolo. Nel bel libro di Neri *Crisi e costruzione della storia* (ora in una nuova edizione ampliata presso Bibliopolis, Napoli) c’è tutto - e resta il testo dal quale sono partite molte riflessioni del nuovo convegno banfiano, compresa (se ho capito bene) la relazione di Papi sulla “Terza immagine in Banfi”: un Banfi oltre Banfi, un Banfi liberato da certi stereotipi, che (inevitabilmente) si erano depositati nella storiografia. Dunque, tra il Venti e il Trenta la “crisi” (storica e filosofica) è strutturale; dopo il 1945 appare superabile; il movimento comunista di liberazione dell’uomo sembra il nuovo orizzonte. Ma sulla posizione di Banfi negli anni Cinquanta, in particolare nel 1956, si è avuto un dibattito abbastanza ampio e spregiudicato.

Mi chiede della posizione, della dimensione storico-esistenziale di Banfi dopo la svolta. Non credo che Banfi abbia mai sofferto di crisi “esistenziali”! Non era da lui. Resto convinto - e qualcosa è emerso anche dalle discussioni - che Banfi, accettato il comunismo come “l’umanità della storia” e il materialismo storico come “la coscienza realistico-dialettica” della storia, ha tenuto fermo il suo razionalismo critico come “il processo di affermazione della ragione e della sua liberazione dai limiti e dai miti dogmatici”. Certo, una posizione difficile, che non fu capita.

Quali variazioni di senso emergono nei concetti di Modernità e di razionalismo all’interno del pensiero banfiano successivo alla “svolta”? Qual’è il rapporto tra razionalismo e “irrazionalismo” nella sua riflessione filosofica?

Neri. Va detto che Banfi è sempre, in ogni periodo, un filosofo della Modernità, sulla linea di Simmel. Banfi respinge tutte quelle filosofie della crisi che vedono con sospetto e apprensione l’affermarsi di una società di massa, della produzione meccanizzata ecc. La Modernità è crisi delle istituzioni morali, politiche, pedagogiche, ormai svuotate dei valori tradizionali, e proprio in ciò la crisi ha un senso positivo. Ma che la crisi possa essere globalmente risolta in senso positivo, Banfi comincia a pensarlo solo negli anni Trenta. Dopo il 1943, e specialmente nel dopoguerra, Banfi dirà che la crisi è ormai in via di soluzione, che quindi la funzione della cultura “irrazionalista” si è esaurita, insieme con il “lavorio del negativo” che comportava. Si tratta ormai di una nuova fase storica, quella della costruzione socialista.

Negli anni Trenta, tuttavia, l’abbandono del Trascendentale e del suo dualismo si attiene, in tutti i campi culturali, a una dimensione critica e “problematicistica”. La ragione, ravvicinata alla realtà, non mira a fornire soluzioni, ma a rendere più acuta la coscienza dei problemi.

Papi. La modernità per il Banfi marxista ha la sua linea di continuità proprio nel tipo di processo produttivo e nella trasformazione del mondo come luogo della produzione e dei rapporti sociali che essa induce, la sua forma di pensiero nel razionalismo scientifico, la sua forma problematica in un pensiero storico che coglie gli elementi di incompatibilità che emergono tra scienza e morale, tra individuo e collettività, tra arte e costume. La modernità ha quindi il problema di una propria realizzazione come potere e sapere, dove diviene centrale la figura di un soggetto storico nella cui storica identità è inscritta la capacità di queste trasformazioni. Sono certo che il drammatico 1956 per Banfi è stato un’esperienza di crisi profonda di questa prospettiva come darsi immediato della storicità. L’irrazionalismo è una figura strategica in Banfi che indica quelle forme di pensiero che interpretano i temi epocali ma non li costruiscono secondo un progetto di risoluzione storica.

Scaramuzza. Banfi non condivide, in tutto l'arco della sua vita, atteggiamenti di critica radicale della modernità; Neri lo ha messo bene in luce. Questo non implica però in lui alcuna difesa di un razionalismo angusto; negli anni tra le due guerre anzi l'irrazionale è visto come un ingrediente necessario alla vita della ragione: come salutare antidoto contro eventuali rischi di dogmatismo, come garanzia di apertura comprensiva verso le cose. Tutto questo avrà risvolti significativi nella intelligente lettura che Banfi, tra gli anni Venti e Trenta, darà di non pochi pensatori e scrittori legati alla cultura della crisi, nonché di tanta arte contemporanea. La prospettiva muterà tuttavia negli anni della seconda guerra mondiale e del dopoguerra, in cui l'arte e la cultura sospette di "irrazionalismo" verranno condannate in modo drastico come forme di "cattiva coscienza borghese".

Sichirollo. In parte ho già risposto. Intanto, modernità e razionalismo in Banfi continuano a fare tutt'uno (e anche per noi, per fortuna!). Dopo la svolta c'è una nuova ricerca del senso e del tempo della modernità, cioè il senso del presente. Ha detto bene Papi, mi pare: pensare dentro la contemporaneità - rielaborare nel presente temi della tradizione - rinnovare criticamente ciò che chiamiamo storicità. Molti, al convegno, hanno accolto queste tesi, che sono poi quel Banfi che non si esaurisce in sé, che va oltre il suo tempo - e nel quale troviamo le ragioni che ci distinguono dai cimiteriali nichilisti e postmoderni sia di casa nostra sia d'oltralpe.

Qual'è l'insegnamento teoretico che il pensiero di Banfi offre in eredità alla filosofia contemporanea? In quali termini si può oggi parlare di "attualità filosofica" del pensiero banfiano?

Neri. Credo che per ritrovare il Banfi che conta si debba risalire alle spalle dell'ottimismo umanistico del secondo dopoguerra, che farà dell'uomo copernicano l'"uomo nuovo" e del socialismo in costruzione "il mondo nuovo". Il Banfi degli anni Trenta insegnava ai suoi allievi, e forse anche a noi oggi, a convivere con la problematicità della vita e della storia, certo mirando costantemente a delle soluzioni, ma senza lasciarsi convincere a esiti utopici della storia. La sua fenomenologia della cultura di quegli anni ha avuto grande forza formativa (dialogando con tutta la grande filosofia del secolo) e credo mantenga un valore, nonostante la natura spesso ostica della sua prosa.

Papi. Una attualità filosofica è un modo di dire che richiede molta cautela filosofica. Attualità non può essere né il rispecchiamento di uno stato di cose, né una forma di pensiero che partecipi, di volta in volta, a quella caratteristica, del resto tipica della nostra epoca, che è la moda. Poiché non esiste in filosofia un inizio assoluto, ogni pensiero, nella temporalità concreta della riflessione, è un "da dove" che consente processi di interpretazione e di metamorfosi che possono condurre da qualche parte. Dall'esperienza ban-

fiana, messa via via in relazione con le forme salienti della filosofia contemporanea, credo di aver ricavato i temi della storicità, dell'ontologia e del linguaggio, e, in parziale rottura con il trascendentalismo critico e la filosofia della cultura, una concezione della filosofia come pratica raffigurativa dell'orizzonte del mondo tramite un lavoro sul linguaggio che ha proprie caratteristiche e un processo veritativo capace di una sua autonomia rispetto alle grandi direzioni della produzione scientifica e dell'invenzione artistica.

Scaramuzza. Credo sopravviva la tensione problematica del pensiero banfiano, nel senso di cui dice Neri; una tensione che si traduce poi in un'acuta sensibilità per le complesse strutture antinomiche dei diversi ambiti culturali. Anche credo conservi una sua attualità la difesa di un ruolo autonomo (nel senso di Papi) della ricerca filosofica. E ineludibile resta certamente la volontà del miglior Banfi di mantenere fluido il confronto della ragione con ciò che di volta in volta si pone come irrazionale (ne accenna anche Sichirollo). Ma anche non trascurabile mi sembra che nell'istanza di apertura razionale che percorre tutto il pensiero banfiano svolga un suo ruolo esemplare la riflessione sulla realtà estetico-artistica.

Sichirollo. L'attualità filosofica di Banfi è in ciò che ho detto. Sì, oggi, e per il domani. Tutto sommato non eravamo in pochi al convegno, e c'erano molti giovani e qualche giovanissimo. Il fatto che la filosofia di Banfi ci appaia oggi non più determinabile in una formula, ma come processo, come "discorso" che ha a che fare con i luoghi e col tempo, che ti apre quindi a una dimensione più "pragmatica" che "speculativa", è la prova della sua attualità, della sua possibilità di rendere ragione - di aiutarci a rendere ragione - del nostro presente. La sua analisi dell'irrazionalismo raggiunge profondità inesplorate, fino a manifestarsi come la vita stessa della ragione: dobbiamo approfondirla e solleccitarla dentro il nostro presente. Ho ricordato al convegno che quell'analisi e quella figura della ragione ricordano (riprendono?) il male radicale di Kant, fondamento della vita morale-razionale, e il tema della violenza in Eric Weil, violenza che è all'origine della filosofia e in parte della storia, fino a metterne in luce il senso.

Sito nei bei locali del Museo di Storia naturale del Jardin des Plantes, il Centre Alexandre Koyré d'histoire des sciences et des techniques di Parigi, amministrativamente collegato all'École des Hautes Études en Sciences Sociales e al C.N.R.S., costituisce uno dei principali centri francesi di studio e approfondimento delle tematiche legate alla scienza e alla storia del pensiero scientifico. Sorto nel 1958 su iniziativa di Alexandre Koyré (a cui venne successivamente intitolato), racchiude in sé gran parte delle esperienze culturali della Francia contemporanea: fortemente condizionato, da un lato, dalle nette impostazioni in materia di storia della scienza proprie ad Alexandre Koyré; e d'altra parte storicamente legato al rinnovamento sviluppatosi nel campo delle scienze storiche dall'esperienza del Centre de Synthèse (con cui il Centre Koyré ha a lungo condiviso i locali) e dal progressivo ampliamento della nozione di "storia intellettuale" sviluppata dal gruppo delle *Annales*.

La storia delle scienze fisico-matematiche, la riflessione sulla rivoluzione scientifica, la prosecuzione degli studi di Koyré sulla nozione di spazio e sull'importanza e i limiti di figure come Galileo per la storia della scienza costituiscono tradizionalmente uno degli assi portanti delle ricerche condotte dal centro. Su questa linea, R. Taton, Pierre Costabel e, più recentemente, E. Coumet e P. Redondi hanno portato avanti le loro ricerche.

Col tempo i settori di indagine affrontati dal Centro si sono andati progressivamente ampliando. Così, l'ingresso di J. Roger, studioso di storia della biologia e delle scienze della vita e a lungo direttore del centro, ha lasciato una profonda influen-

za contribuendo a spostare l'interesse dei ricercatori del Centro su settori della storia della scienza non immediatamente legati alle discipline fisico-matematiche.

Del resto, il progressivo accrescersi del numero degli studiosi gravitanti intorno al Centro ne ha pure proporzionalmente accresciuto la rete di contatti con studiosi e personalità esterni ad esso. Per lungo tempo del resto il Centre Koyré è stato quanto di più diverso da un austero luogo di studi accademico, costituendo anzitutto un luogo di incontro per quegli studiosi di tutto il mondo che, nel fervore culturale della Parigi degli anni '60 e '70, si trovavano di passaggio nella capitale francese. Tale rete di connessioni ha spesso posto il Centre Koyré al centro di opere di importanza mondiale, quali l'edizione della *Correspondance* di Mersenne, una delle glorie della storiografia francese, e l'imponente *Histoire générale des sciences* condotta sotto la direzione di René Taton. Ultimamente, una nuova edizione delle *Opere Complete* di D'Alembert è in preparazione a cura di un' *équipe* di studiosi del Centro. Inoltre da qualche anno si viene sviluppando un programma di ricerca teso ad

un'analisi interdisciplinare dei termini-chiave del vocabolario della scienza considerati nel loro sviluppo storico come nelle loro generali implicazioni teoriche. Tale progetto ha condotto finora alla pubblicazione di studi interamente dedicati, tra le altre, alle nozioni di "simmetria", "calore", "equilibrio", "attrazione". D'altra parte, ciò ha pure condotto ad un progressivo stemperarsi delle originarie posizioni teoriche di Koyré (del resto ormai assimilate) in favore di un più marcato interesse di ricostruzione storica e filologica.

Il Centre Koyré si presenta oggi come un luogo in cui vengono condotte ricerche le più disparate nell'ambito della storia della scienza. Tra gli studiosi di maggior importanza attivi oggi nel Centro vanno senz'altro ricordati anzitutto Roger Chartier e Ernest Coumet. Il primo, legato alla scuola delle *Annales*, è anche l'attuale Direttore del Centro; le sue ricerche si sono per lo più indirizzate verso la storia del libro e della sua circolazione

nell'età moderna. Gli interessi di E. Coumet appaiono invece maggiormente legati all'approfondimento dello studio della rivoluzione scientifica e del ruolo delle scienze fisico-matematiche nello sviluppo della scienza moderna. Grande conoscitore della storia del pensiero scientifico, questi suoi interessi lo portano a porsi tra i più diretti continuatori dell'opera di Koyré: e infatti proprio a Coumet sono dovute alcune importanti ricerche sull'opera e il pensiero di Koyré. Del pensiero di Koyré si è occupato anche P. Redondi, oggi docente a Bologna e a lungo segretario e principale animatore del Centro.

Oggi, tutta una generazione di giovani ricercatori contribuisce a fare del Centre Koyré un luogo di elaborazione delle discipline le più diverse. Così Claudine Cohen, allieva diretta di Roger, conduce importanti ricerche sull'origine e la storia delle discipline paleontologiche, mettendo tra l'altro in evidenza l'importanza della riflessione epistemologica circa la nozione di "prova scientifica" per lo sviluppo e la consistenza di tali scienze; Roselyne Rey ha studiato approfonditamente la situazione della biologia e della medicina tra '700 e '800, e il ruolo di tali discipline in relazione al resto della cultura coeva; Claude Blanckaert si è concentrato sui fondamenti storico-teorici dell'antropologia e dell'etnografia nel pensiero illuminista, e in particolare nell'opera di Buffon. Eric Brian si è a lungo occupato del pensiero matematico dell'Illuminismo francese, con particolare attenzione alle indagini di D'Alembert e Condorcet; assieme a Giovanna Cifoletti, pure ricercatrice del centro, conduce inoltre un sistematico lavoro di studio delle origini dell'algebra moderna e del suo progressivo costituirsi come scienza autonoma tra il Rinascimento e l'Illuminismo.

I luoghi della filosofia

Centre Alexandre Koyré d'histoire des sciences et des techniques

di Luca Scarantino

Jean-Jacques Rousseau, verso il 1752 (ritratto di Quentin de La Tour)

AUTORI E IDEE

Individuo e Stato

La giustificazione filosofica dello stato civile, tipica della filosofia del Seicento, continua ad essere oggetto di interpretazione e approfondimento. Ne sono uninteressante testimonianza il volume dal titolo: TRE LETTURE DI ROUSSEAU (trad. it. di M. Albanese, A. de Lachenal e G. Guglielmi, Laterza, Roma-Bari 1994) che raccoglie i saggi di Ernst Cassirer, Robert Darnton e Jean Starobinski, dedicati al pensiero politico di Jean-Jacques Rousseau, e lo studio di Tito Magri, CONTRATTO E CONVENZIONE (Feltrinelli, Milano 1994), che analizza i progetti politici di Thomas Hobbes e David Hume come esemplificazioni dello stato liberale.

Ernst Cassirer riscontra nelle opere di Jean-Jacques Rousseau l'istituzione di una ragion pratica che anticipa e fonda il pensiero kantiano. L'idea di un ritorno alla natura nasce dal rifiuto della convenzionalità e coercizione delle norme sociali, che spingono l'uomo a vivere fuori di sé e a dimenticare la propria originarietà. Una volta risolto il problema della Teodicea, che non dipende né da Dio, né dalla natura peccaminosa dell'uomo, quanto esclusivamente dalla società; una volta compresa l'impossibilità di un ritorno a quella che sarebbe stata la barbarie primitiva, Rousseau si occupa della ricerca di un sistema in grado di recuperare la spontaneità originaria dell'uomo. Questo è possibile, in primo luogo, in virtù del "contratto sociale", un organismo politico in grado di assicurare ad ogni individuo, che aderisce spontaneamente alla volontà generale, vera e autentica libertà.

La democrazia diretta di Rousseau si costituisce in base a quell'imperativo etico che conduce gli individui ad aderire spontaneamente alla volontà generale e ad affermare il primato della ragion pratica. In tal modo Rousseau, che utilizza il sentimento, secondo Cassirer, non come passività dell'animo, bensì come attività che fonda la capacità decisionale dell'uomo, prende le distanze dai moralisti inglesi e anticipa, in qualche modo, la filosofia kantiana. Questa tipologia del sentimento

umano, che si sottrae a qualsiasi forma di coercizione, caratterizza anche, in Rousseau, l'educazione come attività volta al recupero della spontaneità originaria dell'uomo. La peculiarità della pedagogia rousseauiana, infatti, consiste nel porre l'adolescente al centro del processo educativo: non è il maestro che trasmette le sue esperienze a Emilio, ma è Emilio stesso che, venendo a contatto con le cose, è origine del proprio sapere. L'assenza di premi e punizioni viene giustificata da Rousseau in funzione dell'obiettivo stesso dell'educazione di Emilio: l'educazione ad uno stato civile, in cui la natura razionale ed etica dell'individuo, che non necessita di coercizione, costituirà l'unico criterio regolativo.

Attraverso una lettura psicanalitica della vicenda di Rousseau, Jean Starobinski riconosce nella ricerca dello stato di natura la necessaria compensazione di quel regno dell'immaginario che costituisce la meta ideale e regolativa della mente "nevrotica" di Rousseau. Starobinski considera il giovane Rousseau come un individuo afflitto e perseguitato da un profondo senso di colpa, originato dalla società ginevrina fortemente calvinista e moraleggiante. Nonostante la fuga da Ginevra, Rousseau non riesce a liberarsi da quel senso del peccato che lo spinge a mascherare la propria indole libertaria di fronte all'autorità. Così, osserva Starobinski, il desiderio concreto di Rousseau si trasforma in desiderio visivo, meno colpevole, ma ugualmente appagante. Il voyeurismo, che si trasforma successivamente in autoerotismo, permette la soddisfazione del piacere nel proprio intimo e al di fuori dello sguardo giudicante. Soggetto e oggetto, in questo modo, si confondono in una sintomatologia nevrotica, che conduce Rousseau ad isolarsi sempre più in un mondo immaginario e perfetto che, non trovando riscontro nel mondo reale, cerca la sua compensazione in un contesto utopistico. Il desiderio viene in tal modo proiettato su quegli oggetti, come lo stato di natura e la fanciullezza, privi della crudeltà umana e facilmente idealizzabili. L'istituzione del contratto sociale doveva appunto condurre a quella compensazione dell'immaginario in cui l'individuo si sarebbe finalmente liberato dal peso dell'autorità.

Robert Darnton intravede, invece, nella filosofia di Rousseau la nascita dell'antropologia che sarà poi sviluppata in profondità da Levi Strauss. Il merito di Rousseau consiste nell'aver preso in esame il sistema simbolico e convenzionale dello stato civile in rapporto a quello di natura. L'analisi di Darnton prende spunto dalla biografia di Rousseau che, dopo un'infanzia e un'adolescenza difficili, si adatta a diversi mestieri, vivendo sempre ai margini dell'alta società e comprendendo quanto questa sia convenzionale e artificiosa. Al contrario di Voltaire e degli enciclopedisti, che vedevano nella cultura il riscatto dell'individuo dalla sottomissione in cui si era sinora trovato, Rousseau considera la cultura come origine della corruzione e della morale positiva, che allontana l'individuo dalla propria originarietà.

In *Contratto e convenzione*, Tito Magri affronta l'opera di Thomas Hobbes e David Hume, fondando la sua analisi non tanto sulle interpretazioni tradizionali, come quella di Hobbes teorico dell'assolutismo, quanto sulla ricerca di una teoria razionale che giustifichi i concetti di imparzialità e di obbligo politico. Secondo Magri, i filosofi del Seicento, una volta negata la possibilità di un sistema naturale in cui l'agire sociale viene giustificato da una innata predisposizione morale, hanno cercato di razionalizzare l'aggregarsi degli individui secondo sistemi artificiali. Su questo terreno si sono mossi Hobbes e Hume che, partendo dal presupposto di uno stato di natura originario e considerando l'individuo e le sue necessità come il fondamento dello stato civile, hanno fornito due diverse soluzioni al problema dell'obbligo politico. Sia Hobbes, con l'idea di contratto, che Hume, con quella di convenzione, sono arrivati a giustificare obbligo e imparzialità in virtù di una sorta di razionalità pratica oggettiva e universale. Secondo Magri, a partire dallo stato di natura iniziale gli individui hanno operato una vera e propria strategia economica, intesa come interdipendenza delle scelte, che ha portato all'instaurarsi di uno stato civile, fondato su una struttura decisamente liberale. In particolare, nella proposta di Hobbes lo stato originario dell'uomo, caratterizzato dalla guerra e dal continuo

rischio di morte, ha portato l'individuo ad un calcolo razionale che, attraverso una strategia d'azione, lo ha condotto alla formulazione del contratto sociale. L'instaurarsi dello stato civile ha giustificato l'obbligo, l'imparzialità e la razionalità che caratterizzano la normatività dell'agire sociale. Il limite di Hobbes, secondo Magri, consiste in una sorta di incoerenza di fondo data dall'impossibilità di far coesistere l'idea del contratto sociale, che nasce da una cooperazione degli individui, con il concetto di cooperazione stessa, che presuppone, a sua volta, l'esistenza del contratto. Secondo Magri, Hobbes non riesce ad uscire da questa situazione, vanificando la propria proposta politica.

Diversa è l'impostazione di Hume. Dopo aver sottolineato come lo scetticismo riguardi esclusivamente la razionalità cognitiva, Magri rileva l'esistenza nella filosofia humeiana di una razionalità pratica, costituita da una sorta di istinto, che legittimerebbe l'evoluzione spontanea dell'uomo verso condizioni di vita sempre migliori. Questo giustificerebbe l'uscita dell'uomo dallo stato di natura e l'ingresso in quello civile, in cui si originerebbe l'idea di convenzione e, conseguentemente quella, di obbligo sociale e politico. Sebbene sorretta da una logica di fondo assolutamente coerente, anche la proposta di Hume, tuttavia, denuncia, secondo Magri, un'assenza di normatività e rigore. Un vuoto simile, infatti, genera una fondazione politica debole, priva di quella necessità in grado di sostenere lo stato. In ogni caso, il fallimento dei progetti di Hobbes e Hume, non comporta per Magri il naufragio, *in toto*, dell'idea di razionalità politica, bensì rappresenta uno stimolo efficace a ricercarne sempre nuove formulazioni. A.S.

Ludwig Marcuse

In occasione del centenario della nascita, viene pubblicato lo studio di Ludwig Marcuse: AMERIKANISCHES PHILOSOPHIEN - PRAGMATISTEN, POLYTHEISTEN, TRAGIKER (Filosofia americana - Pragmatisti, politeisti, tragici, Diogenes, Zürich 1994), un'opera a cui il filosofo tedesco si dedicò nel suo esilio americano. Con quest'ultimo scritto, che si presenta come un auto-necrologio, giunge a compimento l'edizione in singoli volumi dell'opera filosofica di Ludwig Marcuse.

All'insegna del necrologio, *Nachruf*, è possibile raccogliere, da prospettive diverse, l'intenzione programmatica che caratterizza nel suo insieme il pensiero di **Ludwig Marcuse**: «scepsi rigorosa, radicale, come unico mezzo di salvezza che l'uomo si può dare». Per Marcuse l'unica etica filosofica ancora possibile può essere sol-

tanto quella che sgorga dallo spirito dello scetticismo. Da questo punto di vista, bersaglio polemico di *Americanisches Philosophieren*, che in questo si pone in continuità ideale con un altro lavoro di Marcuse del 1960, *Mein zwanzigsten Jahrhundert* (Il mio Novecento, trad. it. di M. Bistoffi, Il Mulino, Bologna 1988), sono principalmente le moderne ideologie messianiche e con esse i maestri dello spirito rivoluzionario che con la loro proiezione nel futuro alimentano ingiustificatamente attese escatologiche. Vicino ad Albert Camus, tra i suoi principali obiettivi critici figura **Ernst Bloch**, di cui aversò in particolare *Il principio speranza*, nella convinzione che ostile all'essere umano si rivela chiunque anteponga la prospettiva dell'avvenire a ciò che vive nel presente, sia pure in modo effimero.

I referenti del pensiero di Marcuse vanno ricercati non solo nei grandi "maestri del sospetto" come **Nietzsche** e **Freud**, ma in quei capostipiti della tradizione occidentale di un pensiero sobrio e disincantato, scettico e illuminista, che furono **Montaigne** e **Voltaire**. Come Voltaire, Marcuse non crede che si debba annunciare una dottrina della salvezza: non c'è un paradiso, verso cui dobbiamo tendere, ma piuttosto, come nel *Candido*, un giardino che attende di essere lavorato. Un preciso invito, questo di Marcuse, ad esperire nell'ambito dei limiti invalicabili che il destino ha dato all'uomo la massima intensità possibile di felicità.

Amico ed estimatore di Ernst Toller, Carl von Ossietzky, Alfred Döblin, Joseph Roth, Heinrich Mann e dello stesso Ernst Bloch, Marcuse fu uno dei più significativi interpreti di quello spirito vivace, arguto e penetrante, entusiasta, ma mai fanatico, della Berlino weimariana, in cui si riconosceva quella Germania che in quegli anni gravidi di minacce cercava di sostenere, sul piano della cultura, i valori di democrazia e umanità. Scelta ben presto la via dell'emigrazione, dopo l'incendio del Reichstag, Marcuse approdò nel '39 a New York e nel 1945 ottenne finalmente l'insegnamento di lingua e letteratura tedesca presso la University of Southern California. Il lavoro che qui egli intraprese sui filosofi pragmatisti americani (in particolare su Charles S. Peirce, William James e John Dewey) venne condotto con l'intenzione precisa di far conoscere al pubblico tedesco alcuni dei pensatori più rappresentativi del nuovo mondo, che in Germania avevano ancora poco ascolto. G.B.

Il riso e la filosofia

Non la classica raccolta di teorie sul riso, bensì una discussione sul nesso esistente tra il ridere e il pensare costituisce il filo conduttore della raccolta di saggi a cura di Rossella Prezzo: RIDERE LA VERITÀ (Raffaello Cortina Editore, Milano 1994). Il volume contiene saggi di Hobbes, Vico, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Nietzsche, Palazzeschi, Daumal, Bataille, Jankélévitch, che affrontano il significato del riso in rapporto al pensiero filosofico. Da segnalare, in questo contesto di riflessione, la recente pubblicazione di uno dei classici della teoria del riso: Il riso (Laterza, Roma-Bari 1994) di Henri Bergson.

La relazione esistente tra la filosofia e il riso è stata da sempre problematica. Sin da quando la servetta tracia schernì il filosofo Talete caduto nel pozzo, il riso ha infatti accompagnato la filosofia, il pensiero serio e fondativo, come l'altro da sé. Attraverso una scelta accurata di brani antologici, **Rossella Prezzo** ricostruisce il destino del riso nella storia del pensiero, prendendo spunto da due momenti chiave del rapporto ridere-pensare: il dialogo socratico, che segna l'inizio della filosofia teoretica, e l'annuncio nietzscheano della "Morte di Dio" che ne recita la fine.

Socrate utilizza infatti l'ironia per smantellare le tesi dell'avversario: lo scherno e la presa in giro dell'interlocutore gli permettono di partorire la verità e di generare i contenuti filosofici. Una volta avviato il processo di costruzione del concetto, l'ironia lascia però definitivamente la scena filosofica per essere semplicemente indagata, per lo più, come ostacolo al raggiungimento della verità, relegata a quella zona d'ombra che costituisce l'inconscio del pensiero concettuale. Ed è ancora questo, infatti, il presupposto degli interventi degli autori moderni sul tema del ridere.

Secondo **Vico**, ad esempio, il riso subentra tutte quelle volte in cui un'aspettativa intellettuale viene delusa dall'arrivo di qualcosa'altro. Per questo il ridere rappresenta un ostacolo alla verità, una zona oscura che si frappone tra il soggetto e la certezza. Simile è il parere di **Kant** che considera il riso come il prodotto di «un'aspettazione tesa che si risolve in nulla»: nel momento in cui l'immaginazione tradisce l'aspettativa del giudizio e porta alla negazione della verità, l'intelletto sospende la sua funzione e lascia al corpo il compito di scaricare l'attesa delusa nel riso.

E' evidente che una tale interpretazione del ridere presuppone l'esistenza di diritto di una Verità, che giustifica il senso della logica e che il riso appunto ostacola. Diverso è il discorso nella filosofia post-moderna dopo l'annuncio di **Nietzsche** della "Morte di Dio", dove l'irrazionale prende il sopravvento e dove il criterio di verità,

Antonio Donghi, Le maschere o Carnevale, 1923 (particolare)

che crolla vertiginosamente, trascina con sé il peso e la serietà della filosofia. E' qui che troviamo ancora una volta, dopo Socrate, il riso con una funzione costitutiva e non solamente di sfondo, ed è qui che l'inconscio della filosofia prende il sopravvento. La morte di Dio, infatti, procura l'assurdo, il vuoto semantico e assiologico che provoca in Zarathustra una profonda e sonora risata. Zarathustra ride la verità perché il pensiero filosofico, e con esso il *lógos*, viene svuotato di ogni fondamento e perde, definitivamente, la sua pretesa di consistenza. A questa considerazione si associa l'interpretazione di **Bataille** che identifica il riso con il debordamento del circolo hegeliano. Dopo la morte di Dio e dopo la frantumazione del sapere assoluto che legittimava la filosofia come senso della totalità, il ridere diventa infatti la manifestazione dello scarto tra il senso e il non-senso e assume la forma di quel silenzio che, posto al di là del *lógos*, ha perso la sua funzione costitutiva. Anche **Baudelaire** interpreta il riso come proprio di quella dimensione di decadenza e finitezza che caratterizza l'uomo cacciato dal Paradiso Terrestre, privato del senso e del *telos*, della salvezza e, con questa, della prospettiva ontologica.

Diversamente **Henri Bergson**, nel suo saggio *Il riso*, propone una interpretazione che rispecchia chiaramente la teoria del flusso vitale come elemento centrale dell'esistenza. Il riso, secondo Bergson, è proprio esclusivamente dell'umano: l'uomo, infatti, è l'unico essere che "fa ridere". Inoltre il riso, che implica necessariamente un distacco dai sentimenti, un'anestesia dall'emotività e un'esaltazione dell'intelligenza, ha bisogno di un'eco: l'ilarità si manifesta sempre all'interno di un gruppo di persone e mai all'individuo isolato. Ciò che fa realmente ridere, secondo Bergson, è «qualcosa di meccanico applicato al vivente». La rigidità e la forma cristallizzata, i movimenti automatici e la ripetizione dei gesti costituiscono una deviazione dalla vita, che è, per essenza, flusso vitale e irreversibilità, procurando riso e ilarità. L'analisi di Bergson, che studia il fenomeno del ridere in rapporto all'individuo e alla società in genere, manca forse di una contestualizzazione storica e culturale come ambito di appartenenza del riso. Bergson, infatti, presuppone alcune categorie metafisiche, quali l'individuo come soggetto o l'emotività distinta dall'intelligenza, che dopo la "Morte di Dio" hanno perso la loro funzione. Non per questo, però, il pensiero bergsoniano si colloca nella metafisica del fondamento: la teoria del flusso vitale, infatti, attribuisce alla vita quel movimento e quella irrazionalità che la allontanano dal pensiero fondativo. Resta da chiedersi, tuttavia, che nesso esista tra il riso e il pensiero irrazionalistico, ovvero se tale pensiero sia in grado, come Zarathustra, di "ridere la verità" senza provare smarrimento o sconforto. *A.S.*

Quasi-realismo ed epistemologia egocentrica

Due provocanti studi provenienti dall'ambito analitico inglese ci propongono originali soluzioni alle problematiche filosofiche del naturalismo e della fondazione dei metodi di indagine. Il primo è una collezione di saggi di Simon Blackburn, ESSAYS IN QUASI-REALISM (Saggi di quasi-realismo, Oxford University Press, Oxford 1993), in cui viene proposta l'adozione di una posizione di "quasi-realismo" per una spiegazione naturalistica del corpo di nozioni astratte presenti nella pratica linguistica quotidiana. Il secondo studio è quello di Richard Foley, WORKING WITHOUT A NET. A STUDY OF EGOCENTRIC EPISTEMOLOGY (Lavorando senza rete. Uno studio di epistemologia egocentrica, Oxford University Press, Oxford 1992), in cui il metodo d'indagine epistemologica viene fondato soggettivamente sulla base della nozione di "razionalità egocentrica".

Problematico per il naturalista è lo *status* di certe nozioni come quelle di giusto e sbagliato, necessario e possibile, credere e desiderare, causa ed effetto. Egli deve innanzitutto determinare a che cosa corrispondano queste nozioni, abitualmente usate nel linguaggio quotidiano. Nel suo *Essays in quasi-realism*, che raccoglie gli scritti degli ultimi vent'anni, **Simon Blackburn** ritiene che si possa giungere ad una spiegazione rigorosamente naturalistica dell'ordinaria prassi linguistica, formulando la questione in termini di "quasi-realismo".

Quattro, osserva Blackburn, sono comunemente le spiegazioni della realtà: la prima è quella realista, che afferma l'esistenza di molte cose che il naturalista ritiene fantasmi; la seconda, detta riduzionista, ritiene che le nozioni problematiche qui prese in esame siano completamente esprimibili in termini naturalisti; la terza, denominata espressivista, asserisce che queste nozioni non sono oggetti, ma sussistono per il fatto di "dar voce" a specifici sentimenti del parlante; la quarta, definita eliminativista, afferma che il modo di parlare della gente è totalmente sbagliato e che per le nozioni in questione non esistono referenti di alcun tipo. Tutte queste spiegazioni sono considerate insufficienti da Blackburn, poiché nessuna rende pienamente conto della prassi linguistica. Rifacendosi a Wittgenstein, Ramsey e Hume, egli cerca allora una nuova proposta che sia un genuino parlare descrittivo.

Il "quasi-realismo" permette, secondo Blackburn, di spiegare l'uso linguistico delle nozioni astratte partendo dalla posizione espressivista, che è la visione che la gente ha della prassi linguistica, senza compromettere i principi naturalistici e senza rimuovere il diritto di esprimersi

con un tale linguaggio. Per il termine verità, ad esempio, la proposta "quasi-realista" è di definirla come "correttezza degli stati mentali espressi", dove la natura di questa correttezza dipende dall'ambito di riferimento. Ne consegue che la nozione di verità così definita non è univoca, sebbene la diversità di origini e di costituzioni mostri al tempo stesso l'esistenza di una "reale" nozione di verità, che Blackburn ritiene sia posseduta da vari credi e giudizi genuini sul mondo, anche se non sappiamo quali essi siano.

Restando in tema di nuove proposte di definizioni teoriche, in *Working without a net* **Richard Foley** utilizza la nozione di "razionalità egocentrica" come chiave di volta della sua teoria epistemologica.

Nella storia della filosofia, osserva Foley, la garanzia della validità dei metodi di indagine, da cui dipende la verità delle credenze, è sempre stata data dalla costruzione di una "rete di protezione" che evitasse la verifica circolare. Essa assunse forme diverse; ad esempio è Dio per **Descartes**, Conoscenza Assoluta per **Hegel**. Queste, nota Foley, sono però nozioni oggettive e assolute, che per loro natura possono, in realtà, essere per noi non conoscibili o indifferenti o ingannatrici per un bene superiore. Si deve quindi trovare un'altra via che renda possibile eliminare il riferimento circolare e garantisca contemporaneamente la correttezza dei nostri metodi di indagine. Per risolvere il problema Foley suggerisce di adottare la nozione soggettiva di "razionalità egocentrica", nel senso che per un soggetto è "razionalmente egocentrico" credere in una preposizione solo se essa è garantita da un accurato e comprensivo sistema di credenze, che deve soddisfare unicamente alle critiche del soggetto.

Con ciò Foley riformula la definizione di razionalità non più in termini di evidenza (poiché si può credere a qualche cosa anche contro la sua evidenza), ma in quella, appunto, di "razionalità egocentrica" per cui un'azione, una decisione o una strategia è, per un soggetto, razionale se questi crede che essa soddisferà accettabilmente i suoi bisogni. La razionalità è, in altri termini, un obiettivo che può essere raggiunto solo indirettamente, tentando di credere alla verità e di non credere alla falsità. Essa è analoga alla felicità che può essere raggiunta non cercando di essere felici ma facendo o progettando cose che noi riteniamo degne di valore. Con questa proposta Foley intende innanzitutto opporsi alla tendenza di rendere l'evidenza l'unico termine in grado di dimostrare ciò che può essere razionalmente creduto. Da questo punto di vista, *Working without a net*, pur nel suo estremo soggettivismo, costituisce una forte barriera contro lo scetticismo. *M.G.*

I problemi della filosofia secondo McGinn

Nel saggio PROBLEMS IN PHILOSOPHY. THE LIMITS OF INQUIRY (Problemi in filosofia. I limiti dell'indagine, Blackwell, Oxford 1994) Colin McGinn, adottando una posizione mediata dalla teoria linguistica generativista di Noam Chomsky, afferma che le questioni filosofiche sulla natura e le modalità di esistenza della mente, degli individui, del libero volere, del significato e della conoscenza, sono insolubili perché trascendono le nostre facoltà naturali. Colin McGinn ritiene che le nostre capacità naturali, così come ci mostra l'esperienza, siano adeguate solo alla soluzione dei problemi scientifici, perciò egli suggerisce che le risposte ai dilemmi filosofici sull'uomo possano essere date dallo studio della struttura genetica che lo costituisce.

Colin McGinn si propone di spiegare e di risolvere la problematicità dell'indagine filosofica, che consiste in difficoltà di comprensione e di argomentazione accompagnate da scarsità di risultati teorici. In particolare, egli si propone di fornire una soluzione alle questioni filosofiche riguardanti le nozioni di mente, individuo, libertà, significato e conoscenza, ampliando le analisi già svolte in *The Problem of Consciousness* (Il problema della coscienza) sul ruolo e la natura della coscienza.

Per la formulazione della sua posizione sulla natura delle facoltà conoscitive dell'uomo, McGinn si rifà alla teoria linguistica generativista di **Noam Chomsky**. Questi sostiene che la nostra facoltà linguistica dipende da una parte distinta della mente, strutturalmente disposta ad imparare solo una certa gamma di grammatiche. In altri termini, il modo in cui siamo costituiti determina la natura delle nostre capacità linguistiche e la predisposizione per alcune grammatiche. Analogamente, McGinn afferma che anche le nostre facoltà conoscitive ci permettono di conoscere solo una certa gamma di oggetti e di risolvere un determinato ambito di problemi. L'esperienza, prosegue McGinn, mostra che le nostre strutture intellettuali sono predisposte per la soluzione dei problemi scientifici, ma non per quelli filosofici; infatti notevoli sono stati i risultati della scienza, mentre la filosofia continua a interrogarsi sulle stesse questioni. Così, problematiche filosofiche riguardanti nozioni come mente, individuo, libertà, significato e conoscenza sono irrisolvibili, perché la loro risoluzione richiede facoltà che trascendono quelle di cui siamo in possesso.

Nella sua indagine, tuttavia, McGinn non sviluppa ulteriormente questa linea di riflessione, suggerendo piuttosto che la soluzione alle domande poste dalla filosofia può venire dallo studio delle caratteristiche fisiche, biologiche e chimiche, in partico-

lare dallo studio dei geni. Questi, osserva McGinn, sono adeguati alle nostre facoltà naturali, essendo enti scientifici, e certamente conoscono la natura e le modalità di esistenza della coscienza, degli individui, della libertà, del significato e della conoscenza, dato che da sempre ci costituiscono. Tuttavia, McGinn non nasconde la perplessità che i geni possano comunicare tali risposte, o che noi possiamo comprenderle. Di fatto, il suggerimento di McGinn di ritenere i geni capaci di fornirci le soluzioni alle questioni della filosofia è indipendente dall'ipotesi della predisposizione delle nostre facoltà conoscitive. Se il primo suggerimento si mostra insoddisfacente, limitando la risposta al come e al cosa, senza mai giungere al senso della realtà, che è l'obiettivo dell'indagine filosofica, la seconda ipotesi, sebbene stimolante e meritevole di ulteriori approfondimenti, resta vaga e inarticolata. M.G.

Studi sul Rinascimento

Viene ripubblicata in una nuova edizione, rivista e accresciuta, la raccolta di studi DAL RINASCIMENTO ALL'ILLUMINISMO. STUDI E RICERCHE (Le Lettere, Firenze 1993), che nel 1970 Eugenio Garin aveva dedicato allo «svolgimento della cultura filosofico-scientifica soprattutto italiana fra umanesimo rinascimentale e discussioni settecentesche». A questa raccolta oggi si affianca un nuovo studio di Eugenio Garin, condotto insieme a Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, L'INTELLETTUALE TRA MEDIOEVO E RINASCIMENTO (Laterza, Roma-Bari 1994), che ripercorre la figura dell'intellettuale nella storia dal Medioevo al Rinascimento, distinguendo tra un tipo di intellettuale "forte", in grado di trasmettere alla sua epoca la propria capacità d'indagine, e un tipo "debole", meno consapevoli della propria funzione sociale.

Composti per la maggior parte tra il 1968 e il 1970, gli studi di **Eugenio Garin** che vedono ora per la seconda volta la luce, accresciuti di nuove pagine su Vico e su Genovesi (e con una appendice bibliografica aggiornata) costituiscono per molti aspetti un passaggio di grande rilievo per la storiografia filosofica italiana del secondo dopoguerra. Nonostante sia trascorso oltre un ventennio dalla sua prima pubblicazione, questo libro mantiene intatto il suo valore non solo per le singole ricerche che mettono a fuoco momenti cruciali della «complessa vicenda storica - come scrive Garin - di un'Europa che cambia volto fra il momento della "rinascita" (la luce che torna) e quello dell'illuminismo (la luce che si diffonde)», ma anche per le indicazioni metodologiche che sorreggono indagini tanto sottilmente erudite quanto sem-

pre rivolte a cogliere i nessi più generali o, se si vuole, la «persistenza, pur nella varietà». La preoccupazione costante di Garin è di allargare il più possibile i «confini tradizionali» della filosofia, per ritrovarla non solo nei grandi sistemi o nelle astratte costruzioni concettuali, ma pure nelle pieghe di una storia di idee e di motivazioni culturali che sempre affonda le sue radici nel tempo e nel mondo degli uomini. Combattendo la «storiografia in bianco e nero», Garin propone qui una lettura di quello sterminato capitolo costituito dalla «rivoluzione scientifica» nell'Europa compresa tra Rinascimento e Illuminismo, in cui predomina l'attenzione per il «tortuoso» piuttosto che per il «lineare», alla ricerca degli intrecci che stringono «la luce della scienza moderna» alle «tenebre del misticismo platonizzante, dell'ermetismo e del neopitagoreismo». Così l'accento di Garin cade ripetutamente sul legame che lo sviluppo della scienza della natura dal Seicento al Settecento intrattiene costantemente con «una nuova logica, una nuova antropologia e una nuova ontologia». Nel percorso idealmente compreso tra Campanella e Vico e considerato dall'angolatura particolare del pensiero italiano tra le «luci» rinascimentale e illuministica, vengono così stagliandosi due direzioni convergenti e non sempre rigidamente distinguibili: da un lato il dibattito in Italia nell'età della «rivoluzione scientifica»; dall'altro il rapporto, fitto o anche fittissimo, con il coevo pensiero europeo, ben documentato e documentabile da più circostanziate indagini (vent'anni fa ancora poco praticate) sulla «fortuna» di autori come Hobbes o Bayle.

L'«esperimento storico» al quale Garin rivolge particolare attenzione è quello di **Vico**. Si tratta qui di fare i conti con molti «miti» storiografici, primo tra tutti il mito (alimentato dallo stesso Vico) della frattura nei confronti dei «moderni». Al contrario, studiandone i rapporti con l'eredità rinascimentale (e prendendo le distanze, in una postilla aggiunta in questa nuova edizione, dalle valutazioni espresse nel 1981 da **Paolo Rossi** in un suo importante contributo apparso sulla «Rivista di filosofia»), Garin mette in luce come Vico non sia affatto «un solitario attardato» e si collochi per contro «dentro il gran dibattito del secolo», che è poi il dibattito sull'articolazione e l'ordinamento dell'«albero delle scienze», ossia sul posto che spetta all'uomo, da un lato, e alla natura, dall'altro, nell'enciclopedia del sapere. Di più: dalle pagine di Garin l'autore della *Scienza nuova* emerge come un pensatore che fa i suoi conti con la rivoluzione scientifica: ora mettendone in discussione «i fondamenti metafisici», ora tentando l'impresa - sulla scorta di una ripresa della tradizione umanistica che è in realtà fenomeno europeo - di estendere al mondo delle «nazioni» ciò che **Galileo** aveva fatto per il mondo della natura.

A ben vedere, il grande tema che attraversa

Frontespizio del vol. II delle Opere di Aristotele in edizione latina

come un filo rosso le pagine di Garin è quello dell'emergere di una visione critica del sapere destinata a culminare nella grande stagione illuministica, così mal compresa dai romantici e così facilmente bollata di chiusure antistoriche proprio quando le radici di tanti "storicismi" posteriori rimarrebbero invece inspiegabili senza il secolo di Genovesi e di Vico. Anche per questo Garin conclude il suo libro con un denso capitolo dedicato alla "Storia "critica" della filosofia del Settecento", ove viene illustrato il "momento felice" della storia delle dottrine filosofiche: un momento che si apre tra l'eredità di **Leibniz** e il *Dictionnaire* di **Bayle**, per poi alimentare un lungo dibattito che giungerà sino a **Hegel**, con tutte le sue tensioni irrisolte e la costante oscillazione tra *histoire* e *critique*, tra la filosofia come processo storico e la filosofia privata della caducità delle sue incarnazioni temporali. Un dibattito, ricorda Garin, che «si mosse in realtà fra Francia e Germania», tra Leibniz e Kant, quasi animato da un ritmo pendolare tra «la disperazione di Bayle» e l'opposta, «trionfale certezza di Hegel».

A queste considerazioni, e con un medesimo taglio storiografico, si affianca uno studio recente sul ruolo degli intellettuali nel periodo che va dal Medioevo al Rinascimento, in cui **Eugenio Garin**, in stretta collaborazione con **Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri**, distingue tra un'attività intellettuale "forte" e una "debole".

L'intellettuale forte è colui che non solo fa attività intellettuale, ma ne divulga in più modi (oralmente e per iscritto) i contenuti, portando qualcosa di nuovo nel mondo sociale e fornendo gli strumenti di riflessione a coloro che sono alla ricerca di una verità, o che desiderano far luce su alcune problematiche sociali, politiche, etiche.

Nell'intellettuale forte vige una fondata consapevolezza del proprio ruolo di "maestro", che ha un preciso dovere nei confronti dei discepoli: quello di coltivare e trasmettere l'indagine speculativa non solo attraverso la teoria, ma anche con l'esperienza. Rendere partecipe i discepoli e i cittadini della complessità e della contraddittorietà dell'esistenza è il sentimento primo che l'intellettuale vive e pratica nel mondo a cui appartiene. L'intellettuale debole, osservano invece Garin e Fumagalli Beonio Brocchieri, è colui che avverte una minor consapevolezza della propria diversità, accompagnata da una dispersività e indifferenza rispetto al fine educativo del proprio lavoro. L'attività dell'intellettuale debole è di fatto caratterizzata da un continuo cambiamento di posizione nei confronti della propria attività, che denota un modo di rapportarsi allo studio e al lavoro di ricerca meno rigoroso rispetto all'intellettuale forte e meno disponibile nei confronti dei discepoli, come anche, per altro verso, rispetto alla situazione dei rapporti politici e curiali.

Passando in rassegna filosofi e intellettuali

di entrambi i tipi, Garin e Fumagalli Beonio Brocchieri mettono a confronto Abelardo con Giovanni di Salisbury. Per **Abelardo** il metodo di indagine è più importante dell'oggetto da indagare, poiché è consapevole di non poter arrivare alla verità, «ma solo alla sua ombra». Il compito di intellettuale che egli sente di dover svolgere è quello di divulgare con passione la sua opinione sul mondo e sull'esistenza, sicché la sua attività si dimostra un continuo arricchimento personale all'insegna di un approfondimento di significati e di significanti appartenenti al contesto socio-culturale in cui si trova inserito. **Giovanni Salisbury** sembra invece trascurare la ricerca, impiegando le sue energie in molteplici attività lontane dalla drammaticità dell'individuo. Come ogni intellettuale debole, precisano Garin e Fumagalli Beonio Brocchieri, il suo spirito è attratto e distratto contemporaneamente da una vita "impegnata" socialmente, ma senza un ruolo definito e continuo.

Dalle varie esperienze intellettuali che in questo studio vengono prese in considerazione, il Rinascimento emerge come un periodo di innovazione totale: ad una filosofia come «lettura e commento di una verità raggiunta» si oppone in questo periodo una filosofia che è ricerca molteplice, discussione, analisi del fare, pluralità di concezioni del mondo. Con l'estendersi dei centri di cultura, dai circoli, alle accademie, alle bibliote-

che, che avevano lo scopo di allentare il rapporto degli intellettuali con l'ambiente politico, prende avvio una profonda rivoluzione non solo in campo specificatamente filosofico, ma anche nelle varie forme di approccio alla realtà, nelle arti. Il filosofo del Rinascimento è colui che si apre alla vita attiva, che è fortemente interessato al mondo morale, all'uomo e all'esistenza dell'uomo, creando un nuovo modo di fare cultura.

Uno dei primi esponenti di questa trasformazione culturale è **Marsilio Ficino**, a cui Garin e Fumagalli Beonio Brocchieri riconoscono il merito di essere stato moralista e medico, mago e astrologo, rivalutando la teoria dell'immaginazione. Il nuovo intellettuale attirava nel suo circolo di "confilosofi" pensatori di tutti i tipi, affascinati da quel suo modo di parlare della vita dell'universo, di operare intrecci tra filosofia, poesia, occultismo, in cui trovavano riscontro la teoria della bellezza e dell'amore, la teoria della vita e della luce. Di qui anche l'estrema difficoltà di tracciare una netta linea di demarcazione fra l'artista, lo scienziato, il moralista o il filosofo; situazione che si ripresenta a vario titolo in tutti i rappresentanti del Rinascimento. *M.F./D.M*

L'ontologia di Cusano

Dopo la prima edizione del 1957 in lingua originale, viene ora ripubblicato, per la prima volta in italiano, il noto saggio di Karl-Heinz Volkman-Schluck, NICOLÒ CUSANO (a cura di G. Santinello, Morcelliana, Brescia 1994). Analizzando in senso ontologico le principali tematiche del filosofo, Volkman-Schluck riscontra nel pensiero di Cusano diversi elementi che sintetizzano il passaggio dal Medio Evo all'Età moderna.

Come osserva **Giovanni Santinello** nella Prefazione al saggio di **Karl-Heinz Volkman-Schluck**, la lettura di **Nicolò Cusano**, che caratterizza la maggior parte degli studi critici su questo autore, prende le mosse dall'interpretazione gnoseologica che ne ha fatto **Ernest Cassirer**. Nello studio di Volkman-Schluck, al contrario, Cusano viene inserito di fatto in quelle problematiche filosofiche che anticipano l'ontologia ermeneutica di **Martin Heidegger**. In tal senso la ricerca di Cusano tenderebbe essenzialmente a chiarire il rapporto tra l'essere, unità infinita, e l'ente, molteplicità finita. L'opera di Cusano ruoterebbe, così, intorno al concetto di "differenza ontologica" che raggiunge la sua rappresentazione più completa nella filosofia heideggeriana.

Secondo Volkman-Schluck esistono tre principi fondamentali attorno ai quali si sviluppa la filosofia di Cusano: la "Mens" dell'uomo, l'essere infinito di Dio, la ma-

tematica come "*aenigmatica scientia*". Suddividendo il percorso teorico in cinque parti, nelle quali vengono analizzate le opere principali, in particolare la *Docta Ignorantia*, *L'Idiota* e *Il Beryllo*, Volkman-Schluck mostra come la filosofia di Cusano conduca necessariamente a conclusioni di tipo metafisico-ontologico e rappresenti, simbolicamente, il nesso che collega Medio Evo e Rinascimento.

Nelle prime due parti del suo studio Volkman-Schluck si occupa della "dotta ignoranza". La conoscenza umana, secondo Cusano, dipende necessariamente da comparazioni e misurazioni e poiché queste si rifanno sempre a termini di ordine finito ne risulta l'impossibilità per l'uomo di comprendere la divinità, essere assolutamente infinito. In Dio, infatti, al di là di qualsiasi comparazione, massimo e minimo coincidono nell'assoluta unità. In Cusano, tuttavia, il problema gnoseologico assume necessariamente, secondo Volkman-Schluck, un rilievo di tipo ontologico: se Dio è l'essere immutabile, unico e infinito, che rapporto può avere con il mondo, mutevole, molteplice e finito? Una volta esclusa la platonica compartecipazione di essere e non-essere, Cusano introduce la teoria della *complicatio-explicatio*, che spiega la molteplicità delle cose finite come contrazione dell'unità infinita dell'essere. Ed è proprio il rapporto di "contrazione" che permette a Cusano di introdurre la figura

della *Mens* umana come *medium* tra l'unità dell'essere e la molteplicità degli enti. L'uomo, inteso, dopo la venuta di Cristo, come *imago Dei*, è l'unico ente in grado di pensare all'essere. Per questo costituisce la manifestazione effettiva del rapporto tra Dio e il mondo ed esprime la "differenza ontologica" tra l'essere e l'ente. In tal modo, considerando l'uomo nella sua posizione di centro e di mediazione tra l'infinito ed il finito, Cusano si allontana dalla filosofia medievale, portandosi all'interno della cultura umanistica.

Nella terza parte del volume dedicata a *L'Idiota*, Volkman-Schluck descrive la *Mens* come *imago Dei* grazie alla propria capacità di conoscenza. Il conoscere diventa una vera e propria *ars* che si manifesta nella rappresentazione e nella visione: conoscere, secondo Cusano, vuol dire riportare la molteplicità dei fenomeni all'unità della rappresentazione. Per questo la conoscenza è essenzialmente comparazione e proporzione e per questo l'utilizzazione della matematica diventa essenziale nel rapporto tra finito e infinito. L'unità della rappresentazione, infatti, colta con operazioni di calcolo e comparazioni, diventa la manifestazione dell'unità dell'essere.

A questo punto, però, si apre una difficoltà, che Volkman-Schluck affronta nella quarta parte del suo studio. Se la mente umana è caratterizzata dalla *dotta igno-*

ranza, che possibilità ha la *Mens* di conoscere l'essere? La matematica, osserva Volkman-Schluck, permette sì alla *Mens* di cogliere la contrazione di Dio nel mondo, ma l'essenza delle cose e di Dio continuano a sfuggire all'uomo: l'essere infinito, nella sua unità e nella sua "cosalità" non può infatti essere colto neanche dalla matematica. Secondo Cusano, che in questo anticipa l'ontologia heideggeriana di *Essere e tempo*, l'uomo, costitutivamente incapace di comprendere l'oggettivarsi dell'essere, è in grado di coglierlo esclusivamente nel suo manifestarsi, grazie al sentimento dell'"anelito". La *Mens*, consapevole di non poter cogliere la cosalità dell'essere, è tuttavia protesa, anche attraverso la matematica, alla ricerca del suo manifestarsi, unica rivelazione ontologica di Dio.

La matematica, per Cusano, è dunque lo strumento che permette la manifestazione dell'essere. Il significato di questa concezione, rileva Volkman-Schluck, consiste nell'attribuire all'uomo il ruolo di centro unificatore tra l'essere di Dio e il mondo. La *Mens* assume, così, una posizione centrale e diventa *similitudo Dei*, mentre la matematica si presenta come quell'*aenigmatica scientia* capace di cogliere l'armonia e la bellezza dell'universo, disvelazione ontologica di Dio. Per questo, a buon diritto, la filosofia di Cusano presuppone una visione del mondo di tipo umanistico-rinascimentale. E' questo l'oggetto della quinta parte del volume di Volkman-Schluck, che propone il pensiero di Cusano come momento di avvio della filosofia rinascimentale, che verrà poi sviluppata nella sua interezza da **Cartesio**, che sposta l'uomo dalla posizione di collegamento tra Dio e mondo a quella di centro assoluto. La matematica cartesiana, infatti, non è più l'espressione ontologica di Dio, quanto lo strumento conoscitivo della *Res extensa*. La validità della *mathesis universalis* è data, in ultima analisi, dalla certezza del *cogito*, dall'autonomia della mente che non si pone più come riflesso impallidito di Dio, bensì come fondamento della conoscenza garante delle sue regole. Così la filosofia di Cusano rappresenta, per Volkman-Schluck, quello stadio intermedio nel quale, tra un Medio Evo in cui la natura è stata mortificata dalla presenza schiacciante di Dio ed un Rinascimento in cui il *cogito* diventa il centro dell'universo ordinato dalla matematica, la trascendenza divina necessita della *Mens* umana come centro unificatore che la colleghi alla natura, manifestazione ontologica della sua infinità. A.S.

Scienza e filosofia in Einstein

Accanto a recenti interpretazioni che mettono in luce il rapporto di continuità tra le assunzioni filosofiche di Albert Einstein e la sua impresa scientifica (cfr. «Informazione Filosofica» n.15), alcune opere ultimamente pubblicate in Francia lasciano individuare invece un Einstein rivoluzionario in campo scientifico e conservatore in filosofia, ridimensionando la portata innovativa della sua opera. La riedizione francese delle opere di Einstein, RELATIVITÉ 1, RELATIVITÉ 2, OEUVRES CHOISIES D'ALBERT EINSTEIN (Relatività 1, Relatività 2, Opere scelte di Albert Einstein, Ed. Seuil, Paris 1993), che raccoglie le cosiddette teorie unificate, rimaste incompiute, con cui lo scienziato intendeva unificare la fisica per raggruppare tutti i fenomeni in una sola equazione, tradisce infatti la convinzione che esista una sorta di chiave dell'universo. Pretesa che il "Premio Nobel" Louis Néel, nel suo UN SIÈCLE DE PHYSIQUE (Un secolo di fisica, Ed. Odile Jacob, Paris 1993), giudica frutto di un orgoglio smisurato. In questo contesto di discussione è da segnalare anche la monografia di François Balibar: EINSTEIN OU LA JOIE DE LA PENSÉE (Einstein o la gioia del pensiero, Ed. Gallimard Découverte, Paris 1993), che si preoccupa di tracciare l'itinerario scientifico, politico e umano di Einstein.

I due volumi sulla relatività, *Relativité 1* e *Relativité 2*, consentono di seguire passo a passo la germinazione della grande impresa scientifica di **Albert Einstein**. Tutto cominciò nel 1905, «anno miracoloso» come lo definisce **François Balibar**, uno dei curatori dell'edizione, che nella Prefazione fornisce un'esposizione breve, ma chiara, del pensiero einsteiniano. E' l'anno in cui appaiono i primi tre articoli sulla relatività ristretta, firmati da un ignoto impiegato dell'ufficio dei brevetti di Vienna di soli 26 anni. Quel che stupisce è che questi primi lavori furono subito presi seriamente dalla comunità scientifica tedesca. Certo, il bisogno di una nuova fisica era nell'aria, visto che le aporie del sistema newtoniano erano ormai diventate imbarazzanti. Ma per un rinnovamento occorreva qualcuno che fosse ai margini della società scientifica dell'epoca, svincolato dal vecchio paradigma scientifico.

Con la teoria della relatività generale (messa a punto nel 1917), secondo la quale gravitazione e inerzia diventano un solo e medesimo fenomeno, considerato da punti di vista diversi, viene rivoluzionata la cosmologia contemporanea e aperta la via alla tecnica moderna. Per certi aspetti, come è possibile dedurre da alcuni scritti presenti nella raccolta, Einstein realizza un'opera di ristruttura-

zione, più che di demolizione dell'edificio della fisica classica.

Agli scritti sulla relatività generale seguono, in questa riedizione, le teorie unificate. Ma il progetto di una fisica universale, la ricerca di una formula esplicativa di tutti i fenomeni fisici ($E=MC^2$, che esprime l'equivalenza tra l'energia e la massa della materia), tradisce in Einstein la convinzione che esista una chiave dell'universo. «Io credo al Dio di Spinoza che si rivela nell'armonia ordinata di quel che esiste». Spirito realista, Einstein ha sempre creduto che esistesse un ordine nell'universo, una struttura coerente, che la scienza doveva cogliere. L'intento descrittivo, la visione obiettivistica del mondo naturale fa di Einstein l'ultimo fisico del XIX secolo più che il primo del XX, epoca segnata dalla nascita della fisica quantistica.

Il motto della nuova fisica potrebbe essere reso con l'efficace verso di Eliot: «Tra l'idea e la realtà cade l'ombra». Infatti per **Niels Bohr**, pioniere della svolta quantistica in fisica, la realtà si sottrae sempre: dai suoi studi sull'atomo nucleare ipotizzò il movimento su orbite discrete degli elettroni e, individuando il loro doppio comportamento di particelle e di onde, mise a punto il principio di complementarità, secondo il quale sono possibili descrizioni alternative e reciprocamente escludentisi di sistemi dinamici. **Heisenberg**, che faceva riferimento al centro di ricerca fondato da Bohr a Copenhagen, parlerà di indeterminazione a proposito delle traiettorie delle particelle che non possono più essere localizzate in modo preciso, ma solo in senso probabilistico, in quanto soggette a variazioni istantanee provocate dall'atto di misurazione. Einstein interpretava questa posizione, l'indeterminismo, come una rinuncia a spiegare in modo completo e coerente il mondo naturale, una sorta di pigrienza mentale.

Anche le considerazioni che **Louis Néel** svolge nel suo *Un siècle de physique* a proposito del progetto einsteiniano ne individuano il carattere "anacronistico": «Già la dualità onda-corpuscolo, e, ora, l'opposizione tra la località della teoria della relatività e la non-località della meccanica quantistica mostrano che noi abbiamo raggiunto i limiti di una comprensione chiara». Le teorie attuali stanno diventando troppo complicate per poterle verificare e applicare, come voleva Einstein. La fisica è pervenuta a un grado tale di sofisticazione che il sogno einsteiniano di una grande teoria unificata non pare destinato a realizzarsi.

Per una introduzione ai problemi della relatività risulta il testo di **François Balibar**, *Einstein ou la joie de la pensée*. Il titolo riecheggia un'espressione di Einstein del tempo in cui, sconvolto dagli esiti indesiderati che la sua scoperta della fissione nucleare aveva avuto, ribadì il carattere disinteressato della ricerca, altro elemento che ne farebbe uno scienziato

d'altri tempi: «Dobbiamo volere il pensiero per se stesso, come la musica...» - scrive Einstein in una lettera ripresa da Balibar. «Il filo conduttore del pensiero scientifico non porta ad alcuno di quei fini esteriori che gli uomini vedono... ciò di cui si tratta è piuttosto il piacere di pensare».

Corredato da fotografie e documenti, il testo di Balibar si avventura negli enigmi del tempo, dello spazio e della materia, ma non trascura le vicende salienti della vita dello scienziato: la sua lotta contro il nazismo, la sua azione a favore degli ebrei tedeschi, il suo carattere solitario che lo rende un fisico vecchio stampo per quel che riguarda la pratica scientifica (non fonda una scuola, ha pochissimi allievi). Per altro verso le "corrispondenze" tra opera, vita e pensiero, il gioco tra forze intellettive e affettive nella gestazione del "miracolo" einsteiniano possono essere rivissute dall'interno attraverso la lettura delle lettere d'amore, infarcite d'equazioni, che Einstein inviò a una collega del politecnico di Zurigo, sua futura moglie: *Albert Einstein e Mileva Maric: lettres d'amour et de science* (Albert Einstein e Mileva Maric: lettere d'amore e di scienza, Ed. Seuil, Paris 1994). A.M.

Confronti tra le scienze

Passata dalla sperimentazione in laboratorio chimico all'insegnamento della filosofia all'Università di Bruxelles, Isabelle Stengers si è avventurata in aree di ricerca tradizionalmente ostili alle cosiddette scienze esatte: psicoanalisi, ipnosi, sociologia (politica delle droghe nei paesi europei). Il suo ultimo lavoro, L'INVENTION DES SCIENCES MODERNES (L'invenzione delle scienze moderne, La Découverte, Paris 1994), è un bilancio di questo peregrinare. Sempre nell'ambito di un confronto tra le scienze, Bernard Cohen si chiede nel suo SCIENZE DELLA NATURA E SCIENZE SOCIALI (trad. it. di Libero Sosio Laterza, Roma 1994) quali vantaggi può portare il modello meccanicistico e quantitativo a discipline come il diritto o la sociologia.

Riconoscendo nell'invenzione l'elemento fecondo sia della scienza che della filosofia, nel suo studio **Isabelle Stengers** prende in considerazione le "scienze di laboratorio", quelle che l'epistemologia contemporanea chiama scienze "dure". L'attenzione è rivolta non tanto ai contenuti di queste scienze sperimentali, quanto al luogo in cui vengono praticate, il laboratorio, appunto, considerato come espressione di isolamento, di rottura con il resto del mondo. In questo spazio chiuso e artificiale, fuori dal mondo comune, vengono "inventati" dei dispositivi che non si trovano

"dati" in natura. Limitando l'oggetto della ricerca di laboratorio a un dispositivo semplificato al massimo, **Stengers** avvalorava quel che **Lacatos** intendeva per "nucleo duro" di una scienza, quel gruppo inviolato di ipotesi che costituiscono il cuore di un programma di ricerca, in opposizione alla "cintura protettiva" formata da ipotesi periferiche soggette a modifica.

Ma una scienza è sperimentale, osserva ora **Stengers**, riecheggiando la teoria di **Popper** della "falsificabilità" della scienza, solo se è possibile esporre le sue invenzioni al rischio di una smentita radicale da parte del mondo naturale. E nemmeno si può trascurare, secondo **Stengers**, l'importanza dei fattori sociali nella pratica della ricerca scientifica, alla luce anche di quanto a rilevato **Feyerabend**, secondo il quale la scienza s'impone per propaganda e deve il suo status privilegiato, rispetto ad altre forme di sapere, al suo rapporto con lo Stato; in tal senso, sottolinea **Stengers**, il laboratorio sembra godere pubblicamente dell'autorevolezza di una istituzione politica.

Nel dispositivo del piano inclinato di **Galileo**, **Stengers** individua la prima forma elementare di laboratorio: l'angolo del piano, il peso e la forma dei solidi che vi si fanno rotolare inaugurano un tipo di procedura basata su esperienze precise e limitate che non ha più come quadro di riferimento il mondo nella sua totalità. Non si tratta con questo di affermare la supremazia delle scienze della natura sulle scienze dello spirito, poiché, fa notare **Stengers**, quel che accade in laboratorio (invenzione, rischio e prova) si ripropone e vale per qualsiasi comunità alle prese con un problema specifico, sia di tipo politico che "umano". Si tratta piuttosto di superare una certa gerarchizzazione epistemologica tra scienze "dure" e scienze "mollie", secondo una prospettiva assunta ad esempio dal neurofisiologo **Jean-Pierre Changeux**, quando reputa tutte le scienze umane dei saperi precari destinati all'estinzione di fronte al progresso continuo delle scienze esatte. **Stengers** giudica addirittura questo tipo di epistemologia «un insulto alla filosofia». **Leibniz**, **Whitehead** e **Deleuze**, per i quali la scienza non è una rivale della filosofia, costituiscono i punti di riferimento della **Stengers**: essi suggeriscono che, dopo **Galileo**, l'"invenzione" è diventata la vera sfida sia per la scienza che per la filosofia.

Una conseguenza delle teorie epistemologiche contemporanee è d'altra parte la progressiva labilità del confine tra la scienza e gli altri ambiti del sapere. Una volta caduti il rigore e l'assolutezza del metodo, le scienze naturali sono diventate, in qualche modo, più umane: l'osservatore diviene parte del sistema osservato e l'oggettività del dato scientifico entra in discussione. E' questo, secondo **Bernard Cohen**, il contesto in cui si muove oggi il dialogo tra le scienze di natura (fisica, chimica, biolo-

gia e matematica) e le scienze sociali (economia, storia, scienza politica, sociologia e psicologia).

Se finora queste due scienze sono state indagate, ad esempio da **Dilthey**, nella loro autonomia e differenza, secondo **Cohen** è arrivato il momento di porle in relazione. Attraverso un'analisi cronologica delle diverse scienze, **Cohen** mostra l'influenza delle scienze di natura sulle sociali a partire dalla rivoluzione galileiana sino ai nostri giorni. La metodologia organizzata in funzione della convalida dei risultati, caratteristica della scienza del '600, ha fatto sì che la posizione di **Galileo** e **Cartesio** in matematica e fisica, e le scoperte di **Harvey** in biologia, siano servite di modello per l'analisi di sistemi politici, etici o giuridici, come è il caso, ad esempio, dell'applicazione al diritto del sistema assiomatico deduttivo, operata da **Ugo Grozio**, o la sistemazione dell'etica in base al metodo geometrico, ideata da **Spinoza**. Anche la scienza politica non resta immune da questo tipo di influsso, come ad esempio nel modello costituzionale di **Harrington**, in cui il parlamento è un cuore ripartito in due camere che necessitano di quell'equilibrio teorizzato da **Harvey** nella circolazione sanguigna.

Anche durante il positivismo, nota **Cohen**, le scienze di natura hanno influenzato profondamente, nei metodi e nelle tecniche, quelle sociali. Così è accaduto nella sociologia di **Comte**, dove il corpo sociale viene studiato come un organismo individuale; o in quella di **Carry**, dove il sistema si fonda sulla legge di gravitazione universale di **Newton**; o nell'economia politica di **Pareto**, dove il sistema economico viene analizzato in base alla meccanica nella quale elementi come la forza, il lavoro o l'energia forniscono le categorie per interpretare i meccanismi di interazione tra gli individui e i prodotti.

Tuttavia, osserva **Cohen**, se l'analisi di questi rapporti mostra l'influenza a senso unico delle scienze di natura nei confronti di quelle sociali, l'epistemologia contemporanea indica la necessità di una doppia interazione tra queste scienze e, in particolare, da parte delle scienze sociali nei riguardi di quelle di natura. D'altro canto, i criteri per valutare una scienza risiedono nella sua coerenza interna e nella verificabilità dei suoi risultati, non nel completo asservimento di un tipo di scienza ad un altro. A.M./A.S.

Walter Benjamin

Tra i molti scritti su Benjamin apparsi per il centenario della sua nascita e a seguito della conclusione (nel 1989) dell'edizione completa in lingua tedesca delle sue opere, il recente studio critico di Françoise Proust, L'HISTOIRE A CONTRETEMPS. LE TEMPS HISTORIQUE CHEZ W. BENJAMIN (La storia a contratempi. Il tempo storico in W. Benjamin, Cerf, Paris 1994), assume un rilievo particolare per la specifica provenienza dell'autrice da studi kantiani. Tra le interpretazioni canoniche è invece da annoverare la raccolta di saggi su Benjamin di Hermann Schweppenhäuser, pubblicata con il titolo: EIN PHYSIOGNOM DER DINGE. ASPEKTE DES BENJAMINSCHEN DENKENS (Un fisionomo delle cose. Aspetti del pensiero benjaminiano, Dietrich zu Klampen, Lüneburg 1992), di cui ben quattro degli otto scritti che compongono il volume hanno avuto l'Italia come teatro di discussione e sede di prima pubblicazione.

Che senso ha pensare una storia intessuta di eventi messianici? Questa la domanda che sottende l'analisi di Françoise Proust. La storia messianica, secondo Benjamin, è quella che vive nell' "eccezione". Ma quest'eccezione non conferma né scardina le regole; le sospende, piuttosto, creando un contrappunto, un "contratempo", in cui un altro tempo riluce di un nuovo bagliore. Come osserva Proust - studiosa kantiana a cui si deve l'edizione francese dello scritto di Kant sulla *Pace perpetua* e un'interessante monografia: *Kant, le ton de l'histoire* (Kant, il tono della storia, Payot, Paris 1991) - Benjamin intervenne sulla scena filosofica negli anni del "*Kantstreit*" (1915-20): neokantismo e fenomenologia rivendicavano l'eredità di Kant, dimenticandone uno dei lasciti maggiori, la conoscenza autentica dell'esperienza finita. «Tornare a Kant», come auspicava Benjamin nel programma sulla filosofia futura, significa interrogarsi sulle condizioni a priori del «divenire storico della conoscenza», di quel divenire che appartiene costitutivamente al carattere finito dell'esperienza. Ma la storia non è uno stato, bensì un "quadro", "un'immagine senza immagine" connessa alla contingenza. I momenti del divenire storico avvengono troppo presto o troppo tardi: sono dei bagliori esplosivi, delle "occasioni" da prendere al volo. In un certo modo, sottolinea Proust, sono dei momenti "spettrali", dei "*survivants*". Proprio l'elaborazione delle «condizioni di possibilità filosofiche (dottrina) d'una esperienza storica spettrale, in altri termini, delle regole storiografiche delle eccezioni messianiche», è l'oggetto della filosofia della storia di Benjamin. Proust ne ricostruisce le tappe e le tematiche, soffermandosi anche su alcuni aspetti alquanto trascurati dalla critica "benjaminiana"; in

questo senso, le pagine sulla lingua degli angeli, sulla bestemmia, sulle marionette offrono spunti originali di riflessione. Interessante è l'intreccio operato da Proust fra il divenire della storia e l'esigenza della "salvezza" in un mondo al rovescio, "satanico": nei momenti esplosivi e intensivi della storia, l'eccezione, il contrappunto possono intervenire con tratti di "astuzia e di ironia" per raddrizzare le storture del mondo. Le rotture messianiche non sono momenti devastatori, ma "gesti", "colpi da maestro" furbeschi, ironici, che "spiazzano, impercettibilmente ma decisamente, una situazione e deviano, sottilmente e efficacemente, una regola". All'opera è qui una forza tenace di protesta (lamento, imprecazione, grido), superiore alla forza stessa dell'azione. Solo la "tenacità" della protesta, osserva Proust, costituisce «la sola logica in grado di rispondere alla logica della modernità».

Lo studio critico di Hermann Schweppenhäuser, documenta invece l'importante testimonianza di uno studioso, che in veste di curatore (insieme a Rolf Tiedemann) dell'edizione completa delle opere di Benjamin ha potuto lavorare a stretto contatto con appunti, lettere e manoscritti dell'autore, offrendo un'interpretazione precisa e circoscritta, rigorosa nei suoi termini, sia pure con una certa tendenza alla scrittura aforistica, alla resa "figurale" dei problemi, che rivela come Schweppenhäuser raccolga in prima persona l'eredità dell'indagine "micrologica" benjaminiana. Schweppenhäuser considera la "fisiognomica" dimensione centrale del lavoro "filosofico", oltre che strettamente linguistico-espressivo, di Benjamin. La ricerca di Benjamin si fa fisiognomica nell'individuazione di tratti che sono al tempo stesso linee-limite dell'osservatore e tracce "energetiche" delle cose. Ne risulta una "caratteristica" degli oggetti che mira a riassumerne la storia e la stratificazione di senso: il ritratto di un oggetto si profila come la sua "biografia abbreviata". L'abbreviazione di Benjamin è sempre "linguistica"; si concretizza in "nomi storici" quali "mito", "civiltà", "modernità", i cui "indizi" sono a loro volta idee linguistiche-letterarie, come l' "allegoria", il "dramma barocco" tedesco, il "*kitsch*", dislocate su un piano di "tipici concreti" messi in campo da Benjamin in alternativa ad una "fatticità" meramente schematica ed astratta.

Oltre che principio di stilizzazione la fisiognomica benjaminiana vuole dunque essere produzione di interpretazione: l'immagine prodotta non si compiace del proprio carattere figurale come di un'evidenza; vuole bensì essere "*Denkbild*", immagine di pensiero, con l'intenzione filosofica di cogliere, attraverso "nomi" e "immagini" tipiche di "una certa" esperienza, storicamente e culturalmente situata, il "carattere empirico" in generale, «la legge delle azioni e delle esperienze caratteristiche di un soggetto». La "legge" in questio-

ne, spiega Schweppenhäuser, riguarda l' "agire interpretativo" in quanto è in grado di rendere, attraverso un'immagine intesa attorno ad un "nome storico", una "lettura" del reale. In tal senso, la condizione di "un pareggiamento spaziale del tempo", che permette una "dialettica in stato di quiete", e la stessa indagine "micrologica" regolano anche, e innanzitutto, il disporsi dell'interprete alla lettura. L'attimo fermato nell'immagine consente infatti il movimento a ritroso (la ramemorazione) e in avanti (l'anticipazione) del pensiero, che prende così su di sé le prerogative della dinamicità temporale, poiché qui non si tratta di garantire il *continuum* storico, temporale, culturale etc., ma di pensare l'esperienza ermeneutica in uno stato di "arresto del reale flusso della vita", nel quale sia possibile costruire un'esperienza di lettura senza pagare tributi a linee portanti o corsi privilegiati dell'interpretazione.

Tutto ciò, rileva Schweppenhäuser, ha conseguenze rilevanti per quanto concerne il nesso di storia e interpretazione. La "dialettica in stato di quiete", il rifiuto dell'idea di progresso, non sottraggono alla storia la sua vitalità, immobilizzandola, ma al contrario producono un'interessante tecnica di "attualizzazione" del già-stato e già-prodotto. La storia, il tempo, risultano cioè disposti in una dimensione (spaziale) nella quale l'accaduto può rivelare le sue potenzialità più vitali proprio nel contatto con gli occultamenti, gli inganni epocali, le aspirazioni di cui si fa veicolo l'interprete, senza che l'attualizzazione si riduca, come per lo "storicista", ad una conferma del sempre-valido. D'altro canto, l'intrinseca "paradossalità" dell'interpretazione, dovuta al fatto che l' "arresto" avviene "nel flusso stesso" del processo interpretativo, Schweppenhäuser la ritrova nella teoria benjaminiana del "linguaggio". Paradossale, in questo caso, è che la lingua sia condizione e luogo effettivo del pensare, che «solo essa consenta di operare entro se stessa», sicché, aggiunge Schweppenhäuser, il modo caratteristico benjaminiano di pensare per "connessioni teologico-metafisiche" è in realtà il suo specifico modo di articolare un paradosso linguistico-interpretativo con gli strumenti della "fisiognomica" e della "discontinuità" figurale. Ora, prosegue Schweppenhäuser, se le due principali ispirazioni dell'universo filosofico di Benjamin, quella teologica e quella storico-materialistica, non si escludono a vicenda, è perché teologia e profanità sono chiamate da Benjamin a correggersi reciprocamente nel produrre "discontinuità" l'una nel *continuum* dell'altra. Così, per Benjamin, «tutto ciò che nel *continuum* profano ci si oppone - la ritrosia e la violenza della materia, le catastrofi nella misura in cui interrompono la continuità della storia, le intermittenze rivoluzionarie insieme con le fratture e i vuoti del progresso - è cenno dell'effetto del regno di Dio sulla continuità teleologica del profa-

no». Il gioco, avverte Schweppenhäuser, è simmetrico: Benjamin oppone “nomi” escatologici (regno di Dio, paradiso, redenzione ecc.) alla profanità per costringerla a fermare il suo corso; nello stesso tempo però anche «la profanità, il blocco di ciò che eternamente passa, è posto contro l’impensabilità del regno di Dio».

Questo indirizzo, di nuovo linguistico-ermeneutico, dato da Benjamin all’intreccio di materialismo e teologia, acquista, secondo Schweppenhäuser, una energia e un fascino particolare nella sua teoria della “modernità”. Benjamin legge la modernità, “fermata” nella realtà e società del XIX secolo, “*more theologico*”, con ampio ricorso all’immagine dell’ “inferno”. Inferno e società moderna diventano, nell’incompiuto *Passagen-Werk* di Benjamin, termini correlativi che si definiscono reciprocamente. Infernale è il predominio dell’apparenza ingannevole, del travestimento e dell’interscambiabilità; e infernali sono i tratti giuridico-punitivi (come avrebbe poi detto Foucault) e tecnico-pratici della società moderna. Ma con questo, nota Schweppenhäuser, le stesse categorie teologiche vengono chiarite, e in ultima analisi “convalidate”, alla luce dei tratti del moderno: un’ “illuminazione profana” “inverte”, nella direzione di contenuti storico-mondani, il senso rivelativo della teologia. F.M.Z./E.T.

Critica della modernità

In un momento di profonda trasformazione della società contemporanea è assai viva l’analisi critica di uno dei suoi fondamenti costitutivi, la modernità. Nel suo studio CRITICA DELLA MODERNITÀ (trad. it. di F. Sircana, Il Saggiatore, Milano 1993), Alain Touraine costruisce la sua riflessione su una constatazione di fondo: la separazione sempre più netta tra soggetto e ragione nel corso dell’affermazione del pensiero moderno. Il tema della modernità è stato anche al centro di un dibattito, tenutosi il 1 dicembre 1993 all’Università degli Studi di Milano in occasione della presentazione dell’edizione italiana dell’opera di Touraine, a cui hanno partecipato, oltre all’autore, Carlo Sini, Severino Salvemini e Fulco Pratesi.

In *Critica della modernità*, Alain Touraine affronta il complesso e dibattuto tema della modernità in un’ottica ampia e multidisciplinare, insieme filosofica, sociologica, storico-politica, costruendo un’ipotesi interpretativa di ampio respiro intellettuale e culturale. Rende conto di questo approccio la stessa struttura argomentativa del testo, articolata in tre parti: “La modernità trionfante”; “La modernità in

crisi”; “Nascita del soggetto”. Nella prima parte Touraine scopre le radici della modernità nella tradizione filosofica, di cui individua l’asse portante in Sant’Agostino e Cartesio, entrambi artefici di uno spostamento di baricentro, nell’analisi della realtà, da un ordine naturale orchestrato dall’esterno, cioè dalla potenza divina, all’interiorità della coscienza individuale, aprendo una fase di fecondo pensiero dualistico, che arriva fino a Kant. Riforma protestante, giusnaturalismo, dichiarazione dei diritti dell’uomo sono stati altrettante espressioni storiche di questa tradizione fondatrice della modernità.

Tuttavia, prima l’età settecentesca dei Lumi nelle sue espressioni maggioritarie, poi, più compiutamente e radicalmente, lo storicismo del secolo successivo hanno privilegiato solo un polo dell’incipiente modernità, quello della ragione strumentale, dissolvendo il polo della soggettività nel trionfo dell’oggettività scientifica veicolata dalla ragione. Lo stesso originario spirito borghese, osserva Touraine, fondato sulla priorità dei principi della felicità e della vita privata, è stato sacrificato sull’altare di un capitalismo, inteso come affermazione unilaterale e imperiosa degli interessi supremi della società di produzione. Lo storicismo ha imposto l’idea che un mero sviluppo delle forze produttive del capitalismo avrebbe ordinato razionalmente la società e pienamente soddisfatto e armonizzato le sue esigenze con quelle dell’individuo.

A seguito di un tale sviluppo, rileva Touraine, la modernità entra in crisi sia come modello teorico-culturale, sia come modello storico-sociale. Dal punto di vista culturale, la denuncia dell’illusorietà della modernità e della vacuità del suo ottimismo strumentale è stata condotta con la più spietata consequenzialità dai cosiddetti “maestri del sospetto”, in particolare da Nietzsche e Freud. Parallelamente, sul piano della realtà sociale, la modernità produce, a livello individuale, una sessualità ed una acquisizione di merci ridotte a puro consumismo, a livello collettivo una politica delle Imprese e degli Stati volti all’indiscriminata ricerca del profitto e della potenza economica. Gli effetti degenerati della modernità hanno come conseguenza una crescente atomizzazione della società, divisa tra vita pubblica e vita privata, tra mondo tecnico-economico e mondo della soggettività.

Che cosa fare di fronte a questa profonda ed epocale crisi della modernità? Nel rispondere a questo interrogativo Touraine prende le distanze sia dagli antimodernisti, che puntano a esasperare le contraddizioni, sia da coloro che si illudono di poter restaurare la modernità nei suoi principi originali di razionalità strumentale. La scommessa di Touraine è quella di poter coniugare razionalizzazione e soggettivazione in forme di tensione dinamica entro un quadro di complementarità costruttiva.

Per raggiungere questo obiettivo, egli propone di sbilanciarsi dalla parte del soggetto e di riedificarlo nella varietà delle sue espressioni, delle sue esigenze e del massimo dispiegamento della sua potenza liberatrice.

Nel suo intervento in occasione della presentazione pubblica di *Critica della modernità* all’Università degli Studi di Milano, Touraine ha messo in evidenza come nella storia dell’Europa moderna - a partire dal Rinascimento e dalla Riforma protestante - si sono delineate due figure in opposizione tra loro: la ragione, da una parte, che diviene in sé strumento di potenza; il soggetto, dall’altra, che si chiude nell’ossessione dell’identità. Questa spaccatura interna alla modernità occidentale si è allargata e riprodotta nei rapporti internazionali dell’intero pianeta: il Nord del mondo si colloca dalla parte dello strumentalismo razionale e del potere, il Sud dalla parte di un comunitarismo difensivo della sua identità soggettiva che rischia di perdere. In risposta a questa situazione Touraine delinea una prospettiva di ricomposizione, che definisce della “società programmata”, secondo tre momenti essenziali: 1) una ridefinizione del soggetto; 2) una costituzione dell’altro entro una prospettiva di intersoggettività; 3) un ripensamento del valore e delle regole della democrazia.

In primo luogo, l’universalità della ragione deve coniugarsi con la molteplicità delle culture: in questa dialettica si colloca l’attuale orizzonte della soggettività. La nuova modernità possibile è una modernità allargata, aperta all’altro, che deve saper conciliare la funzionalità strumentale con l’accettazione della massima diversità possibile. In questo contesto riflessivo, il concetto di democrazia non si configura più come la rivendicazione astratta dei diritti dell’uomo in quanto soggetto universale, ma si sostanzia nella difesa dei diritti dei soggetti deboli. La creazione di spazi di nuova libertà comporta, di conseguenza, una prospettiva di riorganizzazione della vita individuale e collettiva.

Intervenendo nel dibattito, Carlo Sini ha proposto una diversa interpretazione, basata sull’idea che razionalità produttiva e soggettività dipendano entrambe dalla modernità ideologizzata della cultura illuminista. Se il moderno è il luogo della relativizzazione e della desacralizzazione della scrittura, questo aspetto deve essere assunto e radicalizzato. Il “transito” oltre la nostra modernità, ha osservato Sini, può realizzarsi non con la restaurazione del soggetto in chiave morale, ma attraverso l’accettazione della scrittura come segno della debolezza del soggetto e della mancanza del fondamento.

Anche nel campo dei modelli di organizzazione dell’impresa economica si constata la crisi del moderno. È stato questo il punto di partenza dell’intervento di Severino Salvemini al dibattito. Mentre il for-

dismo puntava a un sistema organizzativo verticale e semplificatorio, attualmente ci si sta avviando verso un sistema sempre meno normalizzabile e più adattivo, flessibile e autoreferenziale. Preso atto di questo processo, la parola d'ordine diventa paradossalmente quella di "organizzare senza organizzare", ovvero di accettare un alto livello di assenza di rigidità e di centralizzazione in favore di una diffusa fluidità, che lascia più spazio alla creatività ed alla soggettività. La crisi della modernità nell'organizzazione della società è stata ripresa, in un'ottica ambientalista, dall'intervento di **Fulco Pratesi**, che ha avanzato la proposta di una netta riduzione dei consumi superflui e dello spreco e di una riorganizzazione della società basata sui valori dell'armonia con l'ambiente e della solidarietà tra gli uomini.

Nella sua replica, Touraine ha ribadito che di fronte ad una modernità in crisi e ad un postmoderno, che solo in apparenza elide ogni contraddizione, occorre rafforzare l'idea di una strategia atta a rinegoziare le esigenze diverse e antitetiche della società. Se la crisi della razionalità strumentale è irrevocabile e dissociante, è inutile, ha osservato Touraine, ricercare una soluzione unica; è invece opportuno garantire una gestione sociale e politica flessibile, finalizzata a mediare e a combinare tra loro esigenze in parte complementari e in parte contraddittorie, che emergono da una società così complessa e frammentata come quella attuale. *F.S.*

Su queste tematiche, presentiamo qui di seguito un'intervista a **Alain Touraine** di **Elisabetta Confaloni**.

D. *Alain Touraine, Lei si è formato all'osservatorio privilegiato dei movimenti sociali. In che modo è maturato il suo distacco dalla valutazione sociologica tradizionale e ha preso forma l'elaborazione di una metodologia che coglie i movimenti della società dall'interno?*

R. Ho cominciato a occuparmi di sociologia subito dopo la guerra, in un'epoca in cui non sapevo nemmeno in cosa consistesse questa materia. Mi posso definire un autodidatta. Certo, le motivazioni che mi animavano all'inizio erano aliene da un intento puramente conoscitivo: il mondo era stato sconvolto dalla guerra e io - che durante il conflitto mi ero dedicato, come ogni studente, alla lettura di Omero e Cicerone - mi sentivo totalmente estraneo al mondo contemporaneo. Improvvisamente sullo scenario mondiale esplodevano delle rivoluzioni, dei movimenti di liberazione. Mi rendevo conto che ciò che era in moto, nella società, era il mondo del lavoro; così ho cominciato col fare sociologia del lavoro. Non avevo nessuna idea precostituita: "osservare e vedere", questo è stato il metodo che ho seguito all'inizio. Poiché ero uno storico per formazione, il mio

intento era quello di tracciare la storia del mondo contemporaneo. Ho impiegato circa quindici anni a elaborare una sociologia del lavoro, conservando però il desiderio di elaborare un metodo specifico di indagine sociologia. Così, nel momento in cui ho acquisito la consapevolezza di essere collocato all'interno di una prospettiva appartenente alla società industriale, ho deciso di compiere l'analisi della società industrializzata proprio dal suo interno.

D. *Negli anni '70, però, Lei ha cominciato ad allontanarsi da questa realtà sociale e contemporaneamente da una prospettiva funzionalistica.*

R. Certamente. Le mie idee hanno subito una evoluzione; ho assunto una maggiore distanza dalla società industriale, cominciando a interrogarmi sul tema dell'"azione", che testimonia l'allontanamento da una logica di sistema. La società mi si è prospettata allora non coincidente con il suo funzionamento, né con le sue regole, ma portatrice in sé del proprio funzionamento e capace di autoprodursi. Quando è sopraggiunto il '68 sono stato molto coinvolto dai suoi avvenimenti, perché in quell'epoca ero professore a Nanterre. Nel '73 ho scritto *La produzione della società* ed è iniziata una fase in cui il tema dei movimenti sociali doveva assumere per me un'importanza sempre maggiore, rappresentando la possibilità di rovesciamento dell'idea della società industriale: la società non può essere la risultante di una semplice operazione di razionalizzazione, ma il prodotto di conflitti e di azioni, che lungi dal rappresentare semplici posizioni sociali sono veri e propri "attori". L'apporto principale che ho tentato di elargire alla sociologia è rappresentato, io credo, proprio dalle nozioni di "attore" e di "movimenti sociali", alle quali preferisco sostituire i termini di "situazione" e di "classi sociali". Sono passato dalla situazione all'azione.

D. *Nel suo ultimo libro, Critica della modernità, Lei sembra descrivere un pianeta sul quale una parte dell'umanità vive rivolta alla tecnica e un'altra persegue il mondo dei desideri, dell'immaginazione, della cultura. È tra la Ragione e gli individui, in quanto soggetti culturali, che si prospetta la frattura che fa da sfondo al mondo moderno?*

R. Parlando in termini storici, direi che la modernità rappresenta per l'Occidente, in cui è nata, il mondo della frattura. Gli storici sono d'accordo nell'affermare che la prima, grande frattura che ha sancito la modernità è la separazione tra il potere temporale e il potere politico. La nostra riflessione deve prendere dunque le mosse da questo tema. Dobbiamo denunciare, però, ciò che in esso vi è di patologico, cioè la separazione completa di due mondi, la loro assoluta estraneità, oppure la possibilità del sorpassamento di uno ad opera

dell'altro. Ormai anche parlare di una frattura tra il Nord e il Sud del pianeta è diventata un'immagine insufficiente. La frattura è estesa al livello dell'individuo, della città, di un paese, di un continente e dell'intero pianeta. Possiamo vedere coesistere e giustapporsi mondi sempre più estranei, ove viene meno la comunicazione tra i gruppi umani e prevalgono violenza, segregazione e razzismo. A fronte di questo si prospetta una sorta di astratto universalismo del mercato, che distrugge la diversità. Si deve tentare di operare un ricongiungimento di ciò che è diviso; senza tendere, tuttavia, a un mondo unificato, sognato da molti, ove tutto sia sotto controllo e immobile. Noi sappiamo che "ep-pur si muove". Possiamo ricreare delle mediazioni tra le due metà del mondo moderno, siano esse fisiche o concettuali, e questo significa trovare dei sistemi di gestione - delle imprese, di un paese, del pianeta - che armonizzino quegli elementi che il più delle volte ci appaiono incompatibili.

D. *Sembra che secondo la Sua prospettiva non sia più possibile operare un'unificazione sul piano delle dottrine generali, ma solo a livello del soggetto. Lei definisce il soggetto come il passaggio dall'Es all'Io, come il controllo esercitato sul vissuto perché abbia un senso...*

R. È senz'altro così: il soggetto, figura della modernità, è colui che consente di approdare all'unità narrativa della vita, ad uno spazio di libertà autoreferenziale dove cultura e tecnica possano riunificarsi. Se vogliamo rendere compatibile la modernità tecnica con l'identità culturale, religiosa, dobbiamo allontanare il più possibile una immagine globale del mondo e avvicinarci all'esperienza vissuta. È quanto dimostrano gli immigrati, con la loro presenza ai margini delle nostre società. L'unico modo per combinare ciò che sembra contrapposto consiste nel prendere coscienza del fatto che si può usare un computer e essere islamici. Al livello dell'individuo, niente è incompatibile. Pensiamo a Newton; egli si è dedicato tanto all'astronomia, quanto all'astrologia. Certo, non si può far coesistere una società massone con un'altra clericale; ma si può essere religiosi e fare il fisico. Bisogna fare in modo che le opposizioni siano unificate al livello dell'individuo nella forma di un progetto di vita.

TENDENZE E DIBATTITI

Croce oggi

Dopo molti anni di indifferenza, se non di aperta ostilità, caduti alcuni pregiudizi di natura ideologica, la filosofia di Benedetto Croce, ha attirato recentemente su di sé un crescente interesse, che si è tradotto in numerose pubblicazioni e nella riedizione delle sue opere da parte delle case editrici Adelphi e Bibliopolis. Questa tendenza ad una riconsiderazione serena e approfondita dell'opera crociana è testimoniata dal fascicolo monografico della rivista "La Cultura" (n. 2, agosto 1993), che porta il titolo: STUDI SU CROCE, e dal succedersi di importanti convegni, svoltisi per lo più in coincidenza del quarantesimo anniversario della morte del filosofo e di cui appaiono oggi gli atti. Per iniziativa dell'Istituto Nazionale di Studi Crociani, è uscito il volume CROCE QUARANT'ANNI DOPO, che raccoglie i contributi di una serie di quattro convegni, tenutisi a Pescara e a Sulmona, sedi dell'Istituto, dal 1 novembre 1992 al 20 novembre 1993. BENEDETTO CROCE 40 ANNI DOPO è anche il titolo dell'ultimo numero dell' "Annuario dell'Accademia d'Ungheria", che raccoglie le relazioni di un convegno internazionale su Croce che si è svolto a Roma, presso l'Accademia d'Ungheria, dal 20 al 21 novembre 1992 nel quadro di una serie di conferenze organizzate in collaborazione con l'Università delle Scienze «Lóránd Eötvös» di Budapest, l'Associazione Internazionale degli Studi della Lingua e Letteratura italiana e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

Tra gli interventi raccolti nel numero monografico della rivista "La Cultura" s'impone, per spessore e profondità, il contributo di **Gennaro Sasso** ("Croce e Dante"), che intende «far percepire l'estrema complessità delle questioni filosofiche che si intrecciano al fondo della tesi crociana sulla "struttura" e la "poesia"» in polemica con chi, crociano o anticrociano, ha cercato o di liquidare il problema, o di valutarlo in termini puramente estetici. Ad alcuni temi di metodologia storiografica sono

invece dedicati i contributi di **Ovidio Capitani** ("Croce e il medioevo") e di **Marcello Mustè** ("Metodo storico e senso della libertà"). Il primo analizza l'influsso del crocianesimo sulla medievistica italiana e, in particolare, su **Giorgio Falco**, **Gioacchino Volpe** e **Raffaello Morghen**; il secondo ripercorre, sulla base di alcune pagine dell'epistolario e del diario, il progressivo distacco di Croce dall'amico **Adolfo Omodeo**. L'intervento di **Giuseppe Bedeschi** ("Croce e il marxismo") rievoca l'«altissima lezione che il Croce diede alla cultura italiana con la sua critica del marxismo», l'unica che si sia sottratta ad un superficiale atteggiamento liquidatorio e che «oggi meriti di essere ripresa per l'acutezza e l'equilibrio che la caratterizzano, per la sua capacità di fare i conti sul serio con Marx». **Fulvio Tessitore** ("Il giudizio di Croce su Ranke") esplora la «presenza ambiguamente costante» di **Ranke** «in tutti i momenti nodali della riflessione crociana» e conclude che proprio il giudizio costantemente negativo nei confronti della riduzione rankiana della storia a mera filologia condurrà Croce a quello che è il cuore del suo storicismo: l'identità di filosofia e storia. Infine, **Maurizio Visentin** ("Croce e Gentile: la fine del sodalizio") trae spunto dalla pubblicazione del quinto ed ultimo volume del carteggio tra Gentile e Croce (Le Lettere, Firenze 1993) per sottolineare l'importanza che l'elemento personale, privato ed intimo ebbe nel loro dissenso ideologico e filosofico.

Il fascicolo dell' "Annuario dell'Accademia d'Ungheria" dedicato a Croce inizia col far luce sul complicato rapporto che Croce istituisce tra vicenda biografica e ricerca filosofica: **Jader Jacobelli** ("Come nacque e morì il sodalizio tra Croce e Gentile") ricostruisce il drammatico scontro con **Gentile**; **Lelio La Porta** ("Esperienza di vita e riflessione teoretica nei *Taccuini di lavoro*") mostra come nelle pagine autobiografiche del diario Croce metta in atto un'ascetica risoluzione della sua inquietudine psicologica nella serenità dell' "opera"; infine, **Imre Madarász** ("Vita e pensiero: Croce autobiografo") analizza quel capolavoro della letteratura autobiografica italiana che è il *Contributo alla critica di me stesso*.

Al Croce «diffusore dei dibattiti culturali italiani al di fuori dei nostri confini» dedica il suo contributo Antonino Infranca ("La concezione crociana dell'arte e della storia e le critiche di Lukács e Gentile"), che intende mostrare come la riflessione crociana e gentiliana, all'interno di quella che **Gramsci** definiva l' "ideologia italiana", seppe affrontare il giudizio di **Lukács** e dell'intera cultura europea, alla ricerca di un'improbabile egemonia. Attraverso una documentata analisi dei rapporti di Croce con alcuni esponenti della cultura tedesca degli anni Venti e Trenta, tra cui **Spengler**, **Vossler**, **Mann** e **Windelband**, **Valeria del Vasto** ("Germanesimo, nazionalismo e totalitarismo") delinea invece il progressivo infrangersi nella consapevolezza di Croce di quel "mito tedesco" che fu per lui «un mistero doloroso e pauroso». **Éva Ördögh** ("Contributi a un rapporto spirituale") richiama l'attenzione degli interpreti su alcune lettere nelle quali Croce e **Gentile** si confrontano con la filosofia di **Vico**.

Rivendicano con fermezza l'attualità e la non spenta vitalità del liberalismo crociano **Mario Corsi** ("Considerazioni su "La concezione liberale come concezione della vita" di B. Croce"), **Antonio Jannazzo** ("La religione della libertà, il "senso comune" e le masse) e **Mario Reale** ("Approssimazioni alla storia etico-politica"), che nel liberalismo "metapolitico" e "atopico" di Croce coglie un nodo problematico, che esige di essere sciolto se si vuole pensare una configurazione "positiva" del rapporto tra liberalismo e democrazia «tra "ideale", o "concetto regolativo", e "realtà empirica", o "attuazione"». **Ernesto Paolozzi** ("Croce e le scienze") intende sfatare il pregiudizio che considera lo storicismo italiano ostile alle scienze, mostrando come quella di Croce fosse una polemica rivolta contro l'ideologia scienziata e positivista e non contro la legittimità epistemologica di un sapere empirico. **Guido Traversa** ("Il giudizio storico nella logica di Croce") ripercorre il complicato congegno argomentativo con cui Croce dimostra l'identità di giudizio definitorio e giudizio individuale; mentre **Antimo Negri** ("Il problema del lavoro nel pensiero di Croce") propone un'originale e suggestiva

riflessione sulla concezione crociana della storia come “tragedia del lavoro”, per svelarci un Croce inedito, attento e sensibile al mondo della sofferenza, dell’oppressione e della miseria.

Alla fortuna di Croce nella cultura ungherese sono dedicati i contributi conclusivi di **József Pál** (“La presenza di Benedetto Croce in Ungheria”) e di **Peter Sárközy** (“Croce e Gramsci in Ungheria”).

Di particolare interesse, anche perché corredato di rare e suggestive fotografie, è il ponderoso volume dell’Istituto Nazionale di Studi Crociani, *Croce quarant’anni dopo*, che raccoglie oltre trenta contributi, organicamente distribuiti in tre sezioni dedicate a “Croce scrittore e critico letterario”, “Croce filosofo” e “Croce storico”. Ne risulta un quadro complessivo e approfondito del pensiero crociano a cui hanno coralmente contribuito illustri e autorevoli studiosi di formazione diversa, talvolta critici nei confronti di Croce, ma tutti fedeli alla sua impostazione interdisciplinare e a quella curiosità onnivora e inesauribile, con cui il filosofo seppe scandagliare l’umana civiltà, rifiutando ogni frantumazione specialistica.

In apertura, **Mario Sansone**, insigne rappresentante del crocianesimo, difende con orgoglio i suoi settant’anni di pensosa e laboriosa fedeltà a Croce e al suo altissimo magistero intellettuale e morale. Nella sezione dedicata alla critica letteraria, **Giorgio Cusatelli**, **Vito Carofiglio**, **Giuseppe Sansone** e **Agostino Lombardo** disegnano la variegata e policroma mappa geografica con cui Croce ha orientato il suo sguardo appassionato sulle letterature europee. **Corrado Bologna**, mettendo a confronto l’idea crociana di “fusione” tra il critico e il testo con l’*Erlebnis* della fenomenologia e con le più avanzate teorie estetiche dello strutturalismo e della critica letteraria contemporanea, dimostra che «il solo modo di essere crociani è di essere postcrociani», come voleva **Gianfranco Contini**.

Nella seconda sezione dedicata a “Croce filosofo”, **Giuseppe Cantillo**, **Renata Viti Cavaliere**, **Paolo Bonetti**, **Giuseppe Cacciatore**, **Girolamo Cotroneo** e **Aldo Trione** ricompongono, dopo averle analizzate nella loro tessitura concettuale, le trame complesse della “filosofia dello spirito”, alla ricerca di svolgimenti e approfondimenti che confermano l’idea crociana di un sistema “aperto”, nel quale la ricerca filosofica si proietta su una realtà in perenne movimento, accogliendone gli interrogativi sempre nuovi.

Nell’ultima sezione, i contributi di **Pasquale Villani**, **Nicola Matteucci**, **Giuseppe Giarrizzo** e **Raffaele Ajello** ripercorrono la celebre “tetralogia” in cui culmina la storiografia etico-politica di Croce, collocando l’interpretazione crociana della storia italiana, europea, meridionale e barocca sullo sfondo concettuale e metodologico delle opere teoretiche.

Accanto a questi avvenimenti celebrativi,

il rinnovato interesse per Croce è confermato da una intensa attività editoriale. Recentemente sono state ripubblicate alcune sue opere: *La mia filosofia* (Adelphi, Milano 1993) che raccoglie un’antologia inedita di scritti etico-politici scelti dallo stesso Croce nel 1945 per un editore inglese; la *Storia dell’età barocca in Italia* (Adelphi, Milano 1993) e, infine, le *Dieci conversazioni con gli alunni dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici* (Il Mulino, Bologna 1993), un volume esaurito da molto tempo, che l’Istituto crociano ha pensato di ripubblicare, aggiungendo in appendice la conferenza inaugurale tenuta da Croce nel 1947. Tra i numerosi studi critici dedicati a Croce segnaliamo: *La logica di Benedetto Croce* (Marco, Cosenza 1992) un’opera giovanile, rimasta inedita dal lontano 1948, interessante soprattutto per il suo valore testimoniale: in essa, un giovane Lucio Colletti, alle prese con la sua tesi di laurea, consuma il distacco definitivo dal neoidealismo, mettendo in atto un’inesorabile demolizione dei fondamenti teorici dello storicismo assoluto, per realizzare la sua più completa adesione al marxismo.

Da rilevare, inoltre, accanto a questa tendenza prevalentemente teoretica, lo sforzo di una originale ed innovativa ricostruzione storico-culturale della “fortuna” di Croce. Lamentando un’attenzione distratta alla storia delle interpretazioni crociane, **Santo Coppolino**, nel documentato e ricco volume intitolato: *Dopo Croce. Revisioni e prospettive filosofiche del crocianesimo* (Falzea, Reggio Calabria 1993), delinea una sorta di *Wirkungsgeschichte* o storia degli effetti alla luce della quale l’eredità di Croce, sottratta alla sterile difesa di una sua “scuola”, appare come un “elemento di propulsione problematica”, nella quale si impongono «acuti interpreti, che hanno spesso operato integrazioni critiche e revisioni di non poco conto» all’orizzonte categoriale dello storicismo assoluto, «senza nulla concedere alla volgarizzazione e dogmatizzazione del pensiero crociano». Con l’intento di ripensare «uno dei *tòpos* più vulgati del nostro recente passato, che pone una netta distinzione tra crociani, anticrociani e non crociani», Coppolino ha raccolto in modo organico e razionale una mole ingente di letture, ricerche e studi fino ad ora non facilmente controllabile, tentandone una periodizzazione ed una distribuzione tematica.

Un’ultima segnalazione. Per orientarsi nella vasta e sempre crescente letteratura critica crociana, il lettore può disporre oggi della preziosa *Bibliografia ragionata degli scritti su Benedetto Croce* (Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993), con cui **Corrado Ocone** ha voluto aggiornare la *Bibliografia crociana* di **Edmondo Cione**, che si arrestava al 1955. *G.B.*

Ebraismo e filosofia

L’interesse crescente nei confronti della tradizione ebraica si traduce anche in tentativi di messa a punto di una esposizione unitaria del pensiero ebraico, dalla Torah al ritorno alle fonti, teorizzato nel pensiero di questo secolo. E’ appunto questo l’ambito su cui spaziano i due volumi (entrambi editi dalla Editrice La Giuntina, Bergamo 1993) TORAH E FILOSOFIA. PERCORSI DEL PENSIERO EBRAICO, a cura di Donatella Di Cesare e Marco Morselli, e FILOSOFIA E EBRAISMO. DA SPINOZA A LEVINAS, a cura di Katia Tenenbaum e Paolo Vinci, che raccolgono gli atti di un corso di “Introduzione alla Storia del Pensiero Ebraico”, tenutosi all’Università di Roma “La Sapienza”, del quale conservano il carattere introduttivo.

Si può parlare legittimamente di “filosofia ebraica”? E’ con questo interrogativo che **Donatella Di Cesare** e **Marco Morselli** aprono il volume *Torah e Filosofia*, distinguendo preliminarmente tra pensiero e filosofia. Di fatto la *Bibbia* ebraica «non appare certo come il risultato di una speculazione filosofica» e, pur essendo uno dei punti da cui si dipartono *halakhah* ed *haggadah*, il complesso di questo sviluppo è privo di spirito di sistema ed è dotato di una “filosofia implicita” che vive di un costante riferimento alla *Torah*. La tesi secondo cui la filosofia ebraica medievale sarebbe «una semplice variazione del *Kalam* islamico», tesi originariamente formulata da **Salomon Munk**, viene respinta principalmente sulla base dell’argomento della “filosofia implicita”.

Che cos’è, allora, filosofia ebraica? E’ un “luogo” nella densità di un pensiero che ospita il *Talmud* e lo studio della *Torah*, la *Qabbalah*, il *chassidismo*, la filosofia: «Tradizioni diverse che si sono in larga misura e per molti secoli reciprocamente ignorate. Le eccezioni a questa assenza di comunicazione hanno dato vita alla filosofia ebraica». A rappresentare tale eccezione nella forma più pura sarebbe la *Qabbalah*, che è in tal modo innalzata al rango di espressione filosofica più genuina. Se, poi, «la *Qabbalah* è amore della sapienza *Chokhmah*», allora essa è la traduzione della filosofia nello spazio sefiro-tico. Tale definizione di filosofia, osservano Di Cesare e Morselli, è in armonia con le sollecitazioni espresse in questo secolo da **Hermann Cohen**, **Franz Rosenzweig**, **Martin Buber**, **Emmanuel Levinas**, volte a produrre un ritorno alle fonti del pensiero ebraico, come se in esse fosse presente una “filosofia implicita” da esplicitare.

La *Torah*, riferimento distintivo per il pensiero ebraico, viene definita da **Riccardo Di Segni** (“La *Torah*”) con riferimento al verbo *yorèh* (lanciare, fondare) e al sostantivo *moreh* (il maestro). Dalla *Torah*, spiega **Giacoma Limentani** (“Il *Midrash*”) scaturisce il *midrash*, che dalla radice *Da-RaSh* riceve il significato di spiegare; og-

getto della spiegazione midrashica sono le lacune e le ripetizioni della *Torah*. Esiste infatti una catastrofe interna alla trasmissione della *Torah*, miticamente rappresentata nel *midrash*, che narra appunto della frantumazione delle tavole di zaffiro sulle quali era originariamente incisa la *Torah*; la riscrittura lineare su tavole di pietra ha prodotto un differenziale (zaffiro/pietra) entro cui abita il *midrash*. Il commento midrashico tende a fare di ogni singola lettera un "ologramma" del destino umano, una sorta di giardino (*pardes*) percorribile attraverso i sentieri dell'esegesi che, tutti, convergono sulla riga della *Torah*, secondo «un'ermeneutica che si vuole infinitamente aperta» nella costanza del riferimento alla Scrittura. Ma è nell'universalizzazione filoniana del messaggio biblico, operata attraverso l'allegoria, che, secondo **Luciana Pepi** ("Filone Alessandrino"), si produce una mediazione tra «pensiero biblico e filosofia greca», dove il testo biblico costituisce «il punto di partenza e il punto di arrivo» della speculazione.

Joseph Sermoneta ("Moshe ben Maimon") affronta invece la concezione del sapere come azione in Maimonide, che apre alla soluzione del problema centrale della corrispondenza tra realtà e immaginazione. L'atto di pensiero è una azione e l'espressione che apre il decalogo - commenta Sermoneta - è considerata da Maimonide come un precetto. **Gavriel Levi** ("Isaac Luria") si occupa invece di assegnare a *Ha-Ari* (acronimo che significa "il leone" e che indica la denominazione corrente di Luria) il compito di convalidare la tesi che identifica *Qabbalah* e filosofia: «La *Qabbalah* è pensiero filosofico consapevole di essere radicato completamente all'interno del sistema concettuale ebraico». Fa seguito a questa premessa l'esposizione dei momenti fondamentali del pensiero luriano, che Levi indica nella dottrina del *tzimtzum*, in quella della rottura dei vasi (*shevirat ha-Kelim*) e nel *tiqqun*.

Benedetto Carucci Viterbi ("Il Maharal di Praga") tratteggia i lineamenti della pedagogia di **Rabbi Loew**, che intese promuovere il ritorno allo studio delle fonti mishnaiche e inibire, in troppo giovane età, lo studio talmudico. Attraverso la polemica con il metodo storico-filologico utilizzato da **Azaryah De Rossi**, il *Maharal* perfeziona, osserva Viterbi, una posizione «veramente in linea con l'essenza dell'insegnamento mistico zoharico». Garantita dalla rivendicazione dell'autonomia metodologica della "sapienza rivelata" (*Qabbalah*) si delinea così la dottrina maharaliana dell'unificazione del dualismo creatore-creatura, per il tramite della *Torah* e della sua prima lettera, l'*aleph*, che ha appunto valore 1.

Il volume *Torah e Filosofia* contiene anche contributi di **G. Levi** ("Il *Talmud*"), **B. Carucci Viterbi** ("La *Qabbalah*"), **N. Vogelmann Goldfeld** ("Saadyah Gaon"), **S. Sierra** ("Bachya ibn Paquda" e "*Shelkomo ibn Gabirol*"), **F. Lelli** ("Yehudah ha-

Lewi"), **L. Sestieri** ("Il *Chassidismo Renano*") e **F. Bassan** ("Iconografia ebraica"). Strettamente legato a questo primo volume, la raccolta di saggi *Filosofia ed Ebraismo* presenta invece una serie di contributi che intendono ricostruire, da Spinoza a Levinas, un "comune orizzonte problematico". Se, come osservano **Katja Tenenbaum** e **Paolo Vinci** nella Presentazione del volume, con **Spinoza** «ci si interroga sulla permanenza delle radici ebraiche», nel caso di **Levinas** «ci si misura con la promozione esplicita dell'ebraismo in quanto possibilità di ripensare radicalmente l'intera tradizione occidentale». L'esito di questa ricostruzione dovrebbe giustificare, enucleandone il contenuto filosofico, quanto in precedenza è stato indicato come "ritorno alle fonti ebraiche".

Ben consapevole della complessità del problema è **Mino Chamla** ("Spinoza: dalla critica della tradizione alla nuova ontologia"), che indica nel «vero e proprio salto dalla filosofia ebraica medievale a quella contemporanea» il surrogato storiografico della «esigenza di una qualche forma di conciliazione tra metodo filosofico e religiosità ebraica». Attraverso un'analisi serrata, Chamla saggia alcune vie idonee a definire il rapporto Spinoza-ebraismo, in quanto «mistero comune alla coscienza ebraica moderna»; mistero che può essere decifrato come «un'istanza di "secolarizzazione continua" che si struttura nell'ebraismo come intrico di immanenza e trascendenza». Ma è con **Hermann Cohen**, fa notare **Irene Kajon** ("Etica e paganesimo negli *Scritti ebraici* di Hermann Cohen"), che inizia quel consapevole movimento di ritorno alle "fonti" del pensiero ebraico, che si accompagna alla "considerazione filosofica universalistica del giudaismo" espressa da **Rosenzweig**, **Buber**, **Levinas**. Kajon giunge addirittura a mostrare l'esistenza di una terza e finale fase in cui Cohen ritiene che il pensiero moderno, alla ricerca di una fondazione dell'eticità, necessiti di un riferimento a Dio, in quanto assoluta trascendenza, che solo il monoteismo ebraico può offrire.

Marco Morselli ("Ebraismo e cristianesimo nella *Stella della Redenzione* di Franz Rosenzweig") arriva per altra via a concludere che l'interrelazione di ebraismo e cristianesimo analizzata da **Rosenzweig** comporta simultaneamente una di allontanamento dal centro della "stella" e una di ritorno (*teshuvah*) verso di esso. Il ritorno, osserva Morselli, «riguarda in primo luogo i raggi» i quali tornerebbero così alla loro "fonte", il fuoco dell'ebraismo in perenne concentrazione (nella simbologia di Rosenzweig). **Donatella Di Cesare** ("Ebraismo, dialogo, scrittura nel pensiero di Martin Buber") indica invece in **Buber** la figura che propone alla coscienza contemporanea «il riconoscimento dell'alterità dell'altro», indissociabile da una ripresa, in chiave universalistica, della fede di Israele e delle fonti di essa. Creazione, Rivelazione

e Redenzione sono per Buber i segmenti di un dialogo in cui, tra l'interpellanza di Dio e la risposta dell'uomo, c'è la storia. Il profeta è la "bocca di Dio", da cui scaturisce «una parola rivolta alla comunità nel tempo presente». La *Bibbia*, afferma in tal senso Di Cesare, è «parola viva, dialogo che continua», e il suo messaggio, laddove è accolto, può dare vita ad una "comunità dialogica".

Di **Emmanuel Levinas**, l'altro estremo della ricostruzione iniziata con Spinoza, **Paolo Vinci** ("Ebraismo e filosofia in Emmanuel Levinas") ripercorre la svolta del 1936 (*De l'évasion*), in cui l'essere viene ad esprimere un senso totalmente negativo. Essere per la morte e angoscia sono l'ultima possibilità del soggetto vigile e riflessivo, chiuso nella sfera di se stesso, che solo l'infinito oltrepassa. Il volto dell'altro diviene il principio della "deposizione dell'io" e dell'aprirsi delle scritture in quanto "manifestano il volto". Le fonti cui torna Levinas sono *Torah* e *Talmud*. L'esperienza ebraica è dotata di una apertura di senso «che è valida per l'umano in quanto tale» e che Vinci denota come diversa strategia di universalizzazione che «parte dal concreto, dal particolare, e si oppone all'universale come venuta meno del particolare».

Completano la raccolta *Filosofia ed Ebraismo* saggi di **K. Tenenbaum** ("Jerusalem ovvero il trattato teologico-politico di Moses Mendelssohn"), **S. Bahbout** ("Il movimento hassidico"), **M. Morselli** ("Noachismo, mosaismo e messianismo in Elia Benamozegh"), **D. Meghnaghi** ("Freud, la *Bildung* e le *Gefühlsmächte*"), **K. Tenenbaum** ("L'antisemitismo secondo Hannah Arendt"), **S. Levi Della Torre** ("L'idea di 'popolo eletto'"). *A. Di L.*

La necessità del soggetto: Leopardi e Nietzsche

Il confronto fra Nietzsche e Leopardi, essendo di quest'ultimo ormai riconosciuto il rilievo come pensatore, è un luogo attraversato a più riprese dalla riflessione contemporanea. Espressione di una tendenza più generale appare, dunque, lo studio di Marco Fortunato, IL SOGGETTO E LA NECESSITÀ. AKRONOS, LEOPARDI, NIETZSCHE E IL PROBLEMA DEL DOLORE (Guerini e Associati, Milano 1994), che dà seguito, opportunamente, all'edizione italiana della raccolta, ad opera di Walter F. Otto, dei luoghi nietzscheani dedicati a Giacomo Leopardi, INTORNO A NIETZSCHE - LEOPARDI E NIETZSCHE (a cura di C. Galimberti, con una postfazione di G. Scalia, Il Melangolo, Genova 1992), contenente anche un saggio critico di Otto sul rapporto fra il pensatore tedesco e il poeta (o filosofo?) italiano.

Giacomo Leopardi (ritratto dal vero di Luigi Lollo)

L'opera di **Walter F. Otto**, *Intorno a Nietzsche - Leopardi e Nietzsche*, consiste nella raccolta (con testo a fronte) di tutti i passi di **Friedrich Nietzsche** dedicati a **Giacomo Leopardi**, accompagnata da un saggio critico sul rapporto fra Leopardi e Nietzsche, composto da Otto negli anni Quaranta, ma pubblicato postumo. Nel suo saggio introduttivo, *La speranza nell'opera*, **Cesare Galimberti**, curatore dell'edizione italiana, enuclea i nodi fondamentali del riconoscersi, da parte di Nietzsche, nella figura di Leopardi e del suo prenderne successivamente le distanze. In primo luogo la filologia, concepita come "cognizione dell'antico", per cui Leopardi appare a Nietzsche come l'ultimo erede di una tradizione di "filologi poeti" (Goethe, Schopenhauer, Wagner), in grado di cogliere il senso tragico dell'esistenza umana, che già i Greci avevano acquisito. In una comprensione profonda della greicità, centrata sulla nozione fondamentale di *poiein*, Nietzsche individua, in una prima fase della sua riflessione, il merito decisivo di Leopardi, da lui definito «il più grande prosatore del secolo»; successivamente, il pessimismo leopardiano verrà accomunato, nella condanna, a quello di Schopenhauer.

Nei lettori leopardiani contemporanei di Nietzsche, osserva Galimberti, la scissione tra un Leopardi filosofo e uno poeta, avviata da **De Sanctis** e radicalizzata da

Croce, non era affatto presente. Dal riconoscimento nietzscheano del valore filosofico dell'opera di Leopardi nel suo insieme, prende avvio, appunto, il saggio critico di Otto, che accostando i due, in quanto *pensatori*, giunge a individuare in Nietzsche assonanze mitico-concettuali (ad esempio, nella dottrina dell'"eterno ritorno"), che sembrano mutate da spunti teoretici propri di Leopardi. In omaggio a una non dichiarata, ma presente, nostalgia estetico-classicista per la totalità, nell'interpretazione di Otto, fa notare **Gianni Scalia** - autore del saggio *Pensatori risoluti*, che conclude l'edizione italiana dell'antologia di Otto - vige una "curvatura idealistica" dell'ontologia negativa di Leopardi, nella misura in cui il pessimismo leopardiano viene consegnato alla possibilità di una dialettica che lo redima. Qui il nulla non viene interpretato come determinazione ontologica (*nihil originarium*), bensì come una categoria del soggetto (in quanto *nihil privativum*, o in quanto *nihil negativum*).

La questione del nesso che lega lo sguardo ontologico e la possibilità della nozione di soggetto costituisce, per altro verso, il tema di fondo dello studio di **Marco Fortunato**, *Il soggetto e la necessità. Akronos, Leopardi, Nietzsche e il problema del dolore*. Qui Leopardi e Nietzsche vengono chiamati in causa come analisti, e possibili solutori, del quesito su cui si interroga

Akronos, personaggio di finzione del libro: qual'è la causa fondamentale del dolore, e in che modo lo si può alleviare. Ad Akronos, che crede di poter conferire senso e grandezza a se stesso, e alla propria presenza, enfatizzando la dimensione della coscienza, fino al punto di risolvere la realtà nel *logos*, Leopardi e Nietzsche ricordano come proprio la dimensione del *logos*, attraverso la coscienza e la consapevolezza del soggetto, costituisca la fonte principale dell'infelicità.

In *Genealogia della morale*, il passaggio dell'uomo dalla condizione di incoscienza a quella in cui la luce della coscienza si risveglia è considerato da Nietzsche come una decadenza, che consegna l'uomo al più debole e al più inaffidabile di tutti gli istinti. Inoltre, secondo Nietzsche, il risvegliarsi e l'approfondirsi del mondo interiore coincidono con l'inaugurazione di una condizione di inimicizia del soggetto nei confronti di sé medesimo, un recriminare e un autotormentarsi continuo, in cui il soggetto non rivolge più la propria aggressività fuori di sé, bensì, patologicamente, contro di sé. Leopardi, dal canto suo, vede con chiarezza come il vertice della consapevolezza consista nel disperante sapere acquisito dalla filosofia "scientifica" postcartesiana. Quest'ultima ha definitivamente mostrato che l'esistenza di Dio, l'esistenza e l'immortalità dell'anima, l'immanenza al mondo di un ordine etico e di uno estetico, e l'incanto dell'animazione universale della natura, rappresentano mere illusioni. Contromisure al dolore procurato da una tale consapevolezza, osserva Fortunato, potrebbero essere, per Leopardi, l'abbandono di sé a un'esperienza libera da premeditazione e programmazione, l'annegare della coscienza nell'esperienza di fenomeni che, sconvolgendo la sensibilità, procurino al soggetto un provvidenziale offuscamento della presenza a se stesso, o, infine, la paradossale autocancellazione del sapere filosofico-scientifico, che, avvedutosi di essere sorgente di infelicità, liquida se stesso. In questo modo potranno essere richiamati in vita quei valori (le "gloriose larve") di cui si era decretata l'illusorietà.

Se dunque, per Leopardi, l'insostenibile consiste nel guardare in faccia le cose così come le ha svelate la scienza, il conforto può venire solo dall'attivazione di uno sguardo alterante e illusorio. La proposta "antidolorifica" di Nietzsche (almeno del Nietzsche di *Umano, troppo umano*, che Fortunato nettamente privilegia) consiste, invece, proprio nell'invito a ridimensionare arte, religione e filosofia, cioè le potenze della trasfigurazione e della metafora, per abbracciare la quiete dell'atteggiamento puramente descrittivo, "registrante", della matematica. Quest'ultima sarebbe in grado di mostrare che ogni minimo evento è governato da una legge, espressa in termini perfettamente calcolabili. F.C.

Su Nietzsche

Mentre ricorrono i centocinquant'anni della nascita di Friedrich Nietzsche, vengono pubblicati numerosi saggi critici dedicati al filosofo. Fra le opere che, con approcci critici diversi, affrontano la figura e l'opera di Nietzsche, si segnala la pubblicazione del testo di una conferenza di Jacques Derrida, OTOBIOGRAPHIES. L'INSEGNAMENTO DI NIETZSCHE E LA POLITICA DEL NOME PROPRIO (trad. it. di R. Panattoni, con una premessa di M. Ferraris, Il Poligrafo, Padova 1993) e le monografie di Heinrich Mann, NIETZSCHE (trad. it. di G. Brillante, note e postfazione di S. Barbera, Il Saggiatore, Milano 1993), e di Giorgio Penzo, NIETZSCHE ALLO SPECCHIO (Laterza, Roma-Bari 1993).

Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio, è il testo di una conferenza tenuta da **Jacques Derrida** nel 1976 all'Università di Charlottesville, in occasione del bicentenario della "Dichiarazione d'indipendenza" degli Stati Uniti d'America. L'argomentazione si snoda qui attraverso il commento ad alcuni testi di **Friedrich Nietzsche**, l'"incipit" di *Ecce homo* e le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*, che riprendono, fra l'altro, la questione della libertà accademica.

Come osserva **Maurizio Ferraris** nella sua "Premessa", la questione della soggettività, nella sua dimensione intersoggettiva e nel suo rapporto con la tradizione, costituisce il filo conduttore della conferenza di Derrida, che prende le mosse dalla questione della firma - nello specifico quella di Thomas Jefferson in calce alla "Dichiarazione d'indipendenza" - e dal suo carattere rappresentativo. Jefferson sottoscrive, infatti, "in rappresentanza" dei rappresentanti degli Stati d'America, che, a loro volta, rappresentano il "buon popolo" dei loro Stati. In questo "rappresentare" si fa chiaro il carattere problematico della soggettività di chi firma: uno è molti, uno "sta per" altri. Nel contempo, la firma fonda un'istituzione; ma può un'istituzione, in quanto tale, essere effettivamente rappresentativa dei molti che si riconoscono in essa nel senso in cui essa pretende di esserlo, cioè rispettosa delle loro singolarità, già di per sé problematiche? E quando, come fa Nietzsche, si firma un'autobiografia, chi firma, chi parla, e di chi si parla, nell'opera? L'io narrante, o firman- te, è l'altro dal narrato: «qui vi è una *différence* dell'autobiografia, una allo- e tanatografia», sostiene Derrida. Come un'istituzione si fonda su un testo firmato, così, all'inverso, un testo firmato rappresenta un'istituzione, i cui responsabili risultano, in qualche misura, responsabili delle sue conseguenze, delle sue eredità. Fra il Nietzsche filosofo, che firma le sue opere, e il Nietzsche-istituzione,

che verrà utilizzato dal nazionalsocialismo, non esiste, dunque, solo un'occasionale omonimia.

A questo proposito, osserva **Heinrich Mann**, autore della monografia dal titolo: *Nietzsche*, si verifica una contraddizione, a cui si deve tener fermo, sottolinea **Sandro Barbera** nella sua "Postfazione", in quanto essa rappresenta non un rilievo estrinseco alla riflessione nietzscheana in quanto tale, ma la sua stessa cifra. Secondo Mann, non si dà un Nietzsche "autentico", quello dei testi, e uno inautentico, quello messo in campo dal nazismo, proprio perché Nietzsche medesimo, autodefinendosi "immortale", aveva posto sé, e la propria opera, come "istituzione". D'altra parte, aggiunge Mann, «Nietzsche ha immaginato tutti i modi possibili di vedere e penetrare le cose; era acuto, contraddittorio, sempre retto. Ogni sua conoscenza trova, al tempo giusto, il suo complemento nell'esatto opposto».

Lo "specchio" a cui allude, nel titolo, la monografia di **Giorgio Penzo**, consiste nel raccordo fra la "vita come pensiero" e il "pensiero come vita", che apre a un'interpretazione di Nietzsche, in cui l'impegno totale del filosofo, al servizio della verità a livello esistenziale, diviene il criterio stesso per la sua lettura. La monografia obbedisce a un canone storiografico nietzscheano, definibile come "ermeneutica esistenziale", in cui né la vita è vista

come semplice propedeutica al pensiero, né questo è mai separato dalla concretezza del vivere. L'ermeneutica è esistenziale in quanto porta alla luce l'esistenza così come essa è. Le espressioni "vita come pensiero" e "pensiero come vita" fanno segno, appunto, a questo autentico lasciar essere l'esistenza quale essa è in verità. Nella vita di Nietzsche, osserva Penzo, tutto ciò appare come un lungo *itinerarium in libertatem*, in cui fati ed eventi, personaggi e incontri, opportunità e avversità, si compongono tutti, come i tasselli di una progressiva conquista della libertà. La vita altro non è che «un'eco della ricerca della verità a livello esistenziale»; per converso, «la verità filosofica è soltanto quella che può trasformare il singolo: la verità è trasfigurazione (*Verklärung*). Essa si confonde con la stessa autenticità del vivere». Il reciproco rimando di pensiero e vita, che la nozione nietzscheana di verità sottende, sopravanza ogni prospettiva puramente concettuale della verità. Se fuori del rapporto fra soggetto e oggetto il sapere concettuale è, per essenza, impedito a procedere, ridurre alla misura di tale sapere la verità significa negare tutto ciò che di più essenziale e profondo questa possiede. Il conoscere proprio dell'intelletto non riguarda la libertà dell'uomo, bensì soltanto la sua autonomia nei confronti dell'oggetto. Di libertà si deve invece parlare a proposito del "sapere tragico", ossia di quel

Friedrich Nietzsche (1887)

sapere che pone l'uomo di fronte al proprio destino, di fronte all'esistenza, che non è oggettivabile. Secondo Penzo, l'esemplarità della vita di Nietzsche non risiede nella conformità a un canone esterno, bensì nella tensione assoluta a essere se stesso; mentre nella prima parte della monografia è soprattutto l'epistolario a guidare la ricostruzione biografica, nella seconda parte la fedeltà al proprio demone, che è il demone della verità, viene mostrata da Penzo attraverso l'esame dell'intero *corpus* letterario nietzscheano. Nell'interpretazione di Penzo, Nietzsche non nega Dio, bensì soltanto la sua inautentica rappresentazione in chiave di sicurezza, tanto dal punto di vista esistenziale, quanto da quelli metafisico e morale: Nietzsche è colui che mette a fuoco una nuova visione del sacro, nella quale Dio è sottratto al potere dell'uomo, e la trascendenza può venir ristabilita nella sua autenticità. Per questa via, Nietzsche appare come colui che converte radicalmente la nozione dell'essere, colui che, opponendosi al dualismo metafisico platonico e ricollegandosi al "sapere tragico" delle origini, tratta del "nulla". Una determinazione, quest'ultima, che qui non ha niente a che spartire con un nichilismo concepito come sfinimento della realtà e del suo senso, perché, all'opposto, allude al significato più autentico dell'essere stesso, in quanto irriducibile a qualsivoglia oggettivazione concettuale. F.C./C.S.

Strutturalismo in crisi

Il vento riformista dell'Est sembra aver riaperto in tempi recenti un'antica polemica tra i fautori dello strutturalismo e coloro che sostengono la validità dell'interpretazione marxista del testo letterario. Oggetto della rinnovata polemica è oggi lo studio di Cesare Segre, NOTIZIE DALLA CRISI (Einaudi, Torino, 1993), che in particolare ha destato le critiche di Romano Luporini dalle pagine della rivista mensile "Allegoria" (n. 3, 1993).

La disputa ha radici antiche: già nel 1965. Sempre sulla rivista "Allegoria", **Romano Luporini** attaccò uno studio di **Silvio Avalle** sul poema *Gli orecchini* di **Eugenio Montale**, accusandolo di eccesso di formalismo, per il fatto di considerare il testo letterario come una struttura autonoma, scevra di ogni riferimento al contesto sociale o alla vita del poeta; un qualcosa, insomma, di totalmente indipendente da qualsiasi influenza esterna.

Nel suo studio, *Notizie dalla crisi*, **Cesare Segre** esamina le correnti letterarie più recenti, recuperando alcune posizioni strutturaliste provenienti dalla scuola di Tartù, e in special modo dal suo fondatore, **Yuri**

Lotman. In linea con una tale tradizione, anche Segre è convinto che il primato nell'analisi letteraria spetti al testo e a tutto ciò che lo riguarda da un punto di vista strettamente linguistico e stilistico. Questo non significa certo, per Segre, misconoscere l'esistenza di elementi esterni al testo; ma occorre pur sempre verificare l'esistenza di legami tra il testo e l'ambito in cui è stato prodotto attraverso l'analisi del testo stesso.

Su questo punto dissentono i seguaci della teoria dell'interpretazione marxista del testo letterario. Dalle pagine della rivista "Allegoria", **Romano Luporini**, **Franco Fortini** e **Margherita Ganeri** obiettano, a questo proposito, che ogni testo deve essere necessariamente inserito nel proprio ambito culturale e storico, per poterne trarre una esatta interpretazione, e non rischiare di produrre una ricerca critica apparente.

Tra Segre e Luporini la polemica non è solo letteraria: è soprattutto espressione dello scontro tra due modi diversi di concepire l'arte e, in ultima analisi, la storia. Se, infatti, si considera, come fa Luporini e più in generale la tradizione marxista, il primato del contesto, non si può prescindere da una visione dialettica: la storia è infatti il fine ultimo del mondo, e l'uomo, per progredire, deve raggiungere il miglior controllo possibile sugli stessi eventi storici. In altri termini, compito dell'uomo è cambiare il mondo per poterlo controllare e così progredire. Secondo la teoria marxista del materialismo dialettico, tutto ciò che esiste è prodotto di una sovrastruttura ideologica. Se invece, alla maniera di Segre e degli strutturalisti, si considera il primato del testo, l'osservazione analitica non implica l'azione, ma solo la possibilità di cogliere la struttura della realtà, le cui leggi ferree non possono essere modificate dall'uomo.

In entrambe le interpretazioni, tuttavia, sembra esserci un fondamento comune: lo sforzo di comprendere totalmente il reale senza lasciare nulla di inesplorato. La possibilità metafisica di una realtà che trascende, e che quindi non può essere interamente conosciuta dall'uomo, non viene presa in considerazione. Entrambe le posizioni cercano un modo per accedere alla totale comprensione del reale e di ciò che esso rappresenta. L.B.

Primo piano: filosofia e computer

La comunicazione elettronica in filosofia

Oltre otto milioni di individui utilizzano oggi la posta elettronica e il loro numero cresce ad un ritmo vicino al 20% annuo. Si tratta della comunità con il più alto grado di istruzione di tutti i tempi. Tra i suoi membri ci sono premi Nobel, docenti e studenti universitari di tutto il mondo. Per ragioni geografiche l'agorà elettronica non conosce alcuna pausa di lavoro. Perciò ad essa si applica ciò che Leibniz, nei NUOVI SAGGI SULL'INTELLETO UMANO, scriveva riguardo alla mente umana: la supermente elettronica, implementata dal 'network' internazionale, «penza sempre».

Un flusso continuo di informazioni attraverso in ogni momento l'INTERNET, la rete globale cui ogni rete telematica che si rispetti - sia essa locale (LAN, *local area network*), regionale o nazionale - è collegata grazie ad un comune protocollo di telecomunicazione chiamato TCP/IP (*Transmission Control Protocol/Internet Protocol*), con il quale si provvede alle operazioni di collegamento (*remote login/logout* mediante il comando *telnet*), scambio di messaggi e procedure per il trasferimento di *files* (*file transfer procedure - ftp*) tra una stazione e l'altra. Fanno parte di INTERNET colossi come BITNET; il *network* americano gestito dal CREN (The Corporation for Research and Educational Networking), che collega oltre 560 istituzioni accademiche o di ricerca negli Stati Uniti a circa 1500 altre organizzazioni in 50 paesi del mondo; il National Science Foundation network (NSFNet); una struttura di natura militare come ARPANET (Advanced Research Projects Agency Network), il *wide area network* del Dipartimento della difesa americano, operativo sin dal 1968; oppure *networks* commerciali come CompuServe. In realtà è impossibile stabilire con precisione chi sia incluso nella rete INTERNET, allo stesso modo in cui è difficile stabilire una volta per tutte quali e quante siano le vie collegate alla rete stra-

dale internazionale. Ogni giorno si aprono nuovi canali di comunicazione e l'analogia con il funzionamento del mercato azionario internazionale è divenuta ormai altrettanto adeguata quanto la metafora del villaggio globale. Come *warrants* e *futures* possono essere scambiati senza venire mai tradotti in denaro contante e quindi in beni tangibili, così gran parte della cultura su supporto elettronico non è fatta per uscire dal labirinto dell'universo virtuale. E' inutile confidare in una epifania cartacea. Al tesoro sommerso della cultura binaria si accede solo per iniziazione telematica, diventando una cellula tra le altre. Ma per far ciò è necessario avere un indirizzo di posta elettronica. Come a dire: *solitudo sola beatitudo*, purché si abbia sulla scrivania un terminale VAX (Virtual Address eXtension).

La posta elettronica (*electronic mail* o semplicemente *e-mail*) è una specie di casella postale, che oltre a permettere lo scambio di messaggi con altre persone di cui si conosce l'indirizzo *e-mail* nella forma NOMEUTENTE@NODODELNETWORK ovvero ACCOUNT@HOSTNAME, consente, attraverso un centro di ricerca (Università, C.N.R., consorzio CINECA ecc.) o un servizio commerciale, a cui si può avere accesso anche da casa mediante un modem e un computer, di entrare all'interno del *network* internazionale. Dal punto di vista del funzionamento pratico, la posta elettronica è binaria come il telegrafo, è interattiva e quasi sempre linguistica come il telefono, mentre è "testuale" come il fax. La differenza risiede tutta nella procedura "telnet", cioè nella connessione elettronica che, richiamando l'indirizzo di un altro computer (*Internet address*, *TCP/IP address* oppure *IP address*, cioè il nome del nodo internet espresso in *dotted decimal notation* del tipo 123.456.789 oppure in lettere, del tipo abc.def.ghi.lmn), permette all'utente di collegarsi ad esso e manovrarlo mediante la propria tastiera. Avere una *e-mail* significa dunque possedere la chiave dei sotterranei binari della biblioteca umana.

Sarà bene ricordare anzitutto i servizi di diffusione delle informazioni. Nei due numeri precedenti di «Informazione Filosofica» abbiamo visto come questi si possano dividere in depositi di *software* disponibili al pubblico (esistono più di 1200 *ftp sites* che archiviano diversi milioni di files per circa dieci terabyte di dati, cioè 10×10^{12}), database dei tipi più diversi e banche testuali, dalle pagine gialle elettroniche alle biblioteche in formato digitale. Per citare un caso, i cataloghi OPAC (*online public access catalogue*) di decine di biblioteche inglesi sono disponibili su JANET, il *Joint Academic NETWORK* che collega praticamente tutti gli istituti accademici e di ricerca della Gran Bretagna. Per consultarli direttamente bastarichiamare il loro numero INTERNET (per un assaggio, al prompt \$ della vostra *e-mail* inviate il comando TELNET RSL.OX.AC.UK, che stabilisce la con-

nessione con la rete telematica di Oxford; alla richiesta di LOGIN inviate il comando HYTELNET; alla richiesta TERMINAL TYPE scrivete VT100 e nel menu che vi verrà presentato optate con la freccia per LIBRARY CATALOGS). Se un nodo INTERNET decide di rendere disponibile *on line* un servizio attraverso un *network* interno di tipo CWIS (*Campus Wide Information System*), chiunque abbia un accesso *e-mail* è di solito autorizzato a consultare il servizio. L'interazione con queste fonti, così come con le precedenti, resta tuttavia limitata alle modalità di selezione e acquisizione dati. Viceversa, esistono servizi interattivi di posta elettronica che l'utente non solo può interrogare, ma a cui di fatto può anche contribuire personalmente. Anche in questo caso bisogna distinguere tra due strumenti diversi, le *mailing list* e i BBS (*Bulletin Board System*). Le *mailing list* o liste elettroniche, sono associazioni di individui interessati ad uno specifico argomento, si tratti della cucina cinese, della letteratura seicentesca spagnola o dell'applicazione di nozioni matematiche di topologia all'analisi ontologica (per una lista di alcune liste filosofiche, inclusi i così detti *slow readings*, si veda la scheda informativa qui di seguito). Iscrivendosi ad una lista si chiede al direttore della medesima di essere inseriti tra coloro che inviano posta e ricevono tutto o quasi tutto quello che viene impostato nella lista, a seconda che la lista sia moderata, ovvero il direttore selezioni la posta prima di inviarla agli iscritti, oppure automatica. Così può capitare di accendere il computer e trovare un messaggio proveniente dalla lista PEIRCE-L che vi informa del prossimo convegno sui rapporti tra logica informale e retorica. Altre volte può accadere che dalla richiesta di informazione di un membro nasca una discussione a più voci (ad ogni *mail* è possibile rispondere con il comando *reply* che invierà il messaggio di risposta a tutti i membri della lista). Qualche mese fa non riuscivo a trovare la precisa indicazione bibliografica relativa alle *Observationes Halenses*. Così ho rivolto una domanda in proposito alla lista FICINO (studi medievali e rinascimentali, circa trecento membri sparsi in tutto il mondo). In brevissimo tempo ho ricevuto una risposta molto gentile da parte di Svato Schutzner, bibliotecario presso la Library of Congress e membro di EX-LIBRIS, un'altra lista cui la direttrice di FICINO aveva inviato una copia (*forward*) del mio messaggio. Il signor Schutzner, che non credo incontrerò mai nella mia vita, mi informava che doveva trattarsi delle *Observationes Selectae ad rem litterariam spectantes*, pubblicate in dieci tomi a "Halae Magdeburgicae" tra il 1700 e il 1705. Mi forniva autori e indicazioni sulla collocazione dell'opera presso la British Library a Londra, con gli auguri di buon lavoro. Il passo dall'erudizione all'*information management* è breve.

A volte il fatto che le liste elettroniche

siano aperte a qualsiasi forma di discussione può risultare fastidioso. Si possono ricevere fino a centinaia di messaggi ogni giorno - dipende dal numero delle liste cui vi siete iscritti - e non tutti saranno di qualche interesse. In molti casi potete cancellare la vostra posta senza neppure leggerla; lo stesso vale per le lunghe serie di "mails" e "replies" concernenti argomenti che non vi interessano affatto. Il vostro spazio virtuale è limitato dal server centrale cui fa capo la vostra casella e non potete comunque mantenere più di un certo numero di messaggi. Le cose cui tenete particolarmente potete salvarle sull'hard disk del vostro computer o su un dischetto (*download*). Se poi la lista cui vi siete iscritti non vi piace più, ritirate la vostra iscrizione.

Un bollettino elettronico BBS è una banca dati per messaggi, a cui ci si può connettere, selezionare l'area che interessa (*topic group*), se il BBS è molto ampio, leggere i messaggi lasciati da altri utenti, lasciare magari una propria annotazione e uscire. Chiunque può gestire un proprio BBS. Al momento il più grande è USENET NEWSGROUPS. Da notare che alcuni *usenet newsgroups* possono avere delle *mailing lists* come servizio per gli utenti che non hanno accesso al *network*. I BBS sono di solito più informali, frequentati da studenti, più che da accademici di professione.

Prima di passare agli strumenti di gestione, vale la pena soffermarsi su due altri settori della cultura binaria cui è possibile accedere solo mediante l'utilizzo della *e-mail*: la didattica e l'editoria elettronica. In entrambi i casi il panorama è privo di grandi sorprese. Presso la University of Pennsylvania si è tenuto recentemente un corso introduttivo al pensiero di S. Agostino tenuto da Jim O'Donnell (JOD@CCAT.SAS.UPENN.EDU) per studenti di primo anno di dottorato e aperto ad una *internet audience*. La domenica pomeriggio il professore inviava un file con il materiale necessario per la lezione *live* del pomeriggio successivo. Il lunedì sera gli studenti che avevano partecipato fisicamente alla lezione inviavano agli utenti INTERNET i loro appunti, presi durante l'incontro con il docente. Il dibattito su INTERNET durava tutta la settimana, fino alla domenica successiva. Per iscriversi era sufficiente inviare una *mail* a LISTSERV@CCAT.SAS.UPENN.EDU con il messaggio SUBSCRIBE AUGUSTINE. Per abbandonare la discussione, stessa procedura, ma con il messaggio UNSUBSCRIBE AUGUSTINE. Per quanto riguarda l'editoria elettronica, dobbiamo osservare che i bassi costi e la velocità di pubblicazione stanno modificando il panorama dell'editoria scientifica periodica. Sempre più spesso riviste specializzate nascono solo in versione binaria. Oggi ne esistono più di 250. Per la filosofia un caso esemplificativo è rappresentato dallo «Electronic Journal of Analytic Philosophy» (per ulteriori informazioni si veda il *Gopher* dell'APA oppure PHIL.INDIANA.EDU; per iscriversi inviare una mail a

EJAP@PHIL.INDIANA.EDU specificando solamente EJAP SUBSCRIPTION). Il fenomeno solleva un certo numero di problemi riguardo alla qualità scientifica dei prodotti elettronici, al *copyright*; solo da poco tempo si è stabilita la procedura standard per fare riferimento ad una risorsa o oggetto virtuale secondo il codice URL (*Uniform Resource Locator*), specificando lo schema o protocollo di accesso, quindi il così detto *host name* e infine la collocazione in modo gerarchico dell'oggetto. Sempre a proposito dell'editoria elettronica, è infine degno di nota un recente esperimento: chi desideri dei commenti su un proprio articolo prima di pubblicarlo su una rivista scientifica può archivarlo in versione elettronica per la consultazione presso la casella dell'*International Philosophical Preprint Exchange* (IPPE), accessibile mediante procedura *ftp* ai seguenti indirizzi: PHIL-PREPRINTS.L.CHIBA-U.AC.JP oppure MRCNEXT.CSO.UIUC.EDU; oppure mediante Gopher presso l'American Philosophical Association (APA.OXY.EDU) o presso KASEY.UMKC.EDU, oppure via *e-mail* presso PHIL-PREPRINTS-SERVICE@PHIL-PREPRINTS.L.CHIBA-U.AC.JP (per informazioni contattare Carolyn Burke, CBURKE@NEXUS.YORKU.CA). Sarà così possibile ricevere una serie di recensioni multiple prima di procedere alla pubblicazione.

L'ultimo genere di servizio fruibile mediante posta elettronica è in realtà un meta-servizio: sono i sistemi di gestione di servizi, cioè quei software NIR (*networked information retrieval*) che ci permettono il reperimento efficiente ed economico (la navigazione nel mare) dei database, degli OPAC, dei testi elettronici, dei BBS, delle banche dati ipertestuali e ipermediali, delle *mailing list*; insomma di tutti i possibili strumenti che fioriscono nel mondo INTERNET. Il serpente elettronico si morde la coda, e lo fa offrendo i seguenti servizi. Iniziamo in ordine di potenza con due strumenti molto semplici. "Archie" serve ad individuare una *software* di cui abbiamo bisogno nell'universo degli archivi FTP. "Archie" lavora come la funzione *search* di un qualsiasi *word processor*; la differenza è che il dominio della sua ricerca sono oltre 700 archivi sparsi in tutto il mondo (collegatevi via *telnet* ad uno dei seguenti indirizzi: ARCHIE.DOC.IC.AC.UK; ARCHIE.FUNET.FI; CS.HUJI.AC.IL; ARCHIE.ANS.NET; ARCHIE.SURA.NET; oppure QUICHE.CS.MCGILL.CA, alla richiesta di login rispondete in ogni caso ARCHIE). Per scoprire l'indirizzo elettronico di un collega potete usare un "Archie speciale chiamato *Netfind*. Al momento *Netfind* è in grado di individuare circa 5 milioni di utenti sparsi in più di 9000 luoghi virtuali; per usare un *Netfind* occorre collegarsi con procedura *telnet* all'Università del Colorado (BRUNO.CS.COLORADO.EDU, al login rispondere "netfind", senza password).

Se si vuole avere accesso a tutti i servizi

testuali accessibili via INTERNET, occorre servirsi di un'applicazione ipertestuale chiamata *Hytelnet*, un *software* che provvede a costruire i legami necessari per collegarsi con altri nodi in modo stabile. E' uno strumento per creare cataloghi di cataloghi, sebbene contrariamente al gopher (vedi sotto), *Hytelnet* non permette di esplorare il loro interno. Se si possiede una *e-mail*, ci si può collegare (*telnet*) con ACCESS.USASK.CA, ovvero 128.233.3.1 e al login rispondere *Hytelnet* (tutto minuscolo). Si entra in una demo del servizio e si può spaziare per biblioteche, BBS, banche dati, archivi software e così via.

Un *gopher* è un protocollo semplicissimo di *document retrieval* che incanala (*tunnel*) messaggi all'interno del *network* internazionale, seguendo la procedure TCP/IP. Grazie a questa semplice interfaccia, decisamente *userfriendly*, si costruiscono strutture gerarchiche che collezionano le informazioni che desideriamo. Ogni *gopher client* può connettersi a qualsiasi altro *gopher server* al mondo in pochi attimi (*go-for-it*), o ricercare informazioni (*queries* di stringhe alfanumeriche) in altri *gopher* mediante il *software Veronica* (*Very Easy Rodent-Oriented Net-wide Index to Computerized Archives*, si tratta di un Archie per il gopher). Quando richiamate un Gopher è come se i topolini disegnati da Walt Disney per la sua Cenerentola corressero contemporaneamente per tutto il mondo alla ricerca delle informazioni di cui avete bisogno. Al termine delle vostre varie ricerche avrete davanti un vostro "Gopher space" personalizzato. La collezione di files richiamati che compone questo spazio potrà contenere semplici testi o l'accesso ad altri menu a struttura gerarchica di altri Gopher. Alla fine del vostro percorso vi può quindi capitare di rientrare nel vostro stesso Gopher.

Vi sono sia Gopher generali che Gopher dedicati. Questi ultimi hanno già instaurate le principali connessioni che vi potrebbero interessare. Si possono contare fino a 40 *gopher* dedicati alla filosofia. Tra questi si deve tenere a mente, oltre quello dell'American Philosophical Association (URL GOPHER:// APA.OXY.EDU), il *gopher* della University of California a Irvine, della Carnegie Mellon University, dell'Australian National University Automated Reasoning Project, del dipartimento di filosofia dell'Università di Utrecht e infine quello del dipartimento di filosofia dell'Università di Bologna. Per accedere ad uno di questi Gopher si deve avere accesso mediante la posta elettronica ad un *Gopher client*. Per ottenere una copia della versione più recente del *software*, che è di dominio pubblico, basta utilizzare la procedura *ftp* all'indirizzo BOOMBOX.MICRO.UMN.EDU, DIRECTORY/PUB/GOPHER (per ulteriori informazioni ci si può rivolgere via *e-mail* a GOPHER@BOOMBOX.MICRO.UMN.EDU; per una lista di discussione sull'argomento

ci si può iscrivere a GOPHER-NEWS-REQUEST@BOOMBOX.MICRO.UMN.EDU). Gli indirizzi di molti altri Gopher di filosofia sono disponibili presso il Gopher dell'APA.

I Gopher sono al momento lo strumento migliore per la gestione di files alfanumerici, ma al mondo esistono anche suoni ed immagini e sempre più comunemente gli uni e le altre sono codificate in forma digitale. In questo caso è bene avere la possibilità di utilizzare un WAIS (*Wide Area Information Servers system*), un *software* che rende possibile al contempo l'archiviazione, la ricerca e il recupero di oggetti multimediali in e da archivi sparsi in tutto il mondo. WAIS è stato inizialmente prodotto da Thinking Machines Corp. per Dow Jones News/Retrieval (quelli dell'indice borsistico) per la loro biblioteca. Grazie ad un WAIS potete lavorare con testi, documenti formattati, immagini, grafica, suoni, *spreadsheets* e video. WAIS permette ad esempio la gestione di una biblioteca elettronica di codici miniati. Inoltre con WAIS potete affinare le ricerche in modo automatico. WAIS è uno strumento più avanzato del gopher, ma meno diffuso. Al momento lo usano circa 100 databases e 5000 centri di utenza in tutto il mondo (per avere un'idea di un WAIS server ci si può connettere via *telnet* con QUAKE.THINK.COM; al login si risponde WAIS).

Un altro strumento di *retrieval* multimediale globale è il *World Wide Web* (nota anche come WWW, W³, ovvero Wcube), particolarmente adatto alla gestione di ipertesti. Il primo WWW è stato creato originariamente dal CERN, il laboratorio europeo per la fisica delle particelle, per poter agevolare lo scambio di informazioni sempre aggiornate, anche non solo testuali, a livello mondiale. Tecnicamente si tratta di un sistema globale di recupero e gestione informazioni ipermediali (*wide area hypermedia information retrieval system*). Più semplicemente, mediante l'utilizzo di WWW il testo che appare sullo schermo del computer viene connesso ad un numero di altri documenti (*links*) che possono essere stati archiviati in altri centri distanti migliaia di chilometri. E' un semplicissimo interfaccia *point-and-click*. L'archiviazione ipertestuale dei propri documenti è altrettanto semplice (per provare WWW ci si può collegare via *telnet* ad uno dei seguenti indirizzi: INFO.CERN.CH ovvero 128.141.201.74; EIES2.NJIT.EDU ovvero 128.235.1.43; VMS.HUJI.AC.IL ovvero 128.139.4.3; oppure INFO.FUNET.FI ovvero 128.214.6.100; alla richiesta di Login si risponde: "www"). La versione più avanzata di WWW è Mosaic, un sistema prodotto dalla University of Illinois, anch'esso di dominio pubblico. L.F.

Bibliografia

Networked Information Retrieval: Tools & Groups. RARE Technical Report 1, Versione 3.1, 1993 (per individuare il file con l'ultima versione, usare VERONICA).

Clarke P. 1994, "A Network heaven in your own from room", in «The Guardian», 30 aprile 1994.

Gaffin A., *Big Dummy's Guide to the Internet* (file disponibile via *anonymous ftp* presso l'indirizzo FTP.EFF.ORG, sotto la voce /pub/EFF/papers/; mediante *gopher* presso l'infoserver della *Electronic Frontier Foundation*, URL GOPHER://GOPHER.EFF.ORG, cercare "EFF on-line document library"; e via e-mail all'indirizzo ARCHIVE-SERVER@GERMANY.EU.NET, cui si deve inviare il messaggio SEND BOOKS/BIG-DUMMYS-GUIDE/README).

Introducing the internet (per ricevere il file con questa breve guida, inviare il messaggio "SEND ACCESS.GUIDE" a NIS-INFO@NIC.MERIT.EDU).

Jarvella R. J. e Olofsson A., *Communication among Scholars by Computer*, Umea Universitat, Mimeo 1988.

Kehoe B., *Zen and the Art of the Internet*, 2ª ed., Prentice Hall, Englewood Cliffs 1993 (la prima edizione, non aggiornata, è disponibile gratuitamente in formato elettronico in diverse località *gopher*, individuabili via VERONICA).

Krol Ed, *The Whole Internet: User's Guide and Catalog*, O'Reilly & Associates 1992.

LaQuey T. e Ryers J., *The Internet Companion: A Beginner's Guide to Global Networking*, Addison-Wesley, Reading 1992.

Quinn F., *A role for libraries in electronic publication*, 1994 (file ottenibile presso la lista SLA-PAM, oppure presso il *emath bulletin board of the American Mathematical Society*; disponibile su richiesta presso QUINN@MATH.VT.EDU o, individuabile via VERONICA).

Strangelove M. e Kovas D., *Directory of Electronic Journals, Newsletter and Academic Discussion Lists*, Association Research Libraries, Washington DC 1992.

Liste filosofiche

Per iscriversi o cancellarsi da una lista è di solito sufficiente inviare una *mail* contenente il seguente messaggio "[UN]SUBSCRIBE [nome della lista] PROPRIONOME PROPRIOCOGNOME" oppure "SUB [SIGNOFF] [nome della lista] NOME COGNOME" al MAILSERVER@DOMAIN di turno. Si deve fare attenzione a non confondere l'indirizzo della lista (che ha la struttura NOMEDELLALISTA@DOMAIN), con quello del direttore (che ha la struttura TIZIO.CAIO@ROCCAMICOCIA.WONDERLAND). Qualsiasi cosa inviate al primo sarà distribuita a tutti i membri. Per avere una lista delle liste filosofiche la cosa migliore è consultare il *gopher* dell'APA. Stephen Clark (SRLCLARK@LIVERPOOL.AC.UK) dell'Università di Liverpool ha compilato una guida ragionata delle principali *mailing lists* filosofiche. Per muovere i primi passi ci si può iscrivere a PHILOSOP (LISTSERV@YORKVM1.BITNET oppure LISERV@EARN.YORKVM1), una *mailing list* di tipo accademico informativo (convegni, concorsi, dibattiti, newsletter ecc.), utilizzata soprattutto dai filosofi nordamericani; PHILOS-L (LISTSERV@LIVERPOOL.AC.UK), come Philosop, ma basata in Gran Bretagna e un po' più incline alla discussione; APF, cioè *Australasian Philosophy Forum* (APF@VULCAN.ANU.EDU.AU; inviare la *mail* con la dicitura ADMIN nel soggetto per raggiungere l'amministratore, senza questa specificazione il messaggio viene rimbalzato sulle caselle di tutti gli iscritti), ha lo stesso carattere generale. Consultate una di queste liste anche per rimanere aggiornati sulle novità filosofiche nel settore della *Humanities Computing*. Di carattere molto più argomentativo rispetto a PHILOS-L è invece NSP-L, cioè *The Noble Savage Philosophy* (LISTSERV@RPITSVM.BITNET oppure LISERV@EARN.RPITSVM).

Le seguenti liste hanno un carattere più specifico: HOPOS-L (LISTSERV@UKCC.BITNET) è dedicata alla storia e alla filosofia della scienza; HTECH-L (LISTSERV@SIVM.SI.EDU) è per chi ha interessi nella storia della tecnologia; su MEDSCI-L (LISTSERV@BROWNVM.BITNET), si discutono temi legati alla scienza medievale e rinascimentale; sia MERSENNE (MAILBASE@MAILBASE.AC.UK) che SCITECH-STUDIES (LISTSERV@UCSD.EDU) riguardano la storia della scienza, della tecnologia e della medicina. Se volete dialogare su falsi e frodi nella storia della scienza iscrivetevi a SCIFRAUD (LISTSERV@ALBANYVM1.BITNET). Per chi ha interesse nel soprannaturale è disponibili SKEPTIC (LISTSERV@JHUVVM.BITNET). Diverse liste sono dedicate all'etica: BIOMED-L (LISTSERV@NDSUVM1.BITNET), per la discussione di temi etici in bioetica; BUSETH-L (LISTSERV@UBVM.BITNET), per temi etici nel mondo commerciale dell'informatica; CPAE (listserv@catfish.valdosta.peachnet.edu) è il listserver del *Centre for Professional and Applied Ethics*; ETHICS-L (LISTSERV@DEARN.BITNET) discute temi etici nel mondo dell'informatica. La storia della filosofia non è meno attiva: SOPHIA (LISTSERV@LIVERPOOL.AC.UK) è dedicata alla filosofia antica; CONTEX-L (LISTSERV@UOTTAWA.BITNET) ha un approccio più interdisciplinare sempre a temi del pensiero antico. I medievalisti possono consultare MDVLPIL (LISTSERV@LSUVM oppure LISERV@LSUVM.SNCC.LSU.EDU). HERMEN MAILLIST (direttore brougham@fraser.sfu.ca) è la lista degli ermenautici. DERRIDA (LISTSERV@CFRVM.BITNET) tratta del filosofo ma anche di decostruzionismo. HEGEL (LISTSERV@VILLVM.BITNET), HUME-L (LISTSERV@LISTSERV.CC.WM.EDU), KIERKEGAARD (KIERKEGAARD-REQUEST@STOLAF.EDU) PEIRCE-L (LISTSERV@TTUVM1.BITNET) e POLANYI (OWNER-POLANYI@SBU.EDU) si presentano da sé. A proposito di singoli filosofi, per discorrere su Adorno, Bhaktin, Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty, Deleuze, Lyotard, Baudrillard, Nietzsche e varie altre cose (Autopoiesis, Autopoiesis Simulation, Autopoietic discussion of Discussion, myth, emptiness, che è dedicata alla filosofia buddista, e così via) potete inviare il messaggio SUBSCRIBE NOMEDELLALISTA PROPRIONOME PROPRIOCOGNOME all'indirizzo THINKNET@WORLD.STD.COM. THINKNET è gestita da Kent Palmer (PALMER@WORLD.STD.COM) ed è una delle principali *newsletter* per la filosofia postmoderna su INTERNET. A quanto mi risulta Palmer stava considerando i seguenti argomenti:

Benjamin, Jameson, Foucault, Habermas, Phenomenology, Hermeneutics, Ontology, Epistemology. Per ricevere la rivista elettronica di THINKNET, «THINKNET: An Electronic Journal of Philosophy, Meta-Theory, and Other Thoughtful Discussions», inviare il messaggio THINKNET TO NOME COGNOME AT PROPRIO@INDIRIZZO.ELETTRONICO a THINKNET@WORLD.STD.COM.

È uscita la terza versione del file *Electronic Texts in Philosophy* (59k), la bibliografia dei testi elettronici in filosofia raccolta da Leslie Burkholder (Carnegie Mellon University) ed ora aggiornata da Eric Palmer (University of Kentucky) per conto del *Subcommittee on Electronic Texts in Philosophy* dell'APA (URL GOPHER://APA.OXY.EDU). Per suggerimenti e aggiunte ci si può rivolgere allo stesso Eric Palmer (email: EPALMER@CC.UTAH.EDU, SNAIL: C/O DEPARTMENT OF PHILOSOPHY, ALLEGHENY COLLEGE, MEADVILLE, PA 16335-3902 USA).

Proposte per formare gruppi di lettura appaiono periodicamente: per leggere *The Metaphysical Foundations of Logic* di Heidegger (HEIDEGG READ-GRP), chiedere informazioni a Charles O. Onstott, III (COONSTOT@MIDWAY.UCHICAGO.EDU); per Hegel e la *Phenomenology of Spirit*, ad un ritmo di 20 pagine la settimana, contattare Svein Olav Nyberg (SOLAN@MATH.UO.NO).

Lance Fletcher con la sua Free Lance Academy ha recentemente promosso 8 "slow reading lists" su alcuni classici: "Plato", "Plato's Republic", "Aristotle", "Plotin", "Aquinas", "Spinoza", "Levinas", "Arendt". Per iscriversi inviare il messaggio SUBSCRIBE NOMEDELLALISTA (ad esempio "plato") oppure SUBSCRIBE NOMEDELLALISTA NOME COGNOME <PROPRIO@INDIRIZZO.ELETTRONICO> a MAJORDOMO@WORLD.STD.COM. Per un accesso *gopher* provate l'indirizzo LANCE.JVNC.NET.

Su USENET troviamo una miriade di liste di dibattito e informazione interessanti per un filosofo. Tra le altre si può menzionare: ALT.CONSCIOUSNESS, per il tema della coscienza umana; COMP.AI.PHILOSOPHY per gli aspetti filosofici dell'intelligenza artificiale; SCI.LOGIC e SCI.PHILOSOPHY.TECH trattano di logica, matematica, epistemologia e teoria della computazione; SCI.PHILOSOPHY.META concerne temi di metafisica. Per leggere e contribuire a queste liste avete bisogno di un *software newsreading*.

Indicazioni bibliografiche sull'argomento sono superate il giorno stesso che vengono pubblicate su carta. Per saperne di più e tenersi aggiornati, è consigliabile sfogliare i *gophers* sopra elencati o mandare una *mail* con richiesta di informazioni ad una delle liste. Una parola di avvertimento: la e-mail provoca fenomeni di dipendenza.

From: EJournal of Analytic Philosophy <ejap@PHIL.INDIANA.EDU>



The
Electronic
Journal
of
Analytic
Philosophy

ISSN: 1071-5800

Videata della "copertina" dell'*Electronic Journal of Analytic Philosophy*.

Il primo numero è uscito il 15 aprile del 1993.

General editor: Craig De Lancey (CDELANCE@SILVER.UCS.INDIANA.EDU);

Technical Editor: Tim Maletic (TMALETIC@INDIANA.EDU)

*Friedrich Wilhelm Ritschl, Ezwin Rohde
Friedrich Nietzsche (1867)
Arthur Schopenhauer, Richard Wagner*

PROSPETTIVE DI RICERCA

Nietzsche: l'opera giovanile

A più di cinquant'anni dalla loro prima pubblicazione, appare la riedizione degli scritti giovanili di Nietzsche, curata da H. J. Mette e K. Schlechta, FRIEDRICH NIETZSCHE: FRÜHE SCHRIFTEN (Friedrich Nietzsche: scritti giovanili, Beck, München 1994): circa tremila pagine di un Nietzsche quasi completamente sconosciuto al grande pubblico, ma non per questo meno importante. Frattanto, nell'ambito della «Kritische Gesamtausgabe» dell'opera di Nietzsche, avviata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vengono pubblicati, in due volumi separati (vol. II.2 e vol. II.3), gli appunti dei primi corsi tenuti da Nietzsche all'Università di Basilea dal semestre estivo del 1869 al semestre estivo del 1871: VORLESUNGS-AUFZEICHNUNGEN SS 1869-WS 1869/70 e VORLESUNGS-AUFZEICHNUNGEN SS 1870-SS 1871 (a cura di F. Bormann e M. Carpitella, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1993). Parallelamente, di Nietzsche escono in Italia una raccolta di scritti giovanili che arrivano fino all'inizio dell'incarico di docente all'Università di Basilea, APPUNTI FILOSOFICI (1867-1869) - OMERO E LA FILOLOGIA CLASSICA (a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993), e la prima traduzione italiana di alcune lezioni, integrate con capitoli inediti anche nelle precedenti edizioni tedesche, dal titolo: I FILOSOFI PREPLATONICI (a cura di P. di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1994).

Negli anni Trenta **H. J. Mette** e **K. Schlechta**, in collaborazione con il Nietzsche-Archiv di Weimar, diedero il via al progetto di una nuova edizione delle opere complete di **Friedrich Nietzsche**, la «*Historisch-kritische Gesamtausgabe*», con il preciso intento di non intervenire con criteri sistematici arbitrari nella forma aforistica e frammentaria presente nei diversi quaderni, come invece era accaduto nella cosiddetta «*Grossokavausgabe*», pubblicata a Lipsia dal 1894 al 1926, sotto la direzione di **Elisabeth Förster-Nietzsche**. La direzione scientifica di questo imponente

lavoro di ricostruzione dell'opera nietzscheana venne affidata a **M. Heidegger**, **O. Spengler**, **C. Koch** che lavorarono in stretta collaborazione con Mette e Schlechta. Fino al 1940, quando la guerra interruppe il progetto, vennero pubblicati dalla casa editrice C. H. Beck di Monaco di Baviera cinque volumi, per un totale di quasi tremila pagine, comprendenti gli scritti giovanili di Nietzsche: temi di scuola del 1854, appunti di filologia classica, poesie in latino, abbozzi di drammi e poemi epici e numerosi studi filologici e critici degli anni 1868-69, tutti «devotamente» raccolti in bauli dalla sorella Elisabeth contro il volere del fratello. Divenuti ben presto una rarità antiquaria, difficilmente rintracciabile nelle biblioteche e pertanto quasi completamente sconosciuti al grande pubblico, in quanto solo qualche breve frammento è presente nella «*Kritische Gesamtausgabe*» dell'opera di Nietzsche, questi scritti vengono oggi ristampati con il titolo *Friedrich Nietzsche: Frühe Schriften*, in occasione delle celebrazioni per il centocinquantesimo della nascita del filosofo.

L'interrogarsi sulla vita e sul destino degli uomini, emerge quale tema ricorrente in queste pagine che testimoniano, per contenuto e stile, la forte opposizione di Nietzsche a considerare distinti gli ambiti della ricerca filologica da quelli filosofici: «non mi annovero tra quei filologi della rinuncia creativamente impotenti», scriveva nel 1868 a Basilea. Di particolare interesse, per la comprensione del Nietzsche futuro filosofo, sono i due scritti *Fatum und Geschichte* (Fato e storia) e *Willensfreiheit und Fatum* (Liberio arbitrio e fato), scritti all'età di diciotto anni. Nel primo, Nietzsche esamina a fondo il problema dei «pregiudizi inculcati in ambito familiare», ad esempio la fede nell'esistenza di Dio, che ostacolano profondamente «lo sviluppo infantile», pur tuttavia ammettendo che «tali impedimenti» non sono così facili da estirpare con motivazioni razionali o con la sola volontà. Queste affermazioni suonano come una premessa all'ideale della «grande salute», all'ateismo come unica alternativa possibile per raggiungere la libertà, ma nello stesso tempo esprimono anche la convinzione che gli uomini non

sono ancora pronti per ascoltare l'annuncio dell'«uomo folle» della *Gaia scienza*. Nel secondo, Nietzsche riconduce tutto ciò che di significativo accade nella vita di un uomo e indipendentemente dalla sua volontà, al *Wille* (volontà), che opera inconsciamente nella *Seele* (anima), quale artefice inconscio di tutto ciò che nella vita ci è dato.

Queste analisi sul *fatum*, ricondotte all'attività inconsapevole della *Seele*, ci rimandano a Schelling e a Schopenhauer, che però nel 1862 Nietzsche non aveva ancora conosciuto, anche se solo qualche pagina più avanti possiamo già leggere del suo primo «contrastato» incontro con l'opera maggiore di **Schopenhauer**, *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Tuttavia, come sottolinea **Rüdiger Schmidt** nell'«Introduzione» a questa riedizione, considerare questi scritti giovanili di Nietzsche solo come una premessa all'opera maggiore non permette di cogliere il loro valore intrinseco. Se si assume come criterio interpretativo l'inserirli nello sviluppo lineare del suo pensiero, o considerarli tutt'al più come «lievi e misurate variazioni», non si colgono le reali sorprese che possono riservare. Così, il far risalire una certa conflittualità nei confronti del pensiero di Schopenhauer - suscitata dal riconoscimento dell'esistenza umana come colpa - ben prima della stesura di *Umano troppo umano* del 1878, «ci conduce in un labirinto dove non ci sono di nessun aiuto gli abituali criteri interpretativi, che devono piuttosto essere reinventati».

Gli appunti preparatori dei corsi tenuti da Nietzsche all'Università di Basilea dal semestre estivo del 1869 al semestre estivo del 1871 in qualità di docente di filologia classica, sono invece l'oggetto di due volumi a cura di **Fritz Bornmann** e **Mario Carpitella**, apparsi come ultimi nell'ambito della «*Kritische Gesamtausgabe*» delle opere di Nietzsche, avviata negli anni Sessanta da **Giorgio Colli** e **Mazzino Montinari**, che prevede, per altro, la pubblicazione dei corsi di Nietzsche fino all'anno 1879.

La pubblicazione dei corsi universitari, di cui sono conservati presso il Nietzsche-Archiv di Weimar gli appunti preparatori in quaderni manoscritti, era molto attesa

tra gli specialisti, dato che la precedente edizione risaliva agli anni 1910-1913 (nella sezione "Philologica" della "Grossoktav-Ausgabe", ristampata, senza variazioni, nella "Musarion-Ausgabe" degli anni Venti) ed è largamente incompleta e insufficiente dal punto di vista filologico. Nietzsche arrivò in cattedra a Basilea alla giovane età di venticinque anni, grazie ai buoni uffici del suo maestro, il filologo classico **Fritz Ritschl**, senza neppure avere concluso il dottorato, ma con una produzione scientifica già rilevante per la sua età. Nei primi anni di docenza Nietzsche tenne corsi di carattere "istituzionale", come quello dedicato alla grammatica latina (semestre invernale 1869/70), quello di introduzione generale allo studio della filologia classica (semestre estivo 1871) e quello sulla metrica e sulla ritmica greca (semestre invernale 1870/71), che conteneva, tuttavia, spunti innovativi di particolare rilievo. Per la filosofia abbiamo gli appunti di un seminario sugli *Academica* di **Cicerone**.

Ma i corsi più significativi sono senza dubbio quelli dedicati ai due grandi filoni della cultura greca, che costituivano in quegli anni il centro degli interessi di studio e di ricerca di Nietzsche: la lirica arcaica e la tragedia greca. Alla prima Nietzsche dedica un corso del 1869, ricostruendo le principali personalità poetiche della tradizione lirica greca, con anche una breve trattazione del ditirambo, il genere da cui sarebbero derivati gli spettacoli tragici. Per quanto riguarda la tragedia greca, Nietzsche se ne occupa a due riprese, trattando le *Coefore* di **Eschilo**, nel 1869, e l'*Edipo re* di **Sofocle**, nel 1870. È interessante constatare come Nietzsche si occupi qui dei problemi legati alla tragedia greca, nella cornice istituzionale della lezione universitaria, in modo differente da come farà nella *Nascita della tragedia* del 1872. Rivolgendosi agli studenti di filologia classica di Basilea, Nietzsche utilizza le modalità espositive e le metodologie d'indagine perfettamente in linea con la scienza filologica dell'epoca: cita esplicitamente le fonti, si attiene con scrupolo ai testi da presentare e da commentare etc. Non mancano comunque nel suo approccio al teatro greco classico elementi di forte innovazione, quali, per esempio, l'attenzione per le condizioni esterne della rappresentazione (luoghi, pubblico) e per le modalità d'esecuzione, il paragone con forme teatrali posteriori (i drammi di Shakespeare, i drammi musicali di Wagner), e soprattutto l'idea che la tragedia greca affondi le sue radici nella musica e nel culto dionisiaco, con la prima esplicita teorizzazione della differenza tra "arte dionisiaca" e "arte apollinea", che sarà approfondita e tematizzata nella *Nascita della tragedia*.

In tale contesto di riflessione risulta interessante dare uno sguardo allo studio di **Barbara von Reibnitz**: *Ein Kommentar*

zu *Friedrich Nietzsche 'Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik'*. *Kapitel 1-12* (Metzler, Stuttgart-Weimar 1992). Si tratta del primo commento sistematico, capitolo per capitolo, alla *Nascita della tragedia* di Nietzsche, benché limitato ai primi dodici capitoli. Il merito principale della giovane studiosa tedesca è di aver ricostruito le tappe principali della riflessione nietzscheana sul tragico, procedendo all'indietro fino agli anni degli studi liceali a Pforta ed evidenziando i modi in cui Nietzsche ha via via impostato (o ignorato) ogni singola questione. D'altro canto il commento mette in luce, paragrafo per paragrafo, i riferimenti interni al corpus nietzscheano (anche a scritti precedenti alla *Nascita della tragedia*) e i rimandi ad altri autori (antichi e moderni), che Nietzsche implicitamente cita o alle cui tesi intende rifarsi. In attesa del secondo volume, il commento della von Reibnitz si pone per il momento come uno strumento di consultazione imprescindibile.

Tra le recenti traduzioni italiane dell'opera di Nietzsche, agli scritti giovanili è dedicato il volume curato da **Giuliano Campioni** e **Federico Gerratana**, *Appunti filosofici (1867-1869) - Omero e la filologia classica*, che raccoglie testi risalenti al periodo compreso tra l'inizio del servizio militare di Nietzsche, nell'autunno del 1867, e il suo esordio come docente di filologia classica all'Università di Basilea, di cui viene qui riportata la prolusione inaugurale, pronunciata nella primavera del 1869. Come sottolineano Campioni e Gerratana nella loro "Introduzione", questi appunti giovanili risultano rilevanti, in quanto permettono di inquadrare con precisione talune articolazioni della riflessione nietzscheana. Per esempio, quella relativa ai rapporti con **Schopenhauer**, di cui il giovane Nietzsche vede precocemente quelle che, dal proprio punto di vista, sarebbero in seguito apparse come lacune insanabili. Il motivo della successiva presa di distanza di Nietzsche da Schopenhauer non va dunque cercato in una diversa valutazione dell'opera di quest'ultimo, bensì in un mutato approccio alle questioni filosofiche in generale. Alla data di questi "appunti", incertezze e carenze di Schopenhauer, ancorché individuate, retrocedono e scompaiono a fronte della necessità, che Nietzsche dichiara, di esercitare «il punto di vista dell'ideale», cioè di comprendere e accettare (o rifiutare) una *Weltanschauung* in quanto tale. Nella critica filosofica a Schopenhauer, condotta in questo periodo dal giovane Nietzsche, gioca un ruolo importante l'acquisizione di un punto di vista materialistico, mediato dal neokantismo fisiologicista di **Friedrich Albert Lange**.

Questi "appunti filosofici" permettono, inoltre, di rilevare la complessità dei rapporti che intercorrono in Nietzsche tra filosofia e filologia; gli studi filologici (in particolare, quelli dedicati al materialismo

democriteo) sembrano infatti stimolare in lui la sensibilità nei confronti del fenomeno della "tradizione". Relativamente a una critica di quest'ultima, il progetto di una "storia degli studi letterari" non si presenta scevro, dal punto di vista dei suoi propositi critici, da elementi riconducibili a un intento "genealogico".

Un ulteriore approfondimento del rapporto tra filosofia e filologia in Nietzsche è offerto dalla recente edizione italiana delle lezioni nietzscheane dedicate a *I filosofi preplatonici*, in cui compaiono capitoli (come quelli dedicati, rispettivamente, a "Parmenide e il suo predecessore Senofane", a "Zenone" e ad "Anassagora") che risultano assenti dalle precedenti edizioni tedesche, e finora inediti. I testi risalgono ai corsi universitari tenuti da Nietzsche a Basilea nei semestri estivi degli anni 1872, 1873, 1876. Insediato sulla cattedra di filologia classica, ma ben deciso, come egli dichiarava, a "contaminare" gli studenti con la filosofia, Nietzsche medita in questi anni, come osserva **Piero Di Giovanni** nella sua "Introduzione", di gettare uno sguardo complessivo sui filosofi preplatonici e nel contempo più articolato di quello offerto ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*.

Ciò che spinge Nietzsche all'esame di questi filosofi, parallelamente allo studio di **Platone**, è in primo luogo la nostalgia per un'epoca che, secondo una concezione comune in Europa alla fine del Settecento, aveva visto un popolo realizzare in un'unità compiuta e immanente tutte le manifestazioni dello spirito, in campo artistico, filosofico e politico. In secondo luogo la dimensione sapienziale del pensiero dei preplatonici, che, per Nietzsche poteva costituire una degna esemplificazione del carattere aristocratico da lui attribuito alla riflessione filosofica. Ma, più ancora che in caratteristiche genericamente riferibili a questi pensatori, è nella filosofia di ciascuno di essi che, probabilmente, vanno cercati gli stimoli di ordine concettuale che spinsero Nietzsche a occuparsi di questi filosofi. Così la determinazione del divenire assume comprensibilmente, nella lettura di **Eraclito**, le caratteristiche della stella polare per colui che, attraverso la dottrina dell'"eterno ritorno", avrebbe inteso rimuovere dall'ente la fissità ad esso attribuita dalla metafisica. Ugualmente avviene nei confronti di Socrate, in cui Nietzsche, al di là del noto giudizio critico, che lo definisce pensatore della decadenza, vede una figura per molti versi "destinale", dominata, al pari di chi lo aveva preceduto, da un'istanza (il celebre *daimon*) affatto irriducibile alla *ratio* strumentale dei "moderni". *M.C./F.C./G.U.*

Psichiatria e fenomenologia

La questione del rapporto tra pratica analitica e filosofia emerge dal breve testo del 1930 di Ludwig Binswanger, SOGNO ED ESISTENZA, (trad. it. di L. Corradini e C. Giussani, SE, Milano 1993), che appare ora in prima traduzione italiana, accompagnato dalla corposa introduzione di Michel Foucault risalente, al 1954.

Il confronto che Michel Foucault istituisce con Ludwig Binswanger nella sua "Introduzione" a *Sogno ed esistenza*, si snoda, al contempo, su un piano tematico e su uno metodologico: la dimensione onirica rappresenta tanto la chiave d'accesso per la messa in discussione della nozione di esistenza, quanto il terreno di confronto tra ipotesi interpretative che rivelano, allo sguardo "genealogico", l'esistenza di uno spazio originario, la cui rimozione ha reso possibile l'instaurarsi del "regno della ragione". La rilevanza del dialogo tra Foucault e Binswanger è per altro verso testimoniata dalla quasi contemporanea riedizione di questo testo in area tedesca (Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*, a cura di W. Seitter, Gachnang & Springer, Bern 1992).

L'introduzione di Foucault (per la prima volta tradotta in italiano) copre circa i tre quarti dell'edizione italiana di *Sogno ed esistenza*. È ben comprensibile, dunque, come il filosofo francese non si sia limitato a una presentazione del testo binswangeriano, ma abbia piuttosto inteso sottolinearne almeno due aspetti. In primo luogo, questo testo apre nuove prospettive nell'interpretazione dello statuto di realtà da attribuire al sogno. In secondo luogo, con esso si perviene a una peculiare e rilevante interpretazione del rapporto intercorrente, a parere di Foucault, tra la filosofia da un lato e le cosiddette "scienze umane" dall'altro. L'opposizione binswangeriana alla trattazione dei "fatti umani" nella prospettiva delle scienze positive non comporta infatti, ricorda Foucault, una forma aprioristica di speculazione filosofica, i cui risultati andrebbero successivamente "applicati" ai dati clinici. Al contrario, la filosofia medesima appare come una pratica emergente nell'ambito di quella clinica. Della metodologia di Binswanger, che rinvia a una convinzione di fondo relativa all'unità di riflessione filosofica e pratica delle scienze umane, Foucault rintraccia dunque il punto nodale dello statuto di esistenza da attribuirsi al sogno.

Foucault aveva seguito per un breve periodo di tempo la pratica clinica di Binswanger, ed era rimasto convinto che a fondamento di essa vi fosse una concezione dell'esistenza umana che poteva giocare un ruolo estremamente fecondo nella ridefinizione della tradizionale prospettiva psicoanalitica. La lacuna della *Traumdeutung* (interpretazione dei sogni) freudiana viene

da Foucault individuata nel fatto che essa non avrebbe saputo fornire una visione unitaria dell'esistenza umana, la cui realtà rimane scissa nell'analisi di sonno e veglia. L'approfondimento delle caratteristiche essenziali del sogno deve perciò servire ai fini di un chiarimento del suo ruolo, al di là dello statuto ad esso assegnato da Freud. L'interpretazione del sogno da parte di quest'ultimo, in quanto proiezione di desiderio, inibisce infatti la possibilità di considerarlo, in quanto tale, come forma, cioè come "espressione dell'esistenza". Il principale merito di Binswanger, agli occhi di Foucault, consiste proprio nell'aver fornito, attraverso la sua interpretazione del sogno, questo sguardo unitario sull'essenza dell'essere umano.

Con questo si determina, però, la necessità di una ridefinizione dell'"essere umano", della sua essenza, del suo essere soggetto; si giunge così al punto che, con tutta evidenza, costituisce il centro dell'interesse di Foucault nel 1954 e l'origine degli sviluppi successivi della sua riflessione. Posta, infatti, l'attività onirica non come una delle facoltà del soggetto, bensì come la condizione di possibilità del suo costituirsi, la nozione stessa di soggetto riceve uno spiazzamento, in quanto viene problematizzato proprio il luogo della sua stabilità, il suo carattere di presupposto. L'impostazione fenomenologica serve dunque, al giovane Foucault, per una messa in mora della categoria tradizionale di soggetto, nella prospettiva che, successivamente, sarebbe approdata alla messa in questione dell'uomo in quanto "invenzione", "effetto" di pratiche che lo trascendono. F.C.

Legge e natura nel diritto

E' da segnalare la ripubblicazione, con un'appendice del 1966 e una nota del 1993, di un'opera che, per molti versi, ha rappresentato un evento per ciò che riguarda la riflessione sul nesso fra etica e diritto nel mondo antico: si tratta dello studio di Marcello Gigante, NOMOS BASILEUS (Bibliopolis, Napoli 1993). Attraverso la contrapposizione fra ciò che è giusto secondo le leggi e ciò che lo è secondo natura, un luogo tematico assai frequentato dalla filosofia del diritto moderna e da quella contemporanea, Gigante ripercorre alcuni momenti della cultura greca nel passaggio dall'età arcaica a quella classica.

Sostenere che la distinzione fra diritto naturale e diritto positivo fosse rimasta, presso gli antichi, implicita, o a uno stadio primitivo di elaborazione, costituisce, secondo Marcello Gigante, un misconoscimento non solo dell'essenza della dialettica di *physis* e *nomos* ma, soprattutto, delle

modalità storiche che la generano. Fino a un dato momento storico, i due concetti rimangono indifferenti l'uno all'altro, in quanto appartenenti a universi di discorso non tangenti: quello della speculazione sulla natura, di ascendenza ionica, e quello delle relazioni umane. È questa la prospettiva cui fa riferimento la categoria concettuale di *nomos basileus*, la norma alla quale uomini e dèi sono sottoposti, che definisce la cosiddetta età arcaica; qui l'uomo e il dio appaiono come i poli, non confliggenti, di una relazione che, dal punto di vista del dio, si configura come "volontà", e da quello dell'uomo come "necessità". In questo senso, come Gigante rileva dall'analisi della posizione di Eraclito, appare questione secondaria quella di stabilire se la determinazione eraclitea di *theios nomos* sia da intendersi come "legge naturale", "legge non scritta", o sia da identificarsi, in via immediata, con il *Logos*, l'armonia dell'universo, o con Zeus medesimo; ciò che soprattutto importa è il carattere necessitante del volere del dio, nonché del suo potere, nei confronti dell'uomo.

D'altronde, il concetto eracliteo di *theios nomos*, osserva Gigante, rappresenta un passo avanti rispetto alla speculazione precedente proprio in quanto getta un ponte tra il concetto di *physis* e quello di *nomos*. Vengono con ciò poste le condizioni per un loro conflitto, e per un incrinarsi di quel rapporto di solidarietà fra l'umano e il divino che consiste nella mancata percezione di uno iato fra i due termini. Proprio questa frattura viene istituita, attraverso la sua negazione, dal carattere necessitante della relazione fra i due poli, sostenuto da Eraclito; ciò è reso evidente dall'attribuzione alla legge del carattere di divinità, come tentativo di conferirle quella "necessità", fondamento dell'obbedienza, che la vita di Efeso e di altre città dell'epoca di Eraclito si incaricavano quotidianamente di smentire.

Dal punto di vista teorico, il passo successivo fu nel senso della percezione e della definizione della discrasia fra la norma costituita e le esigenze individuali; ovvero, nel senso della revoca alla legge del suo carattere di divinità, con il conseguente sospetto di legittimità che l'avrebbe investita. Storicamente, ciò accadde quando, «nella crisi dei valori politici e civili e morali della seconda metà del V secolo, germinò nelle coscienze l'irriverenza verso la norma costituita». Li affondano le loro radici i presupposti dell'"illuminismo" della sofistica; per questo Ippocrate, che codifica per primo (in un contesto solo apparentemente scervo da problematiche di carattere etico o politico) l'opposizione tra *physis* e *nomos*, si dimostra erede di quella frattura e di quella tangenza fra i due termini che consegue - nella contrapposizione, che così si profila, fra divino (o "naturale") e umano - dal porre il mondo dell'uomo al centro della riflessione. F.C.

Martin Heidegger e Wilhelm Dilthey

Heidegger su Dilthey

Sono state pubblicate a cura di Frithjof Rodi nel «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften» (vol. VIII, 1992-93) le conferenze raccolte con il titolo: WILHELM DILTHEYS FORSCHUNGSARBEIT UND DER GEGENWÄRTIGE KAMPF UM EINE HISTORISCHE WELTANSCHAUUNG (Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per un'intuizione del mondo storica), tenute da Martin Heidegger nel 1925 a Kassel, che costituiscono un significativo documento per la ricostruzione della posizione heideggeriana nei confronti di Dilthey.

Già in un saggio pubblicato nel 1986-87 nel «Dilthey-Jahrbuch», e poi ristampato nel volume *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts* (Conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e del XX secolo, 1990), **Frithjof Rodi** aveva richiamato l'attenzione sull'importanza di queste conferenze su **Wilhelm Dilthey**, tenute da **Martin Heidegger** a Kassel dal 16 al 21 aprile 1925 su invito della locale «Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft». La serie di conferenze di Heidegger si inseriva in un programma di lezioni su argomenti di cultura generale e attualità culturale, artistica e scientifica, tenute, tra gli altri, da filosofi come **K. Löwith**,

F. Rosenzweig, **G. Simmel**, scienziati e studiosi quali **P. Kluckhohn**, **P. Friedländer**, **R. Bultmann**, **M. Born**, **H. Driesch**. Tema scelto da Heidegger per questa serie di conferenze è la filosofia di Dilthey, considerata come un momento essenziale negli sforzi per la costituzione di una concezione storica del mondo e in particolare per lo sviluppo della concezione della storicità del *Dasein*, che troverà la sua piena formulazione in *Sein und Zeit*. In queste conferenze di Kassel sono centrali alcuni temi, come ad esempio quelli della temporalità e della storicità, che si ritroveranno in *Sein und Zeit* (1927) e che sono reperibili, a quanto riferisce Rodi, già in un testo inedito (la cui pubblicazione è prevista nella «Gesamtausgabe» heideggeriana) dal titolo *Der Begriff der Zeit* (Il concetto di tempo) del 1924.

La fortuna di Dilthey nel nostro secolo è stata per molto tempo condizionata dalla valutazione che della sua filosofia aveva dato Heidegger nel paragrafo 77 di *Sein und Zeit*: «L'esame del problema della storia che abbiamo condotto - scriveva Heidegger - è frutto dell'assimilazione dell'opera di Dilthey. Essa fu convalidata e anche consolidata dalle tesi del conte Yorck, quali si trovano sparse nelle sue lettere a Dilthey». Con ciò Heidegger riconosceva l'importanza della figura di Dilthey per la nascita e lo sviluppo della propria problematica di un'ontologia della storicità, assumendo in questo una posizione diversa rispetto a quella di **Husserl** e

dei neo-kantiani, che vedevano nel pensiero diltheyano una forma di psicologismo, irrazionalismo e relativismo storicistico. Ma proprio mentre «riabilitava» Dilthey e ne proiettava la figura sulla scena del pensiero contemporaneo, Heidegger sembrava anche subordinarlo alla figura del conte **Paul Yorck von Wartenburg**, in cui egli vedeva una modalità di pensiero più vicino - anche nella sua estraneità rispetto al mondo accademico dell'epoca - alla radicalità della sua «ontologia fondamentale».

L'attenzione di Heidegger per Dilthey non è un fatto isolato. Nel corso degli anni Venti la figura di Dilthey torna lentamente ad essere una presenza significativa nella filosofia tedesca, e in particolare nell'ambiente fenomenologico. Non solo per la pubblicazione nel 1923-24 del *Carteggio* tra Dilthey e **Yorck**, a cui segue nel 1925 lo studio di abilitazione di **Fritz Kaufmann**, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (La filosofia del conte Paul Yorck von Wartenburg, pubblicato nel 1928 nello «Jahrbuch» di **Husserl**: guarda caso nello stesso numero in cui viene pubblicata la dissertazione di **Ludwig Landgrebe** sulla filosofia di Dilthey). Negli stessi anni le opere di Dilthey, pubblicate per la maggior parte durante la vita del filosofo su riviste accademiche, e dunque ormai pressoché inaccessibili, vengono ristampate a cura degli allievi **Bernard Groethuysen**, **Georg Misch** e **Herman Nohl** all'interno dell'edizione del-

le «*Gesammelte Schriften*» di Dilthey: nel 1924 escono i voll. V e VI, con alcuni dei maggiori testi diltheyiani dedicati al problema della fondazione delle scienze dello spirito e con l'importante *Vorbericht* di **Misch**; nel 1927 il vol. VII, che presenta i testi scritti da Dilthey in vista del completamento del progetto di una "critica della ragione storica", e nel 1928 il vol. VIII, con i testi sulla *Weltanschauungslehre* (Teoria dell'intuizione del mondo). La discussione tra l'orientamento filosofico diltheyano e la fenomenologia - interrotta nel 1933 in seguito alla presa del potere da parte del nazismo - aveva trovato una sua ultima espressione da parte diltheyana nell'opera di **Misch**: *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Filosofia della vita e fenomenologia, 1929), che si confrontava, oltre che con Husserl (che nel 1925 aveva parlato di Dilthey nelle sue lezioni sulla psicologia fenomenologica) anche con lo Heidegger di *Sein und Zeit*.

Le conferenze heideggeriane di Kassel, ora pubblicate nel «Dilthey-Jahrbuch», costituiscono un'interessante testimonianza circa l'atteggiamento nei confronti di Dilthey da parte fenomenologica, e permettono di vedere come la posizione heideggeriana nei confronti di Dilthey in *Sein und Zeit* fosse in realtà l'ultima tappa di un confronto articolato in diversi stadi: da una parte le lezioni degli anni 1919-20, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Problemi fondamentali della fenomenologia) e *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione), con il tema diltheyano della "vita fattiva" (*faktisches Leben*) in quanto vita storica; dall'altra le conferenze di Kassel, il progetto di una recensione del *Carteggio* tra Dilthey e Yorck e le lezioni del 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Prolegomeni sulla storia del concetto di tempo).

Già nella prima fase di questo confronto, Dilthey appare - sia rispetto ai neo-kantiani **Windelband** e **Rickert** sia rispetto a **Husserl** - come il portatore di esigenze filosofiche che non si trovano in contrasto con la concezione heideggeriana di un' "ermeneutica della fatticità" e di una filosofia che rendesse conto della storicità dell'esserci.

Questi temi si ritrovano nell'esposizione che Heidegger dà della filosofia di Dilthey nelle conferenze di Kassel: di fronte alla mancanza di senso della storicità che Heidegger imputa alla fenomenologia, e di fronte all'impostazione errata del problema della storia che egli ravvisa nella posizione di **Spengler**, Dilthey appare come il pensatore che trasforma la questione centrale della filosofia - quella relativa al senso della vita umana - nella questione dell'essere storico e che raggiunge l'orizzonte di una concezione della vita, della connessione psichica come fatto primario, da cui deve partire la considerazione filosofica. Heidegger considera però anche criticamente la posizione diltheyana, i cui limiti coincidono con i limiti della sua radicalità: Dilthey non pone, secondo Heidegger, la questione della storicità stessa,

non pone la questione circa il senso dell'essere, una questione che può essere chiarita a suo parere solo sul terreno fenomenologico. Solo che con il termine "fenomenologia" Heidegger non intende già più quella di **Husserl** - che a sua volta non si pone il problema del senso d'essere della coscienza - ma la propria filosofia, una fenomenologia in quanto scienza radicale dell' "origine", della "vita fattiva" e della storia. Su questo terreno, come mostrano le pagine di *Sein und Zeit*, anche il confronto con la filosofia diltheyana era da considerarsi concluso. *M.M.*

L'infinito di Pascal

La recente pubblicazione di due opere di Pascal: C'È UN INFINITO DA GUADAGNARE (a cura di G. Vignini, Mondadori, Milano 1994) e I PENSIERI DI PASCAL (a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1993), a cui si affianca la monografia di Romano Guardini, PASCAL (trad. it. di Mari Perotti Caracciolo, Morcelliana, Brescia 1994), permettono di ripercorrere le tappe di un itinerario di conoscenza e di fede, che dedica ampio spazio alla riflessione sul rapporto tra uomo, mondo finito, universo infinito, mettendo a confronto la miseria e la grandezza dell'uomo con l'universo e con Dio.

Nella sua monografia **Romano Guardini** analizza le vie attraverso le quali **Pascal** si avvicina a Dio. La sua vita ha avuto come baricentro il pensiero; non un pensiero puramente speculativo, ma un pensiero che si incarna nell'esistenza e si esprime nelle decisioni, grandi o piccole che siano. Questa consapevolezza delle possibilità del pensiero non lo rende cieco di fronte al fatto che le menti umane, in generale, vivono il conflitto della contraddittorietà e della complessità; ognuno anela alla verità divina, ma il percorso è spesso arduo. Per questo molti uomini si allontanano dalla meta, perdendosi nelle futilità del quotidiano.

Guardini vede nell'atteggiamento di Pascal una rinuncia totale ai beni materiali, alla ricchezza, scorgendo in lui una grandiosa capacità di penitenza, riflessione, silenzio. Pascal non si arrende di fronte ai propri limiti, anzi li trasforma in virtù, considerandoli un momento fondamentale per la realizzazione del riscatto religioso umano, che per Pascal si compie proprio con l'accettazione da parte dell'uomo della propria condizione di minorità. L'uomo da solo non può avvicinarsi al bene, occorre servirsi della Sacra Scrittura che illumina la mente e avvicina il cuore a Dio. La via per superare la contraddittorietà umana non è affidarsi alla ragione, ma alla fede in Dio, che permette di liberarsi dal demone interiore che rende gli uomini schiavi. La totale ubbidienza a Dio è ciò che risulta più difficile all'individuo in genere e

anche allo stesso Pascal, poiché rimanda alla propria nullità. Ma questo, per Pascal, anziché essere motivo di frustrazione, rende l'uomo superiore all'universo e lo avvicina a Dio. Nell'opera di Pascal *C'è un infinito da guadagnare*, **Giuliano Vigini** scorge una delle risposte più chiare al dilemma dell'uomo diviso tra la coscienza di sé e la brama di Dio. I drammi e le inquietudini umane, infatti, non si risolvono con la scienza, procedendo per astrazioni o schemi precostituiti, ma inoltrandosi nell'uomo concreto, che patisce, che vive il dramma della vita e della morte, del finito e di un infinito che lo domina. In un passo significativo di questo scritto, Pascal esprime la superiorità dell'uomo rispetto all'universo: «l'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna pensante. Non c'è bisogno che tutto l'universo s'armi per schiacciarlo; un vapore, una goccia d'acqua basta ad ucciderlo. Ma, anche se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancor più nobile di chi lo uccide, perché sa di morire e conosce la superiorità dell'universo su di lui, l'universo invece non sa niente». La forza del pensiero, tuttavia, non è sufficiente, sostiene Pascal, per entrare in comunione con Dio, ma è necessario un atto di fede.

Nei *Pensieri* **Adriano Bausola** coglie l'importanza che ha per Pascal la ragione del cuore, la quale guida l'uomo a Dio. In quest'opera emerge più che altrove la convinzione pascaliana dell'incomprensibilità dell'uomo al di fuori della fede e dell'incapacità del medesimo di raggiungere il bene più alto al di fuori del cristianesimo. L'individuo, considerato in sé, risulta sprovveduto e smarrito; è in una situazione di squilibrio che implica la caduta. Per Pascal, osserva Bausola, la vita dell'uomo acquista significato nella misura in cui viene esperita nella fede e nell'amore verso Dio; per questo egli non accetta la filosofia come speculazione fine a se stessa. La filosofia non risolve i quesiti esistenziali, non conduce ad alcuna verità; essa è positiva solo se si mette al servizio della fede. Solo attraverso la fede e la presenza del Dio cristiano è possibile, d'altra parte, per Pascal raggiungere la felicità terrena. *D.M*

Kant e il diritto

La filosofia kantiana del diritto e della politica ha esercitato ed esercita tutt'ora un influsso sulle teorie moderne dello stato e del diritto. Nello studio ZUR AUFKLÄRUNG DER DEMOKRATIETHEORIE. RECHTS- UND DEMOKRATIETHEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN IM ANSCHLUSS AN KANT (Per un chiarimento della teoria della democrazia. Riflessioni di teoria del diritto e della democrazia in connessione a Kant, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992) Ingeborg Maus offre un'esposizione e un'analisi della filosofia kantiana del diritto e della politica.

La teoria kantiana del diritto è stata discussa, ad esempio, da **John Rawls**, che nella sua *Teoria della giustizia* fa esplicito riferimento al "costruttivismo kantiano". Un richiamo indiretto alla concezione antiasolutistica dello Stato in **Kant** può essere ravvisato anche nelle correnti libertarie del pensiero politico americano contemporaneo come quelle di **James Buchanan** e **Robert Nozick**. Diverso l'approccio di **Ingeborg Maus**, che, pur aspirando ad offrire un contributo all'attuale discussione sui temi della democrazia e del diritto, si propone anzitutto con il suo studio di presentare, analizzare e commentare i testi in cui Kant ha esposto la propria filosofia del diritto e della politica. Al centro della considerazione di Maus si trovano tre nuclei teorici fondamentali del pensiero giuridico e politico kantiano: la critica di Kant al diritto di resistenza, la sua concezione del contratto sociale e la sua fondazione e discussione del principio della sovranità popolare.

Una sintesi dei concetti e dei contenuti fondamentali della filosofia politica kantiana si trova nello scritto del 1793 *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* (Sul detto comune: ciò che vale in teoria non vale in pratica). Il diritto - cioè l'insieme delle regole che gli individui si danno come valide in un certo spazio e in un determinato tempo - è per Kant un'idea della ragion pura pratica, dunque un elemento a priori. La forma del diritto è una legge - universale e limitante in modo uguale ogni individuo - che esprime le condizioni sotto le quali la "libertà di ognuno" coincide con la "libertà di tutti". Il presupposto del concetto kantiano del diritto è così il presupposto del pensiero politico moderno: l'uguaglianza di tutti gli individui in quanto esseri dotati di ragione e il loro diritto di utilizzare nello stesso modo la propria libertà.

Lo studio di Maus prende le mosse da quello che per molti interpreti costituisce un elemento di debolezza, condizionato storicamente, della filosofia kantiana del diritto: il rifiuto del diritto di resistenza, una categoria presente fin dal Medioevo nel pensiero giuridico europeo. Il fatto che Kant non riconosca questo diritto non è per Maus un elemento di arretratezza del suo pensiero, ma ne esprime al contrario la modernità intrinseca. In quanto il diritto di resistenza può essere postulato solo laddove principe e popolo, sovrano e sudditi vengono concepiti come separati e diversi per essenza; esso esclude l'idea fondamentale implicita nel concetto della sovranità popolare, l'identità di diritti del sovrano e dei sudditi. Il rifiuto del diritto di resistenza non è dunque un elemento di arretratezza del pensiero kantiano, ma è l'indice di una concezione moderna della democrazia. Una caratteristica fondamentale dell'età moderna è infatti per Maus che il *pactum subiectionis*, il contratto che sancisce la sottomis-

sione dei sudditi al sovrano, venga sostituito dal *pactum unionis*, dal contratto sociale che stabilisce l'uguaglianza dei cittadini e che rappresenta il fondamento normativo necessario del potere, della sovranità e della legge.

Ma qual è il criterio di legittimazione del diritto e che cosa collega diritto e sovranità popolare? Maus mostra a questo proposito come in Kant la legittimità della legge dipenda da quella del legislatore, e come con ciò i criteri della ragionevolezza del diritto vadano cercati non in istanze esterne, ma nella struttura stessa del processo legislativo. In tal senso la teoria illuministica del diritto di Kant offre a Maus l'occasione per un chiarimento dei problemi legati alla discussione attuale sulla democrazia. La teoria kantiana offre ancora oggi elementi di orientamento per la comprensione e la determinazione del senso della "società aperta" di **Popper**. In particolare essa mostra come nell'ambito della democrazia, per quanto riguarda sia la legislazione positiva, sia le tradizioni, non esista qualche cosa di dato aprioristicamente: obbligatoria è "solo" la "forma" del diritto democratico. *M.M.*

Spinoza contra Leibniz

«Il punto di eresia costituito da Leibniz e Spinoza oppone la concezione di un mondo di valori e di fini, nel quale, in ultima analisi, si tratta di legittimare l'ordine esistente, a quella di un mondo di connessioni causali che si estendono e si producono da sé all'infinito, nel quale non si tratta che di comprendere»: così Etienne Balibar, nell'introduzione alla raccolta di testi SPINOZA CONTRA LEIBNIZ. DOCUMENTI DI UNO SCINTRO INTELLETTUALE (1676-1678) (a cura di V. Morfino, Unicopli, Milano, 1994), sottolinea perché nell'incontro tra i due pensatori sia da ravvisare «il laboratorio e il punto d'origine di tutte le dispute sulla filosofia moderna».

La raccolta di documenti sul rapporto tra **Spinoza** e **Leibniz** curata da **Vittorio Morfino** costituisce anzitutto, dal punto di vista filologico, un nuovo, utile strumento per coloro che si occupano del pensiero del XVII sec. e che trovano finalmente riunito e scrupolosamente annotato e commentato l'essenziale dei testi leibniziani su Spinoza: *Annotazioni* alle lettere a Oldenburg, *Note all'Epistola sull'infinito*, *Epistola* di Leibniz al Duca Giovanni Federico, *Commenti* e *Osservazioni* di Leibniz alle opere di Spinoza, e in particolare all'*Ethica*. La presentazione dei testi di Leibniz appare filologicamente piuttosto accurata, facendo riferimento all'*Editio princeps* dell'Accademia delle Scienze dell'ex-DDR e ai manoscritti originali del Leibniz-Archiv di

Hannover. L' "Introduzione" di Morfino si cura inoltre di fornire una ricostruzione sia del contesto storico e sociale in cui si trovarono ad operare i due pensatori, sia delle concrete vicende del loro incontro, delle loro frequentazioni e dei loro comuni amici.

Dal punto di vista dell'impostazione critica con cui è condotta la ricostruzione del conflitto speculativo tra Leibniz e Spinoza, questa raccolta lascia emergere un'interpretazione di stampo althusseriano. In contatto con gli ambienti althusseriani di Parigi, di cui **Etienne Balibar** costituisce oggi il pensatore forse più rappresentativo, Morfino si iscrive nel filone interpretativo che considera il pensiero di Spinoza come «una rivoluzione senza precedenti nella storia della filosofia», facendone, da questo punto di vista, il diretto antecedente teorico del pensiero di **Marx**. Ad **Althusser** appare infatti rifarsi ampiamente Morfino, identificando in Spinoza «la sfida teorica e politica dell'avvenire: materialismo e democrazia», in contrapposizione al pensiero di Leibniz, che «contribuì a creare quel fertile terreno ideologico in cui poté germogliare la società capitalistica».

Dal punto di vista teorico il divario si gioca tutto, sostiene Morfino, sul terreno dell'immanentismo spinoziano, esprimente «in tutta la sua radicalità una concezione della realtà intesa come processo senza soggetto», laddove invece «la terminologia leibniziana reintroduce il soggetto e la sua priorità ontologica rispetto al divenire del mondo». Il *décalage* tra i due, prima ancora che singole questioni teoriche, investe i presupposti stessi dei loro sistemi filosofici: Leibniz fu «incapace di prescindere dalla categoria di Soggetto-substrato», e per questo non arriverà a comprendere la «straordinaria funzione di rottura con la tradizione» della filosofia spinoziana. Il dissidio è allora tra l'immanentismo spinoziano, che dissolve in sé la trascendenza divina, e la «gerarchia dell'essere, che fu in ogni tempo lo strumento ideologico atto a legittimare lo sfruttamento»: in gioco in quell'incontro vi erano non astratte questioni di dottrina, bensì «quelle vere e proprie cittadelle della tradizione che furono termini come sostanza, attributo e modo». La «profonda riflessione di Leibniz sui cardini della filosofia spinoziana» si scontra dunque, secondo Morfino, con una radicale incompatibilità di fondo tra le due impostazioni.

La lettura che Leibniz diede della filosofia di Spinoza, lungi dall'essere una mera curiosità storica, diventa, nella lettura althusseriana sviluppata da Morfino, «il luogo d'inizio di una lotta che attraverserà tutta la filosofia tedesca da Wolff a Hegel, la cui posta in gioco sarà la stessa legittimità della metafisica tedesca e dunque dell'ideologia tedesca come "Verità": ma in quanto scienza delle conclusioni tale legittimità poteva essere posta solo rimuovendo la scienza dei suoi presupposti, ossia l'antifinalismo spinoziano». *L.S.*

Anselmo d'Aosta

Nel presentare il volume DIO E LA RAGIONE. ANSELMO D'AOSTA, L'ARGOMENTO ONTOLOGICO E LA FILOSOFIA (Marietti, Genova 1993), che raccoglie contributi di L. Perissinotto, M. Ruggenini, I. Sciuto, E. Severino, L. Tarca, I. Valent, C. Vigna, Mario Ruggenini sottolinea che l'argomento ontologico di Anselmo rappresenta uno dei momenti cruciali in cui è stato deciso il destino metafisico dell'Occidente. Lo studio riprende la riflessione sulla identificazione tra Dio e essere che pare operante in Anselmo. Da segnalare, a questo proposito, la recente pubblicazione del PROSLOGION di Anselmo con "In difesa dello stolto di Gaunilone" e "Risposta di Anselmo" (a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 1993).

Nell'ambito delle recenti ricerche su **Anselmo d'Aosta** occorre segnalare anche lo studio di **Italo Sciuto**, *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta* (Marietti, Genova 1991), che riconosce il Monologion come il luogo originario di tutto il pensiero di Anselmo. Sia nel *Monologion*, sia nel *Proslogion*, osserva Sciuto, l'intento di Anselmo è quello di giungere a una prova che si caratterizzi per il suo assoluto rigore logico: si tratta cioè di «"trovare" Dio non solo nell'esperienza mistica e nella *regula fidei*, ma anche nella dimostrazione: *solo ratione*». Questo percorso costituisce una novità radicale per il pensiero cristiano, in quanto il tema di Dio viene posto come un problema per il pensare: nel *Monologion* Anselmo elabora infatti il tema della conoscibilità puramente razionale di Dio.

Rispetto al significato del termine *argumentum*, ignorato dal *Monologion*, Sciuto precisa come Anselmo dipenda interamente dalla topica ciceroniana-boeziana, intendendo l'*argumentum* «come determinazione di quella mediazione - *medietatis invenio* - che permette di togliere la contraddizione rilevata dalla *quaestio*». L'*argumentum* anselmiano, quindi, non è propriamente una prova, o una dimostrazione e nemmeno il modo in cui si svolge la prova; è piuttosto un principio intuitivo capace di togliere la contraddizione, «la ragione per cui» qualcosa viene affermato, il suo elemento di verità. Proprio in virtù della necessità di fondare l'argomento sull'assoluta immediatezza, il *Monologion* rivela la sua debolezza, cui porrà rimedio l'*unum argumentum* del *Proslogion*, secondo due condizioni fondamentali. In primo luogo l'argomento deve presentare un'immediata evidenza, ovvero non deve dipendere, per valere in maniera assoluta, da premesse a loro volta bisognose di dimostrazione. In secondo luogo l'assolutezza del *vere esse* divino si fonda unicamente sul principio di non contraddizione, cioè sull'impossibilità di sostenere la negazione. In questa pro-

spettiva Sciuto rileva come «l'argomento del *Proslogion* si ponga come assoluta risoluzione di un dubbio, che in questo caso è una negazione, cioè l'affermazione dell'*insipiens* che *Deus non est*. L'assolutezza della risoluzione sta interamente nel mostrare l'impossibilità della negazione».

Emerge così la struttura elenctica dell'argomento anselmiano e, conseguentemente, il concetto di Dio su cui si fonda tale struttura. Se **Agostino** concepisce il *vere esse* nei termini del *summum bonum* e dell'immutabilità, Anselmo lo pensa invece nel senso dell'identità e del *per se*. Secondo Sciuto, ciò non conduce tuttavia Anselmo a identificare ingenuamente essere e pensiero, in quanto egli distingue rigorosamente l'*esse in intellectu* dall'*esse in re*: «l'*esse in re* non significa per Anselmo realtà antica; significa una realtà che non è soltanto nel pensiero, che è *oltre*, e perciò *piu'* di una realtà soltanto pensata».

La scoperta dell'*unum argumentum* consiste quindi nel mostrare che pensare Dio come Essere significa pensarlo secondo la categoria della necessità: l'*argumentum* si può rifiutare solo negando il principio di non contraddizione, cioè non pensando. Intorno alla scoperta dell'*unum argumentum* si muove anche il contributo di **Mario Ruggenini**, che evidenzia come l'argomento si fondi su di una univoca definizione di ciò che non si può non pensare a proposito di Dio. Esaminando il significato del nome "Dio" in rapporto alla finitezza dell'intelletto umano, Ruggenini precisa, seguendo la riflessione di **Tommaso**, che Dio rappresenta quel caso in cui il significato del termine non è mai noto sufficientemente, bensì va guadagnato a partire dagli effetti: questa assenza di una perfetta conclusività sottrae pertanto alla ragione umana la possibilità di ricorrere a qualsiasi argomento assoluto. Tuttavia Anselmo sembra fare affidamento proprio sulla conclusività semantica del termine "Dio": il pensiero ritiene, cioè, «di ricevere dalla fede un significato compiuto, tale da consentire una comprensione inequivoca di ciò che Dio è anche al di fuori della fede». La disputa sull'argomento ontologico presuppone quindi la concezione teologica dell'assolutezza di Dio: il compito di pensare Dio in maniera assoluta è, cioè, imposto alla *sola ratio* dalla fede e la stessa separazione di fede e ragione appare in questo orizzonte come un prodotto esclusivo della fede. Tale tensione tra fede e ragione rappresenta, comunque, una novità radicale rispetto al pensiero greco che, non conoscendo l'assoluta separazione e trascendenza dal mondo del divino, non pone mai la ragione in una "posizione ancillare".

Ruggenini mostra che la rottura che separa sul piano metafisico la tradizione greca dalla sua appropriazione ed elaborazione operata dal cristianesimo può essere proficuamente pensata solo a partire da tali differenze: ciò consente di «intendere [...] come solo per il teologo cristiano il proble-

ma della filosofia possa risolversi fondamentalmente in quello della dimostrazione dell'esistenza di Dio», in quanto per il metafisico cristiano «[...] l'esperienza dell'essere, dell'apertura del campo dei fenomeni, si è trasformata nel problema di Dio». Il percorso proposto da Ruggenini precisa bene come la metafisica cristiana sia attraversata da una tensione consistente «nella necessità di esasperare da un lato la finitezza dell'intelletto rispetto alla somma trascendenza di Dio, ma dall'altro di produrre, sotto la sollecitazione della fede, la richiesta della più intransigente certezza per la ragione [...]». La risposta a tale esigenza non può consistere tuttavia che nella semplificazione. Emerge così, in conclusione, che la metafisica può sostenere la finitezza solo a condizione di riscattarla, muovendo dall'assoluto, ovvero, in realtà, eludendola, e dunque negandosi «l'esperienza della verità enigmatica, che viene alla luce nelle parole finite degli uomini (della filosofia come della teologia), a vantaggio di una verità trascendente».

Caso esemplare e paradigmatico di questione filosofico-metafisica, l'argomento anselmiano possiede per **Luigi Tarca** una duplice fascino: da una parte avanza una pretesa di verità innegabile, dall'altra, e nel contempo, possiede implicazioni etico-pratiche ineludibili. Secondo Tarca «lo sviluppo storico del dibattito filosofico moderno può essere visto come il progressivo emergere e imporsi del momento propriamente elencitico-gnoseologico rispetto a quello teologico-religioso, fino al completo assorbimento (con Hegel) del secondo nel primo». In questo percorso l'intenzione anselmiana di coniugare verità e salvezza solo in parte viene smentita: lo stesso **Hegel** riabilita la prova anselmiana proprio quando sancisce il trionfo del momento logico-aleitico: la questione filosofica posta da Anselmo si ripropone quindi, ma spogliata dei suoi aspetti legati all'orizzonte giudaico-cristiano. Una risposta definitiva rispetto alla questione anselmiana sembra tuttavia impossibile «in linea di principio»: tale indecidibilità concerne «la stessa filosofia, intesa come la pretesa di dare una risposta agli interrogativi esistenziali dal punto di vista della verità [...]».

In un diverso e complementare orizzonte storico-filosofico si organizza il contributo di **Luigi Perissinotto**, il cui intento è quello di mostrare come alcune reazioni, in ambito analitico, nei confronti dell'argomento ontologico gettino luce su alcuni programmi teorici emersi all'interno della cosiddetta filosofia analitica, con particolare riferimento alle speculazioni di Frege, Wittgenstein, Findlay e Malcolm. Le prese di posizione di provenienza analitica sull'argomento ontologico possono essere considerate come una variazione dell'argomentazione di **Kant**. Ciò appare evidente soprattutto in **Frege** che considera l'esistenza un concetto di secondo grado, con la conseguenza di ritenere l'argomento onto-

logico, che vede invece nell'esistenza un concetto di primo grado, logicamente difettoso. L'essere o esistere non è, infatti, per Frege la nota caratteristica di un concetto e, quindi, la proprietà di un oggetto: solo considerando l'esistenza come la proprietà di un concetto e non di un oggetto, diventa possibile negare e affermare sensatamente l'esistenza di qualcosa. Questi luoghi fregeani costituiscono gli antecedenti più immediati del «concetto formale» di **Wittgenstein**, nozione a cui occorre riferirsi, sottolinea Perissinotto, per chiarire l'unico accenno diretto a Dio presente nel *Tractatus logico-philosophicus*. Esaminando accanto al *Tractatus* anche i *Quaderni*, e la *Conferenza sull'etica*, Perissinotto avanza una proposta interpretativa secondo la quale «non solo quello di Dio è per Wittgenstein un concetto formale, ma [...] il segno del concetto formale "Dio" è quella forma generale della proposizione che ci restituisce insieme l'essenza del linguaggio e del mondo».

L'attenzione di Perissinotto si rivolge quindi alla proposta speculativa di **Findlay**, la cui novità consiste nel collocare l'argomentazione non solo e non più su uno sfondo logico-filosofico, ma anche teologico-religioso. Dovendo pensare Dio come necessariamente esistente, in quanto oggetto di adorazione, lo spirito religioso viene a trovarsi in una situazione di impasse: pensare Dio come necessariamente esistente comporta infatti anche il pensarne l'impossibilità, cioè la necessaria non esistenza. A fronte di questa situazione l'alternativa è quella di essere o idolatri o atei o, con più precisione, come viene mostrato, «atei perché non idolatri». Un importante punto di svolta nel dibattito della filosofia analitica sull'argomento ontologico è rappresentato infine dalla proposta di **Malcolm**, che si distingue per essere una lettura diretta del testo di Anselmo e la cui posizione può essere considerata come simmetrica rispetto a quella di Findlay.

Il saggio di **Italo Valent** è, invece, specificatamente rivolto alla critica di **Kant** all'ontoteologia, nella rivisitazione delle tesi kantiane sull'esistenza alla luce della nozione di *Dasein*. Pur muovendosi in questa prospettiva il saggio procede, tuttavia, da **Hegel** e verso Hegel in quanto, secondo Valent, solo una ermeneutica di stampo hegeliano è in grado di far «implodere su se stessa l'antinomicità intrinseca al discorso kantiano», liberandone «l'enorme potenziale fenomenologico».

I contributi di Carmelo Vigna (*Per una metafisica epistemica*) e di Emanuele Severino (*La specializzazione scientifica e il nulla*), concentrandosi sul nesso tra questione ontologica e questione epistemica, si riallacciano ai temi sollevati dagli altri autori. C.F.

La filosofia di Novalis

Per molti versi rilevante e significativa si presenta la recente edizione italiana degli scritti filosofici e scientifici di Novalis, a cura di Fabrizio Desideri e Giampiero Moretti, che compare con il titolo: OPERA FILOSOFICA (2 voll., Einaudi, Torino 1993), portando alla luce nodi, concettuali e tematici, comuni all'epoca romantica, nella personalissima sintesi di uno dei suoi maggiori protagonisti.

I due volumi dell'*Opera filosofica* di **Friedrich von Hardenberg**, più noto con lo pseudonimo di **Novalis**, raccolgono materiale alquanto eterogeneo: appunti, frammenti, testi di maggior respiro e differenziate rielaborazione, annotazioni su testi altrui. D'altra parte, contrariamente a quanto si sarebbe portati a credere (considerando anche la maggior notorietà di cui Novalis gode come poeta, piuttosto che come filosofo), questo materiale dimostra un notevole grado di organicità dal punto di vista concettuale. Non è solo merito, ovviamente, dei due curatori, **Fabrizio Desideri** e **Giampiero Moretti**, che guidano, attraverso un imponente e significativo apparato critico e introduttivo, a una lettura fruttuosa dei testi qui raccolti; è il materiale filosofico stesso a presentare alcuni fili conduttori comuni, in quanto prodotto da una riflessione che non conosce una rigida distinzione fra la propria pratica "poetica" e quella "filosofica".

Lo slancio "poietico" dell'impegno intellettuale novalisiano mostra infatti un notevole grado di onnivocità: in esso Shakespeare e Goethe si accompagnano non solo a Fichte, bensì anche allo sguardo sui mondi della matematica, della fisica, della chimica, e perfino dell'alchimia: interesse non anomalo, quest'ultimo, non tanto per un poeta e filosofo che aveva anche esercitato, per un certo periodo, la professione di ingegnere minerario, quanto per una concezione filosofica, l'"idealismo magico" o "empirismo attivo", in cui si colloca l'aspetto forse più significativo della riflessione di Novalis. Decisivo, a questo proposito, il rapporto con il criticismo, mediato in particolare attraverso il confronto con **Fichte**. Da quest'ultimo viene mutuato soprattutto l'ipertrofismo dell'io, che nell'"idealismo pratico" fichteano doveva tagliare i nodi nei quali, dopo **Kant**, si erano avviluppate le dispute relative alla questione della "cosa in sé". D'altra parte, di Fichte Novalis rifiuta, come **Schelling**, la scissione fra io e natura, per motivi che appaiono di ordine estetico, morale e perfino religioso, piuttosto che ontologico. La contrapposizione fra i due termini dà infatti luogo alla problematicità del loro rapporto, alla questione di come l'io possa effettivamente comprendere il mondo e, soprattutto, alla difficoltà di pervenire al "senso" che la natura può assumere per l'io e per gli io, cioè per i

soggetti storicamente determinati, ai quali pertiene il necessario confronto con il "non io" della natura.

Il rischio, dal quale Novalis intende cautelarsi, consiste nel fatto che la produttività dell'Io, giustapposta alla sussistenza della natura, assuma le caratteristiche di una produttività fantasmatica, alla quale la natura, nella sua leopardiana indifferenza, resterebbe impermeata e impermeabile. Come per Schelling, anche per Novalis occorre individuare un fondamento comune che dia conto del dualismo fra Io e natura; esso va cercato, anzitutto, nella facoltà immaginativa (*Einbildungskraft*). Quest'ultima si qualifica, appunto, come potenzialità creatrice desoggettivata e non (come accade in Kant) come "facoltà umana". Ciò non comporta affatto che Novalis prospetti una conciliazione fra l'uomo e la natura, fra l'uomo e la sua storia: Herder è ormai dietro le spalle. Il fondamento novalisiano riveste piuttosto le caratteristiche tenebrose della notte, del nulla, per esorcizzare il quale esso era stato cercato come fondamento. Il sogno conciliativo, così adatto all'opera di dissimulazione dei conflitti quale fu il programma dell'età della Restaurazione, è per Novalis una proiezione di desiderio, alla cui radice c'è invece una frattura fra l'uomo e la natura, fra l'umanità e la storia, fra l'uomo e l'uomo. Anche l'ideale del genio, o quello del "mago" (il fine del quale è il possesso di quella verità che, nella sua totalità, coincide con l'indifferenza rispetto all'errore), appaiono come un sogno.

Ancora una volta, si possono qui riscontrare elementi comuni alla prospettiva schellinghiana, e si può muovere ad essi l'ironico appunto che Hegel rivolgeva alla determinazione schellinghiana dell'Assoluto: quella notte nel cui buio annegano tutte le articolazioni dell'essere. Occorre tuttavia tener presente che, per Novalis, il buio di questa notte è appunto tale, cioè una condizione di privazione e di cecità, e non (se non per un sogno ingannevole) una superiore visione del vero. F.C.

Dio nella filosofia del '900

Nell'opera voluminosa dal titolo: DIO NELLA FILOSOFIA DEL NOVECENTO (Queriana, Brescia 1993), Giorgio Penzo e Rosino Gibellini, attraverso un'ampia analisi storico-filosofica del problema di Dio, non scavra di implicazioni di ordine culturale, passano in rassegna le teorie e le concezioni teologiche dei maggiori filosofi di questo secolo da Nietzsche a Sartre.

Nella loro indagine attraverso la tradizione filosofica novecentesca, **Giorgio Penzo e Rosino Gibellini**, avvalendosi del contributo di un gruppo di collaboratori, affrontano le varie tappe storiche ed evolutive che

hanno contrassegnato la riflessione di quei filosofi che si sono posti il problema di un possibile Dio umano o non umano, divino o non divino, provvidente o indifferente di fronte alla sofferenza terrena. Ogni filosofo preso in esame mostra, in tal senso, di utilizzare un suo proprio itinerario di ricerca, indipendentemente dal riconoscimento di presupposti comuni o dalla dimostrazione dell'esistenza di una verità assoluta. Facendo propria Penzo e Gibellini vanno oltre le conclusioni teologiche o antiteologiche a cui giungono i filosofi del Novecento, preoccupandosi piuttosto di spiegare il lavoro di ricerca interiore che precede ogni teoria.

Il testo è strutturato per blocchi: in un primo figurano coloro che non riconoscono la validità del sistema teologico; nel secondo compaiono quei filosofi che ammettono l'esistenza di Dio, se pure con divergenze marcate sul modo di intenderlo. Rispetto al primo blocco vi sono pensatori, come Rosenzweig e Freud, che approdano al concetto di "morte di Dio", riconoscendone l'indimostrabilità, altri che non accettano un Dio indifferente al destino umano. **Giorgio Penzo, Giovanni Invitto e Aniello Montano** prendono in considerazione tre grandi filosofi: **Nietzsche, Sartre, Camus**, che hanno in comune un ateismo angosciato, infelice, non trionfante, poiché qui l'assenza di Dio è più grande e "divina" dello stesso Dio. La "morte di Dio" viene vissuta in modo drammatico, in quanto segna la fine della sicurezza, della salvezza e della Provvidenza divina, lasciando spazio alla solitudine e allo smarrimento totale. Una volta decaduto, il sistema teologico non viene sostituito con un altro altrettanto garante dell'onnipresenza divina: è questo in fondo il dramma che accompagna l'unicità di un Dio negato e non più ritrovato.

Nietzsche è stato forse l'unico che ha cercato di riconvertire l'uomo ad un sistema divino alternativo, e lo ha fatto annunciando il mito del superuomo. L'uomo si sostituisce a Dio, ma non possedendo poteri trascendenti, alla fine cade vittima dei suoi stessi limiti misconosciuti. La mancanza di punti di riferimento esterni al mondo terreno (contingente e quindi corruttibile) è stata la causa, secondo Penzo e Gibellini, dell'avanzare di una cultura "nichilista", tesa alla negazione dei valori della morale tradizionale, che ha inferto un duro colpo alla società di fine '800, caratterizzata da mutamenti radicali in campo letterale, artistico, psicologico...

Tra i filosofi "ottimisti" sull'esistenza di Dio, alcuni addirittura credenti in un Dio-Provvidenza, vigile custode delle anime terrene, **Armando Savignano e Attilio Danese** si soffermano su **Unamuno e Mounier**, che attribuiscono a Dio qualità di persona: un Dio che è amore, volontà, necessità per la purificazione dell'uomo. Unamuno e Mounier fondano sulla bontà e sulla provvidenza divina la filosofia della salvezza. Anche per **Cohen**, osserva **Irene**

Kajon, si realizza un profondo legame tra uomo e Dio, ma con prerogative diverse, poiché Dio viene in questo caso riconosciuto come trascendenza allo stato puro. La "salvezza", secondo Kajon, necessita di un rapporto che dal basso (essere terreno) si muova verso l'alto (essere trascendente), per culminare in una stretta connessione tra l'unità della coscienza e la trascendenza di Dio. Nei filosofi che credono in Dio, la teologia non allontana l'uomo da Dio anzi, ma diventa bensì la via d'accesso alla salvezza. D.M

La «Biblioteca Filosofica» di Meiner

La possibilità di comunicare risultati e percorsi della riflessione filosofica attraverso la pubblicazione di testi classici per un numero sempre crescente di lettori, è stato da sempre un aspetto importante per lo sviluppo della conoscenza filosofica. Il legame tra la comunicazione del pensiero e l'edizione di testi filosofici è a tal punto decisivo che l'analisi di specifiche iniziative editoriali può dare un'immagine precisa dello sviluppo culturale degli uomini in una certa epoca. Un esempio significativo in tal senso è rappresentato dalla recente edizione, in occasione del centoventicinquesimo anniversario della sua fondazione, del un catalogo completo e sistematico, anche per quanto riguarda gli aspetti editoriali, di tutte le pubblicazioni, dalle origini ad oggi, della più antica e nota collana di testi filosofici, dovuta alla sapiente iniziativa dell'editore Meiner di Amburgo: «DIE PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK». GESCHICHTE UND BIBLIOGRAPHIE EINER PHILOSOPHISCHEN TEXTREIHE SEIT 1868 (La biblioteca filosofica. Storia e bibliografia di una collana di testi filosofici dal 1868, a cura di R. A. Bast, Meiner, Hamburg 1993).

Il catalogo descrive, con l'ausilio di tavole sinottiche, riproduzioni anastatiche dei frontespizi dei volumi e interessanti monografie sui diversi redattori, la storia della viva presenza della collana sulla scena filosofica fin dall'anno della sua fondazione (1868), nel suo importante ruolo di divulgazione del pensiero filosofico. Chi si è occupato di filosofia ed in modo particolare della filosofia tedesca, ha dovuto fare riferimento, o direttamente, o attraverso traduzioni ed edizioni dei suoi testi in altre lingue, alla «*Philosophische Bibliothek*», dapoi parti definita come «centro tedesco di appropriazione e divulgazione della storia della filosofia».

Il fondatore e primo curatore della collana, il giurista e filosofo **Hermann von Kirchmann**, concepì il programma editoriale della collana, che rimase nel tempo pressoché invariato anche per i successivi curato-

ri ed editori. Le opere da pubblicare nella «*Philosophische Bibliothek*» dovevano essere universalmente riconosciute come «capolavori della filosofia del tempo antico e moderno»; naturalmente questo primo punto programmatico presentò fin dall'inizio problemi di critica storico-filosofica, come ad esempio nel caso della scelta, fortemente criticata da **R. Otto**, di pubblicare la *Weihnachtsfeier* (Festa di Natale) di **Schleiermacher**. Secondo il programma di Kirchmann, i testi dovevano essere sottoposti ad una accurata critica filologica, pubblicati in lingua tedesca e corredati da un'introduzione biografica sull'autore, che fosse breve ma esaustiva, e da note, nei passaggi in cui il testo avrebbe potuto risultare concettualmente difficile al potenziale lettore, individuato nel "pubblico colto in generale". Kirchmann stesso tradusse e annotò opere di Aristotele, Descartes, Locke, Hume e Spinoza, pubblicando in 16 anni nella collana 105 titoli di 21 autori, da Platone a Hegel, in complessive 160 edizioni. **Kant** fu l'autore che riscontrò il maggior successo: la prima edizione della *Critica della ragion pura*, in 2500 copie, fu venduta in soli sei mesi. Ciò fece sì che venissero pubblicati di Kant 20 titoli in 33 edizioni. Un analogo successo editoriale ottennero l'*Etica* di **Spinoza**, che esaurì la prima tiratura in un anno, il *Saggio sull'intelletto umano* di **Hume**, le *Meditazioni metafisiche* di **Descartes** e la *Poetica* di **Aristotele**.

Un fattore importante dello straordinario successo di questa collana, fin dal primo anno di pubblicazione, fu il prezzo accessibile dei volumi e la loro buona veste tipografica, ottenuta con una scelta accurata della carta e di caratteri di stampa ben leggibili. La forma maneggevole dei libri, il basso costo e soprattutto la possibilità di poter leggere separatamente le diverse opere di un autore - evitando così il costo elevato di un'edizione completa - contribuirono ulteriormente al successo della «*Philosophische Bibliothek*», permettendo a studenti e a non specialisti di comprare e leggere "i capolavori" del pensiero filosofico.

Se la mancanza di un ordine sistematico e cronologico nella scelta di pubblicazione delle opere da parte di Kirchmann - convinto che il modo di accostarsi alla filosofia da parte del "pubblico colto in generale" fosse assolutamente casuale nella scelta delle opere - fu spesso criticata dai contemporanei, la bellezza ed eleganza delle sue traduzioni, fedeli al contenuto e al pensiero dell'autore anche nelle imperfezioni formali o nell'oscurità dei concetti, garantirono alla «*Philosophische Bibliothek*» la fama di collana di edizioni di alto valore scientifico. Dal 1911 la collana fu pubblicata dalle edizioni **Meiner** di Amburgo e divenne nota come "Biblioteca verde", dal colore della copertina. **Felix Meiner**, che fu anche il redattore della collana, ne ampliò ulteriormente il numero dei testi, acquistando dalla casa editrice **F. Eckart** l'intera collana di opere della filosofia classica tedesca.

Vennero così pubblicate le opere complete di **Fichte**, **Schelling**, **Hegel** e **Schleiermacher**, ma anche di autori medioevali, in parte trascurati da Kirchmann, o di autori della seconda metà del XIX secolo, come **Lotze** e **Brentano**. Il 1922 rappresentò per l'editore **Meiner** un vero trionfo economico ed editoriale: furono pubblicati complessivamente 92 volumi tra nuove edizioni e nuovi titoli.

Per comprendere i motivi di un successo che è rimasto costante, nonostante le crisi economiche seguite ai conflitti mondiali, **Gadamer** e **Jaspers**, in due interventi riportati nel catalogo, sottolineano la capacità di **Felix Meiner** di adattare la linea editoriale della «*Philosophische Bibliothek*» alle esigenze culturali del tempo. Ad esempio, nel 1917-18 venne pubblicata la «*Feldausgabe*» (origine della serie tascabile della «*Philosophische Bibliothek*») per i soldati e gli ufficiali dell'esercito, che potevano in questo modo avere con sé **Schiller**, **Goethe** o **Kant**. Un'ulteriore iniziativa editoriale fu la pubblicazione di volumi potessero servire come introduzione ai "capolavori" della collana, come quelli usciti nella serie «*Lerbücher*».

Rispetto a Kirchmann, **Meiner** interpretò in modo differente la figura del potenziale lettore della «*Philosophische Bibliothek*»: dal "pubblico colto in generale" al "pubblico interessato anzitutto di filosofia". Ciò teneva conto del fatto che proprio dall'insegnamento superiore fosse sempre più sentita l'esigenza di mettere a disposizione di studenti e professori testi tascabili con un'accurata analisi testuale o rigorosa ritrascrizione - come nel caso rispettivamente dell'edizione delle opere di **Kant** curata da **Vorländer** o di quella delle opere di **Hegel** curata da **Lasson** - completate da indici analitici degli argomenti. Anche rispetto alla convinzione di Kirchmann che tutte le opere dovessero essere pubblicate in lingua tedesca, **Meiner** soddisfò la sempre maggiore richiesta dei testi in lingua originale corredando i volumi della «*Philosophische Bibliothek*» anche del testo a fronte, oppure pubblicando l'importante serie dei "capolavori della filosofia fedeli alla stampa originale", dove il testo era in lingua originale e attraverso una riproduzione fotomeccanica, era presentato con i caratteri di stampa e il formato della prima edizione. *M.C.*

La relazione d'oggetto in Lacan

Pronunciato nel 1956-57 all'ospedale parigino di Sant'Anna, il IV Seminario di Jacques Lacan, LA RELATION D'OBJET (La relazione d'oggetto, a cura di J. Miller, Seuil, Paris 1994) segna una tappa importante nella genesi del pensiero lacaniano, quella del "ritorno a Freud", del quale Lacan recupera la nozione di oggetto per definire una nuova geometria della relazione.

È noto che i «*Seminari*» di **Jacques Lacan** furono spesso il luogo di espressione di battaglie all'interno del movimento psicoanalitico. Questo *IV Seminario* non fa eccezione: Lacan prende di mira i suoi avversari dell'epoca, *in primis* i membri della Società Psicoanalitica di Parigi, dalla quale si era congedato nel '53 per aderire alla Società francese di psicoanalisi fondata da **Daniel Lagâche**. Tutta la prima parte del «*Seminario*» è così occupata dalla critica di Lacan a **Maurice Bouvet**, che nel '56 aveva redatto un articolo sulla relazione oggettuale; Lacan sottolinea l'estraneità dell'espressione alla teoria freudiana della pulsioni, teoria incentrata non tanto sulla relazione, quanto sull'oggetto inteso come correlato della pulsione. Mentre per i teorici del modello relazionale, in voga a partire dagli anni '50, l'impulso è solo la via che consente la relazione con l'oggetto, per **Freud**, l'oggetto è creato dalle pulsioni e le relazioni oggettuali sono una funzione delle pulsioni stesse. È questa accentuazione della relazione a scapito dell'oggetto che Lacan rifiuta.

Recuperando l'idea freudiana della mancanza e della perdita come tratti peculiari dell'oggetto, il cui destino è di essere ricercato in sostituti, Lacan definisce la relazione oggettuale secondo tre modalità: la privazione, ovvero la mancanza reale di un oggetto simbolico; la frustrazione, o mancanza immaginaria di un oggetto reale; la castrazione, o mancanza simbolica di un oggetto immaginario. È evidente il riferimento ai tre ordini della nota topica lacaniana: Simbolico, Immaginario e Reale. Il Simbolico è *topos* dell'inconscio impersonale, in cui stanno i significanti (i simboli linguistici) che rimangono privi di significazione, finché non si incarnano in un soggetto; ma il soggetto si costruisce solo accentrandosi intorno all'«Io», una realtà fittizia, poiché si costruisce da un lato riconoscendosi nell'esteriorità della propria immagine (stadio dello specchio), dall'altro attraverso successive identificazioni. L'Immaginario, che esprime la dualità della relazione del soggetto all'altro (e ha la portata trascendentale assegnata da **Hegel** alla dialettica servo-padrone) costituisce allora la condizione di realizzazione del simbolico. Il Reale è ciò che non può essere rappresentato, è lo scacco della rappresentazione, l'opacità del soggetto, il luogo degli oggetti perduti (il corpo in frammenti), che precede l'unità dello specchio e sempre la compromette. È insomma quel che rende il desiderio una riserva inesauribile per la produzione di senso.

La seconda parte del «*Seminario*», la più estesa, comprende un commento a uno dei casi clinici di Freud, quello della fobia del piccolo Hans. Per **Freud** all'origine della fobia di Hans stava, com'è noto, il desiderio di possedere in modo esclusivo la madre e di veder morire il padre. La guarigione risultava così legata al superamento del complesso di Edipo. Rendendo noto il caso del piccolo Hans, Freud intendeva confermare le sue tesi sulla sessualità infantile. In questo «*Semina-*

rio» Lacan persegue invece un altro obiettivo: secondo lui la fobia insorge nel bambino per il terrore di essere divorato dalla madre e scompare solo grazie alla presenza del padre reale (oltre a quella del padre simbolico, il terapeuta), che separa il bambino dalla madre, consentendogli il progresso dell'immaginario verso il simbolico. La torsione di significato che Lacan fa subire alla teoria edipica classica nasce dalla convinzione del declino della funzione paterna nella società occidentale e dei pericoli dell'onnipotenza materna (di una «madre insaziabile e insoddisfatta», sempre pronta a divorare il bambino con il suo desiderio). Il padre, per strappare il proprio figlio alla soggezione materna, romperebbe questa diade chiusa e totalizzante attraverso la parola, ovvero l'Interdetto, che rappresenta l'inaugurazione del Simbolico. Se madre e bambino accettano la legge paterna, il figlio si identifica con il padre, il detentore del fallo, e risulta immesso nella triade familiare. La stessa prospettiva si ritrova nel «Seminario» applicata sia al commento del testo freudiano *Un ricordo d'infanzia di Leonardo Da Vinci*, che alla considerazione di un fatto a lui contemporaneo. Le 434 pagine di cui consiste quest'opera di Lacan attestano il lavoro accurato svolto da **Jacques Alain Miller** a partire dal testo stenografato, sia per la sua precisa ricostruzione (per la quale si è avvalso anche degli appunti di **Paul Lemoine**, nonché delle indicazioni manoscritte dello stesso Lacan), sia

per l'operazione di semplificazione della parola lacaniana da lui attuata, che lo rende quasi coautore dell'opera stessa. Ma la mancanza di un indice dei nomi e dei concetti, e l'assenza di riferimenti bibliografici rendono l'insegnamento lacaniano sprovvisto di contesto e di storia - difficile cogliere per esempio la sottile argomentazione di Lacan riguardante il testo freudiano su **Leonardo da Vinci**, senza aver presente le molteplici fonti a cui essa si rifà. Per colmare questa lacuna può tornare utile la recente pubblicazione del *Dictionnaire inespéré de 55 termes visités par Jacques Lacan* (Dizionario inesperto di 55 termini usati da Jacques Lacan, Seuil, Paris 1994) ad opera di **Oreste Saint-Drôme**, provvisto di un indice dei nomi propri, uno dei termini tedeschi e un altro delle opere a cui Lacan si riferisce. *A.M.*

Il rogo di Giordano Bruno

Publicato per la prima volta nel 1949, IL PROCESSO DI GIORDANO BRUNO (Salerno, Roma 1993) di Luigi Firpo viene oggi riproposto in una nuova veste, più ricca ed esauriente. Corredato da documenti originali dell'epoca, l'opera narra le vicende processuali, prendendo in considerazione sia il punto di vista dell'Inquisizione sia quello del filosofo nolano.

La novità della recente edizione consiste in una ridefinizione, più precisa ed articolata, della cronologia dei processi e in una raccolta di documenti inediti, che contribuiscono notevolmente a chiarire la vicenda di **Giordano Bruno** dal punto di vista storiografico. Il ritrovamento delle carte processuali si deve all'opera di **Luigi Firpo**, che per più di quarant'anni ha cercato personalmente nell'Archivio Segreto Vaticano e in quello del Sant'Uffizio quei documenti che testimoniano direttamente le ragioni di Bruno e della Chiesa durante i processi. Così è ora possibile leggere i verbali delle sedute, le visite dei carcerati nel Sant'Uffizio o gli stralci dei giornali apparsi il giorno dopo l'esecuzione. I documenti di maggior interesse sono, comunque, il *Sommario del processo*, ritrovato nell'Archivio Segreto Vaticano, e la *Copia parziale della Sentenza* che decide il rogo del filosofo e di tutte le sue opere scritte.

La vicenda inizia quando **Giovanni Mocenigo**, ospite di Bruno a Venezia, presenta la prima accusa al tribunale del Sant'Uffizio, spinto dal risentimento per non essere riuscito a carpire a Bruno i segreti sulla magia. Siamo nel 1592 e dopo meno di un anno il processo, con i suoi dieci capi d'accusa, viene chiuso in seguito all'abiura di Bruno. La vicenda, però, non termina qui; dopo poco tempo, infatti, emergono altri dieci capi d'accusa il cui principale teste, frà Celestino, porta con sé tre testimoni che riaprono il processo, durato, in tutto, quasi otto anni.

Documentando le ragioni dell'accusa, da una parte, e quelle di Bruno, dall'altra, Firpo, ci offre l'immagine di un conflitto senza tempo tra l'autorità della Chiesa, rigida nelle sue posizioni, e la libertà del filosofo che, per difendere la propria libertà di pensiero, è disposto a sacrificare la propria esistenza. I capi d'accusa rivolti a Bruno, comunque, possono essere suddivisi in tre categorie diverse. In primo luogo troviamo le imputazioni che riguardano le affermazioni libertine, l'abitudine alla bestemmia e l'indulgenza al peccato della carne. Rispetto a queste accuse, le carte processuali mostrano come Bruno, sia nel primo sia nel secondo processo, neghi totalmente i capi d'imputazione, incapaci, del resto, di giustificare da soli la condanna capitale. Il secondo gruppo di accuse riguarda le questioni più propriamente teologiche: Bruno aveva più volte contestato la veridicità della Trinità e identificato lo Spirito Santo con l'anima del mondo. Per di più, nelle parole del nolano, Cristo era stato umanizzato al punto da diventare un mago esperto di arti naturali, mentre Maria era stata privata della sua verginità. Nei confronti di queste imputazioni Bruno afferma di credere ai dogmi ortodossi e di non averne mai negato un solo principio. Ma è il terzo gruppo di accuse che costa a Bruno la condanna a morte; si tratta delle imputazioni di ordine filosofico, in particolare l'affermazione del panteismo e dell'infinità ed eternità dell'universo. La difesa dell'eliocentrismo e della possibilità dell'esistenza di mon-

Abelardo ed Eloisa (capitello dell'abbazia di Cluny)

di infiniti, la negazione dell'esistenza dell'inferno e l'identificazione dell'anima del mondo con le anime singole costituiscono il nucleo del pensiero filosofico di Bruno e il fondamento della sua condanna al rogo. Negare queste accuse vorrebbe dire negare il senso del proprio sistema filosofico e Bruno ne è ben consapevole. Per questo al termine del primo processo, basato quasi interamente sui primi due gruppi di capi d'accusa, il filosofo nolano accetta di abiurare. La questione cambia radicalmente al termine del secondo processo: qui i capi d'accusa vertono soprattutto sul terzo ordine e Bruno si comporta in modo irrequieto e contraddittorio. Accetta di abiurare di fronte alla corte, ma poi, chiuso in cella, scrive lunghi memoriali in cui difende la propria posizione filosofica: si fa persino consegnare un compasso per disegnare il sistema eliocentrico. La Santa Inquisizione non può accettare una posizione del genere: negare il geocentrismo e l'universo finito nello spazio e nel tempo significherebbe confutare la centralità nell'universo della Chiesa e del Papa. Per di più diversi versi della *Bibbia* attestano il contrario: negarli implicherebbe la messa in discussione dell'intero impianto delle Sacre Scritture, che perderebbero la loro infallibilità. Inoltre il panteismo professato da Bruno, legato alla dottrina della caducità dell'inferno, oltre a smantellare il concetto cristiano di creazione, svuota di significato l'autorità della Chiesa sulla morale terrestre: se

non esiste più l'inferno, non esiste neanche il peccato; l'opera di redenzione della Chiesa diventa inutile e l'uomo si assume il totale controllo del proprio destino. Con tali prospettive la condanna è inevitabile: il 17 febbraio del 1600 l'esecuzione di Bruno viene consumata.

Nella sua ricostruzione Firpo respinge quell'immagine dell'Inquisizione, passata da gran parte della storiografia, come completamente asservita agli arbitri ecclesiastici. D'altra parte, Firpo non accetta neanche l'interpretazione di un Giordano Bruno come quel prete folle che, rapito dai suoi eroismi isterici, accetta la condanna senza battere ciglio. Il filosofo nolano, al contrario, viene presentato come profondamente coerente con il proprio pensiero, difeso sino in fondo al prezzo della vita. *A.S.*

Abelardo ed Eloisa

La storia di Abelardo ed Eloisa, prima vissuta e poi narrata nell'epistolario dai due protagonisti, torna a far parlare di sé. L'occasione è data dalla terza edizione dell'opera: ELOISA E ABELARDO (Mondadori, Milano 1993), di Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, convinta sostenitrice dell'autenticità dell'epistolario.

Il problema, già affrontato più volte da vari storici, riguarda due aspetti della vicenda: la veridicità della storia e l'autenticità dell'epistolario intercorso tra **Eloisa** e **Abelardo**. Per quanto riguarda il primo aspetto c'è da dire che ormai nessuno ha più dubbi sulla realtà storica delle vicende che legarono i due personaggi. Il rapporto d'amore appassionato e tormentato dalla separazione forzata e dall'evirazione di Abelardo, infatti, ha trovato diversi consensi dalle fonti più disparate. Ricordiamo, ad esempio, **Etienne Gilson** che, giudicando la storia «troppo bella per non essere vera», aveva già da tempo convinto la maggior parte dei critici dell'attendibilità della vicenda. Per di più, diverse testimonianze di **Pietro il Venerabile**, con il quale Abelardo trascorse gli ultimi anni della sua vita, avevano da sempre attestato la relazione tra i due amanti.

Diversa è la questione dell'autenticità dell'epistolario. Le ipotesi che si tratti di un falso spaziano tra diverse motivazioni. Secondo alcuni potrebbe trattarsi di un falso parziale: l'autore, cioè, sarebbe uno solo, Abelardo, che avrebbe "inventato" anche le lettere di Eloisa. Secondo altri, potrebbe trattarsi di un falso totale: in un periodo successivo al XII secolo, in base ai racconti e alle testimonianze, un falsario avrebbe scritto di propria mano l'intero carteggio. **Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri**, che si è occupata a lungo di Abelardo

do, opta per l'autenticità, che difende, nel suo *Eloisa e Abelardo*, in base a diverse argomentazioni. In primo luogo nell'epistolario si trovano diversi concetti presenti anche in altre opere di Abelardo. Secondo la Fumagalli non si tratta soltanto dell'impiego comune degli stessi termini, in fondo facilmente falsificabili, ma dell'uso ricorrente, nel carteggio come in altre opere, delle medesime tematiche concettuali che, pur se esposte con parole diverse, indicano un'unica paternità. In secondo luogo, Fumagalli Beonio Brocchieri indica come motivo di autenticità il linguaggio erotico-sensuale usato dagli autori. Secondo i sostenitori della falsità dell'epistolario, proprio il linguaggio usato nelle lettere è sin troppo spinto per l'epoca relativa ai due amanti. Fumagalli Beonio Brocchieri, invece, sostiene che proprio durante l'inizio del XII secolo il linguaggio della letteratura erotica corrisponde esattamente a quello usato da Abelardo ed Eloisa. Anche l'attribuzione della paternità dell'epistolario al solo Abelardo sarebbe da escludere; le lettere di Eloisa, osserva Fumagalli Beonio Brocchieri, rivelano infatti un carattere ed una personalità esuberante e completamente devota all'amante, diversi da quelli di Abelardo, più riservato e allo stesso tempo sicuro delle sue conoscenze lui.

Per quanto riguarda l'autenticità dell'epistolario, occorre segnalare che è stato ultimamente pubblicato un articolo di **Fabio Troncarelli**, *Gli amanti senza pace* (in «Storia e Dossier», febbraio 1994) che, sulla base di nuove argomentazioni, ne contesta l'attendibilità. Secondo Troncarelli le lettere di Abelardo ed Eloisa, la cui data della stesura presunta si aggira intorno agli inizi del XII secolo, presentano un'interpretazione della tematica amorosa presente solo alla fine del XII secolo e in particolare nel *De amore* di **Andrea Cappellano**. Troncarelli si riferisce al concetto di passione amorosa intesa come malattia psichica che si impadronisce dell'individuo procurandogli felicità, ma soprattutto sofferenza. Questa concezione, in effetti, proviene da diversi autori dell'antichità, ma viene sistematizzata nel suo insieme nel concetto di "insania" soltanto da Andrea Cappellano, vissuto circa ottanta anni dopo i due amanti. Nell'epistolario si trovano diversi termini che indicano la passione amorosa come malattia mentre viene data per scontata l'intera teoria che, comprendendo, ad esempio, l'esigenza della ricerca di una medicina-rimedio alla malattia amorosa, legittima l'utilizzazione proprio di quei termini. In altre parole chi ha scritto il carteggio avrebbe utilizzato dei concetti che fanno capo ad una tesi di fondo che viene espressa e descritta nel *De Amore* di Cappellano e che nell'epistolario è completamente assente. Il che equivale a dire che chi ha scritto le lettere, conoscendo molto bene questa teoria, ha potuto darla per scontata e non spiegarla esplicitamente. La tesi di Troncarelli è quindi quella di

una pre-datazione dell'epistolario, che sarebbe stato scritto solo dopo o contemporaneamente il *De amore* e quindi, necessariamente, non da Abelardo ed Eloisa. A.S.

Sulle tracce di Paracelso

In coincidenza con il quinto centenario della nascita, tre studiosi di diversa impostazione cercano di avvicinarsi alla figura e all'opera di Paracelso, scienziato, alchimista e filosofo rinascimentale la cui vita è avvolta da un alone di leggenda e di mistero. Più vicini alla molteplicità di interessi della vita e dell'opera di Paracelso sono lo studio di Frank Geerk PARACELSUS - ARZT UNSERER ZEIT. LEBEN, WERK UND WIRKUNGSGESCHICHTE DES THEOPHRASTUS VON HOHENHEIM (Paracelso - medico del nostro tempo. Vita, opera e storia dell'influsso di Teophrastus von Hohenheim, Benziger, Zürich 1992) e quello di Pirmin Maier, PARACELSUS. ARZT UND PROPHET. ANNHÄRUNGEN AN THEOPHRASTUS VON HOHENHEIM (Paracelso. Medico e profeta. Approcci a Theophrastus von Hohenheim, Aman, Zürich 1993). Condotta dal punto di vista degli interessi della chimica contemporanea, e dunque meno interessato agli aspetti esoterici del pensiero di Paracelso, è invece lo studio di Georg Schwedt, PARACELSUS IN EUROPA. AUF DEN SPUREN DES NATURFORSCHERS UND ARZTES 1493-1541 (Paracelso in Europa. Sulle tracce del medico e studioso della natura, Diederichs, München 1993).

Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim (1493-1541) ha affidato la propria fama e la propria fortuna presso i posteri al nome di **Paracelso**. In questo nome gli studiosi individuano un probabile riferimento ad **Aulo Cornelio Celso**, padre fondatore, con **Ippocrate**, della medicina antica e figura di dotto erudito in tutti gli ambiti dello scibile umano del suo tempo. Difficilmente classificabile dal punto di vista della scienza attuale, Paracelso fu medico, praticò l'alchimia e volle a sua volta incarnare la figura del sapiente che si inoltra nei segreti della natura e dell'uomo. I posteri costruirono attorno a lui una quantità di leggende e ne mitizzarono la figura, cosicché la sua vita resta ancora oggi avvolta da un alone di mistero. Fin dal XVI secolo Paracelso fu considerato come una specie di incarnazione della figura leggendaria di Faust, e la sua opera ebbe nei secoli successivi un influsso sui personaggi più disparati della storia culturale, filosofica e letteraria, da Shakespeare a J. Böhme, da Goethe a R. Steiner, da E. Pound a Spengler e Gundolf. Le osservazioni cliniche e le scoperte chi-

miche che si trovano sparse nei suoi scritti - tra cui ricordiamo: *Undici trattati sull'origine, le cause, i segni e la cura delle singole malattie* (1520), *Tre libri di chirurgia* (1528), *La grande chirurgia* (1536), *Paramirum* (1562-75), *Paragranum* (1565) - difficilmente potrebbero essere comprese come anticipazioni di risultati della scienza contemporanea. La chimica coincide in Paracelso con l'alchimia e si inserisce in un contesto di pensiero magico-mistico: è ricerca sperimentale delle essenze di ogni sostanza ed è finalizzata a una conoscenza di tipo iniziatico che si fonda sull'immanenza del neoplatonico "spirito della vita" (*archeus*) nel mondo della materia e dell'organico. Tuttavia la presenza nella sua opera di motivi notevolmente differenziati, che fa di Paracelso uno dei più significativi e importanti pensatori rinascimentali, rende impossibile una valutazione univoca della sua opera. Se a tali motivi si aggiunge l'incertezza delle fonti, si comprende agevolmente come dell'opera di Paracelso siano state date le letture più disparate, e come dietro a tali letture si mascheri spesso la volontà di fare di lui un precursore di posizioni ideologiche e scientifiche del presente: dalla medicina ufficiale a quella alternativa, dalla chimica alla psicologia del profondo junghiana.

Una tendenza simile si esprime nello studio di **Frank Geerk**, in cui lo scienziato rinascimentale diventa addirittura "medico del nostro tempo". Nonostante l'ingenuità di una tale attualizzazione, il volume di Geerk - che presenta anche una scelta di aforismi di Paracelso (purtroppo senza indicare le fonti di provenienza) - contiene elementi interessanti per un approccio alla figura dello studioso rinascimentale: oltre ad una biografia e a un'introduzione all'opera, vengono raccolti contributi di diversi autori (da **Rudolf Steiner** a **Stefan Zweig** a **Friedrich Gundolf**, da **Arthur Schnitzler** a **Ezra Pound** a **Ingeborg Bachmann**) e dedica alcuni capitoli alla "storia degli effetti" di Paracelso nella letteratura, nella pittura e nella musica. Diversa l'impostazione dello studio dello svizzero **Pirmin Maier**, che si caratterizza come una biografia scritta in una prospettiva di storia della cultura, e si concentra sul periodo in cui Paracelso visse e operò a San Gallo.

A differenza dei due studi precedenti, condotti in una prospettiva simpatetica o comunque volta a mettere in luce la multiformalità della figura di Paracelso e degli stimoli di pensiero da lui provenienti, lo studio di **Georg Schwedt** è caratterizzato da un disinteresse per gli aspetti esoterici, mitici e alchemici dell'opera di Paracelso; docente di chimica analitica, Schwedt dichiara apertamente la propria estraneità agli aspetti del pensiero di Paracelso non riconducibili all'orizzonte della chimica attuale. M.M.

NOTIZIARIO

Esce col titolo: *Befreiung zur Solidarität* (Liberazione verso la solidarietà, Gerd Mohn, Gutersloh 1993) il testo del discorso di congedo accademico tenuto dal teologo **HELMUT GOLLWITZER** (1908-1993) a Berlino nel 1978. Il tema della solidarietà costituisce il motivo centrale dell'idea di liberazione prospettata da Gollwitzer. Solidarietà in triplice senso: la solidarietà di Dio nei riguardi dell'uomo; quella che, viceversa, dal sentimento di riconoscenza promana dall'uomo verso Dio; e infine la solidarietà dell'uomo stesso, in quanto creatura, nei confronti del mondo sofferente a causa della sua ostilità a Dio. Gollwitzer ritiene che solidarietà e libertà siano in rapporto reciproco: ciò che uno dà come solidarietà, l'altro riceve come libertà. Gollwitzer è stato scrittore versatile e la sua opera spazia dalle monografie di carattere filosofico e teologico, ai lavori di esegesi biblica, dagli interventi su temi di attualità agli scritti di politica ecclesiastica. La riflessione di Gollwitzer s'incentra sulla conseguenza e l'impatto che il messaggio cristiano non può non avere sulla politica e la società stessa. Rispetto ai rappresentanti ortodossi della dottrina luterana dei due regni, i quali mantengono in uno stato di insuperabile tensione spirito e mondo, con l'esito di avallare le istituzioni terrene così come sono, Gollwitzer si sente più vicino alla visione di Barth, secondo cui dalla trascendenza di Cristo non è possibile derivare alcuna separazione interiore. Da qui Gollwitzer si vede portato a sostenere l'idea dell'impegno cristiano nel mondo. Fautore del dialogo tra ebrei e cristiani (nel contesto del disastro tedesco), Gollwitzer ha cercato la strada del rapporto possibile tra cristianesimo e socialismo. Nella contestazione del capitalismo egli ha visto in azione le attese sostenute e animate dall'indomabile "principio speranza" che è nell'uomo; ma il suo interesse è stato rivolto soprattutto a scoprire in che misura nell'aspirazione ad una società diversa da quella in cui viviamo si annidi la possibilità di sfuggire al pericolo della deriva nichilistica che investe tutte le nostre domande di senso. *G.B.*

Con il titolo **BEETHOVEN. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte** (Beethoven. Filosofia della musica. Frammenti e testi, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993) vengono pubblicati i testi, frammenti e appunti scritti da Theodor W. Adorno nel contesto del progetto di un'opera filosofica che doveva discutere ed esplicitare alcune questioni di estetica in base all'esempio concreto della musica di Beethoven. I materiali testuali che dovevano servire da preparazione alla stesura dell'opera sono stati elaborati da Adorno in un arco di tempo che va dal 1937 al 1956 e sono stati raccolti dal curatore Rolf Tiedemann (a cui già si deve l'edizione delle

«*Gesammelte Schriften*» e, con Gretel Adorno, della *Teoria estetica* adorniana) secondo nuclei tematici. Se il testo che viene presentato non è dunque quello di un'opera organica (e nemmeno di un'opera incompiuta) esso offre però interessanti vedute sull'officina del pensiero adorniano, sul modo di lavorare del filosofo e sul processo di formazione e sgrinzamento del suo pensiero. I materiali testuali presentati nel volume sono del resto percorsi da connessioni reciproche e rimandi interni, e sono guidati dall'intenzione che si trova alla base di questo progetto adorniano, quella di leggere (in senso letterale: anche in questi frammenti Adorno privilegia la attenta lettura della partitura rispetto alla dimensione fuggevole e vissuta dell'ascolto) la musica di Beethoven come un'incarnazione artistica e sensibile della filosofia hegeliana, secondo il motto: «La musica di Beethoven è la filosofia di Hegel: ma è al tempo stesso più vera». *M.M.*

Il 2 dicembre 1993 Norberto Bobbio ha commemorato presso l'Università degli Studi di Milano **UBERTO SCARPELLI**, suo discepolo e amico, mancato il 16 luglio 1993. Nato a Vicenza nel 1924, Scarpelli si laureò nel '46 con una tesi sul problema della persona nella filosofia giuridica moderna. Nella sua vita intellettuale spaziò da studioso, a docente universitario, a giornalista, a magistrato, mantenendo sempre e ovunque l'impegno di esporre in prima persona il proprio orientamento politico liberaldemocratico.

Nel '62 venne nominato professore straordinario all'università di Perugia; dal '68 al '71 ebbe l'insegnamento di Filosofia morale all'Università di Pavia e nel '72 successe a Bobbio all'Università di Torino. Tra le sue opere più importanti ricordiamo: *La semantica del linguaggio normativo*, *Filosofia analitica e giurisprudenza*, *Il problema della definizione e il concetto del diritto*, *Che cos'è il positivismo giuridico*.

Commemorando Scarpelli, Bobbio ha reso omaggio anche alla profonda amicizia che li legava; un'amicizia che si è intensificata col tempo per l'affinità di ideologie, di valori, di interessi culturali, nonché per le ri-

cerche, gli studi in comune, per quello stile di vita coerente e fermo, quel modo sempre attento e un po' severo di rapportarsi a se stessi e gli altri, che ha apportato forti contributi al mondo della ricerca e della cultura italiana. La concretezza della filosofia fu e rimase sempre un punto fermo del pensiero di Scarpelli, ispirato ad un rigoroso laicismo, a cui rimase inflessibilmente fedele. *D.M.*

«Uno sguardo indietro verso il futuro»: in questo motto è riassunto l'obiettivo delle attività interdisciplinari del **RENAISSANCE-INSTITUT**, recentemente fondato a Francoforte dall'anglista Klaus Reichert. Il preludeo sembra molto promettente: «Il centro nasce in un momento storico nel quale la crisi del moderno sembra essere giunta ad un nuovo momento culminante e nel quale non solo il paradigma del progresso diviene dubbio, ma sembrano tornare vecchie certezze e ideologie superate: nazionalismi, razzismo, fondamentalismo religioso e irrazionalismo». Lo sguardo rivolto al passato favorisce un'immagine più chiara della nostra storia attuale nella convinzione che promuovendo lo studio della storia in tutti i suoi aspetti, si possa contribuire al superamento dei sintomi di crisi attuali.

L'attività del Renaissance-Institut è costituita in gran parte da conferenze e seminari che hanno quale centro tematico l'età moderna, in quanto promotrice di quei parametri di un "nuovo ordine del mondo", che a tutt'oggi evidenziano problemi non risolti: diritto internazionale, individualismo, economia, confronto tra culture diverse. L'intento preciso è quello di fornire nuovi strumenti teorici e di metodo per una lettura profonda della storia moderna quale matrice della società contemporanea. Su tale obiettivo sono stati individuati la forma e il contenuto dei seminari interdisciplinari che si svolgeranno in collaborazione di altri Istituti tedeschi e stranieri. A V. von Flemming e G. Engel è affidato il coordinamento della partecipazione di studiosi di musica, letteratura, arte e liturgia, storia della chiesa e storia della scienza. Il seminario dal titolo: "Identità, differenza e nuovo ordine del mondo: discorsi sull'alba della

nuova era a partire dal panorama attuale", che si è svolto nel febbraio 1994, sarà ripreso nel prossimo semestre con conferenze e lezioni di anglistica e di teoria politica, sociale e di costume dell'età moderna. Un ciclo di lezioni con Carlo Ginzburg e F. Haskell di Oxford, intitolato "Lo storico e le arti: la natura dell'evidenza", prevede la partecipazione di N. Zemon Davis, S. Greenblatt e K. Thomas. Nel febbraio 1995 si terranno seminari sul tema: "Attesa della fine del mondo e profezie nel XVI e XVII secolo", che saranno organizzati in collaborazione con l'Università di Keele (GB), l'Università di Gerusalemme e con il Cohn Institute for the History of Science di Tel Aviv.

Il Renaissance-Institut ha inoltre promosso, anche grazie al finanziamento della Deutsche Bank, la pubblicazione di dispense e fascicoli informativi della complessiva attività interdisciplinare, col preciso intento di delineare i percorsi di ricerca delle diverse Università e Istituti internazionali su uno stesso ambito tematico, permettendo così un collegamento più stretto tra la Comunità scientifica tedesca e quella internazionale. *M.C.*

La recente pubblicazione del *Briefwechsel Sigmund Freud-Ernst Jones 1908-1939* (Carteggio Sigmund Freud-Ernst Jones 1908-1939, Fischer, Frankfurt a/M. 1994), offre al lettore non solo la possibilità di ricercare connessioni tra le vicende biografiche di Freud e la sua produzione clinico-teorica, ma di seguire da vicino le vicissitudini che per oltre trent'anni hanno accompagnato la diffusione della psicoanalisi in Inghilterra. Questo **EPISTOLARIO TRA FREUD E JONES**, di oltre settecento lettere, ha come tema centrale il problema del sé e la questione se la psicoanalisi, nella sua diffusione in paesi di lingua e di tradizioni culturali diverse, dovesse essere mantenuta nei confini teorici e operativi stabiliti da Freud, oppure dovesse scendere a compromessi con direzioni di ricerca diverse.

Jones svolse un ruolo importante nella diffusione della psicoanalisi in Inghilterra: tradusse le opere di Freud; fondò nel 1919 la Società psicoanalitica britannica e il «Giornale internazionale di psicoanalisi» nel 1920. Il suo biografo, Vincent Brome, lo definisce l'*alter ego* di Freud. Nel 1935 Jones svolse un importante ruolo di mediazione all'interno della Società psicoanalitica inglese tra gli oppositori e i seguaci di Melanie Klein, le cui teorie sulle pulsioni aggressive del bambino, e la conseguente possibilità di sviluppare il *transfert*, venivano ritenute improbabili da Freud e poi negate dalla figlia Anna. La sua abilità nel mediare i contrasti risultò importante anche per i rapporti, sempre più difficili, tra la Società psicoanalitica di Vienna e quella inglese, attraverso una serie di "conferenze-scambio" sui temi più controversi.

Parlò per primo a Vienna affrontando con fermezza i punti di maggiore contrasto: lo sviluppo primario della sessualità, specialmente nella bambina; la genesi del Super-io e il suo rapporto con il complesso edipico; la teoria dell'analisi infantile e la concezione dell'istinto di morte, facendo così sue gran parte delle idee di Klein.

In molte lettere Jones affronta lo spinoso problema della "creatività" nella ricerca per lo sviluppo della psicoanalisi, porgendo così indirettamente sostegno alle nuove idee di Klein, anche se non si pone mai in aperto contrasto con Freud, a cui riconoscerà sempre il ruolo di maestro.

Riccardo Steiner, curatore dell'edizione del carteggio, sottolinea, nella sua importante introduzione, come le lettere siano una fonte importante e singolare di informazioni storiche e culturali della prima metà del secolo. Esse presentano la trascrizione della "tradizione orale", scientificamente rilevante per la psicoanalisi, e offrono ritratti inusuali degli appartenenti al movimento psicoanalitico. *M.C.*

«Solo riuscendo a superare con un immenso sforzo l'ansia provocata da un foglio vuoto su cui scrivere le prime parole, si riesce a portare a termine ciò che vogliamo esprimere». Così scriveva Jean Paul in *Exerzier- und Kampfplatz*. Che lo sfondo bianco di una pagina vuota organizzati per incanto la spazialità della parola, o che la penna in mano ai poeti si muova magicamente senza sforzo, si rivelano illusioni al visitatore della mostra: **LA SCRITTURA. LA PAGINA BIANCA, O COME COMINCIARE?**, organizzata da F. Pfäffling allo Schiller Nationalmuseum di Marbach. Dall'esame di un gran numero di documenti autografi di importanti scrittori e poeti degli ultimi tre secoli, ci si accorge di come Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis, Jean Paul, Clemens Brentano, Eduard Mörike, ma anche G. Benn, Karl Kraus, P. Celan o L. Haring, per trarsi d'impaccio dalla difficoltà di incominciare a scrivere, seguissero stratagemmi o riti scaramantici.

Suscitano curiosità e interesse pagine annotate disordinatamente e scritte lungo tutti i lati; buste scarabocchiate e fogli di calendario strappati e annotati fittamente; *notebooks* e biglietti di ogni dimensione acquarellati o stampati. Sembra che nessun margine fosse troppo stretto da non potervi collocare la traccia di un capitolo o le prime parole di un romanzo. H. Hesse, ad esempio, iniziava a scrivere sempre sul dorso di pagine stampate: annunci mortuari, lettere degli editori o acquarelli; e ciò per difendersi dalla paura del foglio bianco, della pagina pulita, che «impediva alla parola di nascere». Altri esempi significativi riguardano l'abbozzo di Schiller della seconda parte della lirica *Der Räuber*, l'opera completa di Novalis e Hofmannsthal, Benn e Loerke, che rivelano il percorso e i tentennamenti dello «sforzo creato-

re». Veniamo anche a sapere come Hölderlin desiderasse annotare su un vecchio manoscritto i primi versi di nuove poesie e solo dopo questa prima fase di scrittura si decidesse a prendere un foglio nuovo; e ancora come Karl Kraus riuscisse a scrivere solo se continuava ad integrare i nuovi progetti a quelli precedenti, così che le bozze di stampa venivano riempite di frasi o parole in ogni spazio. Lo stesso abbozzo di Goethe della *Elegie an Marienbad* appare solo ad un primo sguardo scritto tutto d'un fiato. Lo stesso vale per Novalis, di cui alcune pagine dell'*Heinrich von Ofterdingen* mostrano annotazioni ai margini che sono vere e proprie indicazioni per continuare il racconto. *M.C.*

L'opera di Darwin è stata certamente la più significativa e anche forse la più fortunata nell'evoluzionismo ottocentesco, al punto che spesso evoluzionismo e darwinismo suonano come sinonimi. Tuttavia la nuova concezione dell'uomo, della sua genesi e dei rapporti della vita psichica con quella biologica, è stata al centro di un ampio dibattito europeo nel XIX secolo e che ha portato, subito dopo la morte di Darwin (1882), a smarrimenti ideologici di tutti coloro che in nome del "darwinismo sociale" teorizzarono la superiorità della razza e il programma di "igiene razziale". La mostra **DARWIN E IL DARWINISMO**, tenutasi recentemente al Hygienemuseum di Dresda, con l'esposizione di un gran numero di documenti della ricerca scientifica del XVIII e XIX secolo: disegni e studi di C. Lombroso, Lange-Eichbaum, Ch. Le Brun e dell'olandese Ruysc, offre la possibilità di vedere da vicino il contesto scientifico, non del tutto conosciuto, entro il quale la teoria di Darwin si è strutturata e incoraggia una profonda riflessione sulle conseguenze della *survival of the fittest* in ambito scientifico e politico.

L'accostamento del ritratto di Co-

pernico con quello di Darwin nella prima sala del museo è eloquente. Come Copernico aveva bandito il pregiudizio antropocentrico dalla considerazione dell'universo fisico, anche Darwin fece vacillare le fondamenta della cultura cristiano occidentale sostituendo all'approccio razionalistico del fenomeno umano quello storico, grazie al quale la specie umana, vista come un anello della catena evolutiva degli esseri viventi, veniva inserita nel tempo della storia della natura, oltremodo dilatato nei confronti del tempo della civiltà.

Come ogni vera rivoluzione anche quella di Darwin non avvenne d'improvviso. Nel 1852, H. Spencer aveva scritto un articolo, intitolato *L'ipotesi evoluzionistica*, in cui suggeriva una trasformazione delle specie basata sulla "sopravvivenza del più adatto". Nel 1858 Darwin ricevette dall'Indonesia un saggio di A. R. Wallace, anche lui un naturalista in viaggio di ricerca - Darwin compì i suoi viaggi nelle Colonie inglesi dal 1832 al 1836 con il capitano Fitz Roy, fermo sostenitore della fisionomia di Lavater - nel quale la teoria dell'evoluzione in base alla selezione naturale era esposta in modo chiaro ed esauriente. Ma come testimoniano i documenti esposti e argomenta l'esauriente catalogo di 265 pagine, le prime avvisaglie del mutamento di prospettiva sull'origine delle specie viventi si ebbero tuttavia nell'Illuminismo, in reazione alla grandiosa opera di sistemazione gerarchica degli esseri svedese Linneo. A questi si opposero non pochi *philosophes* - Diderot, Maupertius, d'Holbach e soprattutto Buffon - in nome della storicità della terra e degli esseri viventi, anche se naturalmente senza quell'apparato di documentazione scientifica che sarà la carta vincente di Darwin.

Il rapporto tra la teoria di Darwin e quella di J. B. Lamarck, che occupa uno spazio importante nella mostra, avvenne attraverso uno scritto di Erasmus Darwin - il nonno di Charles -

del 1796 intitolato *Zoonomia*, in cui riecheggiano non pochi temi dell'evoluzionismo giacobino, che ebbe il suo teorico geniale proprio in Lamarck. Alla base della teoria di Lamarck trova certamente il materialismo meccanicistico del secolo dei lumi, ma c'è anche, quale concessione incongrua al romanticismo, l'idea dell'evoluzione "per cause interne". Forse anche a causa di questi pasticci metafisici, Darwin non ebbe mai stima di Lamarck, i cui scritti giudicava, lui così moderato nel linguaggio, «vera spazzatura». Apertamente confessata è invece l'influenza avuta su Darwin dalle teorie di Malthus presenti nel *Saggio sul principio della popolazione*, che gli fecero ritenere la teoria evoluzionistica come l'unica capace di render conto di quanto aveva osservato durante i suoi viaggi nelle Colonie britanniche. La teoria di Darwin, infatti, è il frutto di una sterminata raccolta di dati e di osservazioni sperimentali condotte a partire dagli anni trenta. In essa trovano una logica confluenza la demografia e l'economia politica che mettono in relazione, sulla scia di Malthus, la tendenziale sovrappopolazione con la scarsità delle risorse; la nascente antropologia che svela i nessi tra razze e culture; l'anatomia comparata, l'embriologia, la paleontologia e la geologia. Con un così ricco ventaglio di approcci sperimentali, Darwin tenta una reinterpretazione dei meccanismi insiti nell'economia naturale. *M.C.*

Escono in una nuova edizione storico-critica dal titolo: *Londoner Schriften* (Scritti londinesi, C. H. Beck, München 1993), le riflessioni sulla *Bibbia* che **JOHANN GEORG HAMANN** scrisse a Londra, in sole cinque settimane, tra il marzo e l'aprile del 1758. Ne sono curatori Oswald Bayer e Berndt Weissenborn, i quali corredono abbondantemente il testo sia per fornire i numerosi riferimenti extra-testuali che esso contiene, sia per darne un inquadramento all'interno dell'opera complessiva dell'autore.

Giunto a Londra con improbabili incarichi diplomatici nel 1757, Hamann si sentì ben presto spaesato e cercò rifugio nella lettura disordinata e poi nella *Bibbia*. Cominciò così a scrivere le riflessioni che intanto nella frequentazione del testo sacro gli si affacciavano alla mente. I passi più frequentati risultano, per l'*Antico Testamento*, la "Genesi", i libri storici e i salmi, per il *Nuovo*, i Vangeli di Matteo e Giovanni. In quest'opera il filosofo e teologo tedesco non cercò soltanto un lavoro di meditazione critica e distaccata del testo biblico, ma ad essa si dedicò con tale coinvolgimento da farne un processo di illuminazione interiore, a partire da cui egli sentì che si avverava la "conversione" della sua vita in senso veramente cristiano. Hamann provò dentro di sé il dramma della colpa, della perdizione e della salvezza. *G.B.*

APPUNTI

Nel numero 15 di «Informazione Filosofica», l'articolo dal titolo: *Simone Weil, l'impegno al femminile* (p. 19), faceva preciso riferimento, in due occasioni, a considerazioni tratte dal saggio di Domenico Canciani, *'Le guerre di Spagna' di Simone Weil*, apparso sulla rivista «Segni e Comprensioni» (IV, n. 11, settembre-dicembre 1990), omettendo inavvertitamente di citare la fonte.

Nell'articolo: *Interiorità e verità in S. Agostino*, che compare nel numero 16 di «Informazione Filosofica» (p. 24), viene presentato un resoconto del volume *Ripensare Agostino: Interiorità e intenzionalità*, che raccoglie gli atti del IV Seminario internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia, tralasciando involontariamente di citare, tra i vari contributi segnalati, la relazione di Daniela Verducci, *Dall'intenzionalità all'atto. L'itinerario filosofico di Max Scheler, un agostiniano 'post litteram'*, e quella di Virgilio Pacioni, *Un caso di utilizzazione di logica stoica: 'De ord. II, 3, 8-9'*.

CONVEGNI E SEMINARI

Kant e la religione

In occasione del bicentenario della pubblicazione dello scritto di Immanuel Kant *DIE RELIGION INNERHALB DER GRENZEN DER BLOSSEN VERNUNFT*, di cui si segnala la recente riedizione italiana (*Religione nei limiti della pura ragione*, trad. it. di A. Poggi, introd. di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1993), la Sezione Lombarda della Società Filosofica Italiana ha promosso, dal 30 novembre e 1 dicembre 1993, presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, un convegno di studi dal titolo: "RAGIONE E RELIGIONE IN KANT". Alle relazioni di Marco Maria Olivetti e Costantino Esposito ha fatto seguito una tavola rotonda, cui hanno partecipato Virgilio Melchiorre, Franco Bianco, Angelo Pupi e Silvestro Marcucci. Sempre in occasione della medesima ricorrenza, si sono svolte a Trento, dal 26 al 28 gennaio 1994, tre giornate di studio su "KANT E LA RELIGIONE", organizzate dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento. Il convegno si è articolato in tre parti, dedicate rispettivamente allo studio e all'analisi dello scritto kantiano sulla religione, al rapporto tra Kant e la religione nel XVIII secolo e, infine, alle influenze della filosofia kantiana della religione.

Introdotta da **Silvestro Marcucci**, presidente dell'Associazione Italiana per gli Studi Kantiani, il convegno organizzato dalla Sezione Lombarda della Società Filosofica Italiana ha preso avvio dalla relazione di **Marco Maria Olivetti**, traduttore dello scritto kantiano sulla religione, che ha voluto subito precisare che con la sua relazione ("Kant e la genesi della filosofia della religione") non intende affatto indicare in **Kant** il padre della filosofia della religione, ma inquadrare lo studio kantiano all'interno del nascere e dello svilupparsi di questa dottrina nel contesto della tradizione filosofica tedesca.

La filosofia della religione, ha spiegato Olivetti, è una disciplina filosofica che fa la sua comparsa solo in età moderna e non è definibile univocamente, dal momento che differenti e molteplici sono le accezioni

con le quali è stata ed è tuttora intesa. Storicamente, il nascere della filosofia della religione ha coinciso con la crisi, o quanto meno con la messa in questione della metafisica ontologica e, congiuntamente, della teologia naturale. Con queste premesse, ha osservato Olivetti, è evidente che all'interno della genesi della filosofia della religione Kant abbia assunto un'importanza tutt'altro che irrilevante se, come è noto, egli ha giocato un ruolo senza pari proprio nel far vacillare la metafisica ontologica. Nonostante ciò, da un punto di vista storico non è corretto attribuirgliene la paternità. La filosofia della religione, ha continuato Olivetti, si configura fin da subito non soltanto come ciò che sostituisce la teologia naturale, ma anche come "filosofia della rivelazione", vale a dire come disciplina che si propone di affrontare in termini filosofici il problema della rivelazione. È in questa direzione che si muove appunto lo stesso Kant, affermando, come già emerge nel titolo del suo scritto, che la ragione può spiegare la religione, ma non ne esaurisce il contenuto. Nella religione vi è un'eccezione che trascende i limiti della sola ragione e che questa con potrà mai cogliere. E' questo il caso delle questioni che costituiscono l'oggetto delle quattro appendici che Kant ha inserito nell'opera del 1793: gli effetti della Grazia, i miracoli, i misteri, i mezzi per impetrare la Grazia. Con il suo intervento ("La necessità della religione nel pensiero di Kant"), **Costantino Esposito** ha inteso verificare come la religione, nell'impianto critico-trascendentale della filosofia kantiana, sia uno dei momenti più importanti. Lungi dal sostenere che la filosofia kantiana si possa ridurre ad una filosofia della religione, Esposito ritiene tuttavia che questa possa essere giustamente considerata non più solo come conseguenza ultima della filosofia pratica, cioè morale, ma come istanza di articolazione e "cerniera" fra la ragione pura teoretica e la ragione pura pratica.

A differenza di Olivetti, Esposito non si è soffermato tanto sul testo del 1793, ma sulle Lezioni di filosofia della religione che Kant tenne a Königsberg nel semestre 1783-84, pubblicate postume con il titolo: *Vorlesungen über die philosophische Religionstheorie* (Lezioni sulla dottrina filosofica della

religione). Riprendendo una tesi che fu già di **Baumgarten**, in queste lezioni Kant sostiene che la teologia debba essere indipendente dalla fede, ma, aggiunge Kant, superando in questo punto la posizione di Baumgarten, essa lo fa in quanto si applica alla moralità. Ora, ha osservato Esposito, la teologia applicata alla moralità altro non è che la religione, la quale, in tal modo, permette di passare da una "teologia naturale" (cioè una teologia che trova e definisce Dio e il suo concetto a partire dalla natura) ad una "teologia morale". In altri termini, la teologia naturale si prospetta ora come auto-determinazione "morale" della ragione, al cui interno va riconosciuta una struttura teologica. Attraverso questo spostamento di piani, ha spiegato Esposito, il concetto di Dio non viene guadagnato solo come *causa mundi*, ma anche come *summum bonum*, cioè come fondamento ultimo di tutti i fini. La teologia naturale, in senso stretto, partendo da considerazioni sulla natura e le sue leggi, attraverso la prova cosmologica e quella fisico-teologica, arriva a considerare l'*ens originarium* come *summa intelligentia* e come "autore del mondo". La nuova teologia morale, invece, lo considera come legislatore del mondo, operante secondo leggi morali. In questo senso la teologia naturale è pienamente razionale, in quanto permette di pensare Dio come idea necessaria della moralità. Dio, infatti, in queste lezioni - differenzialmente da quanto avverrà nella *Critica della ragione pratica* (1788) - viene considerato il movente che spinge la ragione pratica ad agire secondo la legge. È Dio che, proprio in quanto sommo bene, si fa garante della felicità (la vita eterna) del virtuoso, facendo così dell'azione morale non una scelleratezza, ma un'azione "ragionevole", appunto.

Al convegno organizzato dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento ha introdotto ai lavori **Norbert Hinske**, che ha indagato la ricezione della *Critica della ragion pura* da parte dei primi seguaci di Kant, sottolineando la presenza di opposte posizioni interpretative. Se per **Mendelssohn** la *Critica della ragion pura* è un'opera che minaccia di distruggere «ogni conoscenza di Dio nei termini della ragione», i primi kantiani di Jena, per la maggior parte teologi prote-

Immanuel Kant (busto di Emanuel Bardon, 1793)

stanti, ritengono quest'opera non una distruzione della religione, bensì un'assicurazione della propria fede. La ragione di tali opposte interpretazioni va individuata, secondo Hinske, nella stessa idea kantiana «di una determinazione dei limiti della ragion pura». La posizione interpretativa che individua in Kant «colui che annienta ogni cosa», intende la determinazione dei limiti della ragion pura solo nei termini di una lotta nei confronti della metafisica: l'idea di Dio, del mondo e dell'anima superano quindi i confini posti alla ragion pura, che in ambito filosofico-teoretico non è in grado di oltrepassare i limiti dell'esperienza. In tal senso, determinazione dei limiti della ragion pura significa da una parte evidenziazione del problema dei limiti della scienza, dall'altra e nel contempo, posizione di uno spazio di ragione in cui l'uomo possa divenire consapevole del proprio essere nel mondo intellegibile. A questo proposito, ha rilevato **Costantino Esposito**, si può parlare di una vera e propria "metafisica critica" kantiana, se si analizzano le *Lezioni di filosofia della religione*, che impostano il problema della religione in senso specificatamente teologico: «la religione permette alla teologia di presentarsi come la *ratio cognoscendi* della moralità, e alla moralità di costituirsi come la *ratio essendi* della teologia».

La teoria del simbolismo filosofico di **Cassirer**, permette, secondo **Giulio Raio**, di considerare la kantiana filosofia della religione come una presentazione in forma simbolica del contenuto della morale pura. **Hermann Schrödter** ha invece considerato se e in che misura la *Religione nei limiti della pura ragione* conduca il programma "critico" oltre i risultati raggiunti nelle prime tre *Critiche*, interrogandosi, in particolare, sulla possibilità di parlare di una kantiana critica trascendentale della religione. In una diversa prospettiva di ricerca, **Mario Ruggenini** ha notato che la filosofia critica, nella misura in cui pone al centro della propria riflessione la questione del limite, è esperienza e interrogazione della finitezza costitutiva della ragione: occorre quindi chiedersi, e ciò riguarda specificatamente il rapporto tra filosofia critica ed esperienza religiosa, se la filosofia critica riesca a costruire le proprie domande e a formulare le proprie risposte, mantenendosi sul piano della finitezza della ragione sul quale si è posta. I problemi che emergono in questa direzione sono, da una parte, il rapporto tra essere finito dell'uomo e essere infinito di Dio; dall'altra e nel contempo, la riduzione della religione a morale: ciò che il razionalismo kantiano sembra incapace di tollerare è l'esperienza del divino come mistero. A parere di Ruggenini la ragione di Kant concepisce la propria "purezza" nel quadro dell'ontoteologia cristiano-moderna, la cui crisi inizia con l'esperienza del nichilismo. La riduzione della religione a morale e il primato della ragion pratica rivendicato da Kant possono quin-

di, forse, essere letti come il "bisogno della ragione" di riaffermare nel suo momento pratico il senso dell'esistenza al di là dei dubbi della ragione teoretica.

Secondo **Claudio Cesa**, è necessario distinguere la discussione sulla "religione" da quella sui temi specifici dello scritto sulla religione, che rappresenta una novità rispetto alla religione critica, in quanto concede maggior spazio alla rivelazione e al teismo. Tra le interpretazioni della *Religione nei limiti della pura ragione*, Cesa ha ripreso in particolare quella di **Rudolf Malter**, che analizza la storia della ricezione dello scritto kantiano, soffermandosi sulla dottrina del male radicale, alla quale reagirono non solo i principali rappresentanti dell'idealismo tedesco, ma anche poeti. Accanto al rifiuto di **Goethe** e di **Schiller**, va registrato l'accordo di **Matthias Claudius** e di **Jean Paul**. Tra i filosofi illuministi, **Christian Garve** si espresse a favore di una dottrina della religione concepita a partire dall'etica, non accettando, tuttavia, di aderire alla dottrina del male radicale. Su una posizione di non accettazione si trovò anche **Herder**, che elaborò una visione del male radicale come "cattiva maniera", eliminabile nel corso della storia. Quanto agli idealisti, **Fichte** e, più tardi, **Schelling** e **Hegel**, sostennero la teoria kantiana. In particolare **Hegel** riconosce alla dottrina kantiana del male radicale un ruolo di battistrada dell'evoluzione storica del pensiero. In un medesimo contesto interpretativo, **Livio Sichirollo** ha proposto nel suo intervento un'interpretazione del male radicale inquadrata, attraverso la considerazione della lettura kantiana di **Eric Weil**, nella più ampia cornice della fondazione morale dell'intera filosofia critica: in questa prospettiva il male radicale può essere considerato come fondamento della morale concreta, come motore stesso della storia nel suo processo di moralizzazione. Spostando l'attenzione, in particolare, sul rapporto tra ragion pratica e male radicale, **Paolo Manganaro** ha invece mostrato la presenza, nel pensiero kantiano, di una "ratiodeica", piuttosto che di una teodeica. L'analisi di questo momento del pensiero kantiano è stata svolta da **Gerardo Cunico**, che ha indagato le diverse trattazioni del problema della teodeica in Kant, con particolare riferimento alla teodeica etico-teleologica delle *Vorlesungen* del 1783-84 e alla critica di ogni teodeica dottrinale del 1791. Una particolare attenzione è stata rivolta invece da **Domenico Venturelli** alle diverse interpretazioni kantiane del peccato d'origine nelle *Congetture sull'inizio della storia umana* e nella *Religione nei limiti della pura ragione*. Sul problema del male radicale si è soffermato anche **Mario Miegge**, che ha affrontato il confronto con alcune figure del *mysterium iniquitatis* nella cultura protestante: in questa prospettiva Miegge ha notato come il male radicale trovi la sua determinazione istituzionale e storicamente visibile proprio nel «falso

culto di Dio in una religione statutaria». Occupandosi specificatamente della *Religione nei limiti della pura ragione*, **Giovanni Ferretti** ha sottolineato come in quest'opera Kant si proponga di offrire una vera e propria ermeneutica filosofica del cristianesimo. La cristologia è il luogo privilegiato in cui emergono le tensioni, presenti in tale ermeneutica, tra l'interpretazione delle verità cristiane in termini morali-razionali e il loro rimando a una possibile rivelazione storico-positiva. Sul versante dell'ermeneutica teologica, **Aldo Moda** ha richiamato la lettura barthiana di Kant come critica alle deviazioni della ragione illuministica, prospettiva che conduce all'affermazione di un Kant teologo e, più precisamente, teologo cristiano. I rapporti tra Kant e la teologia protestante del '900 sono stati affrontati da **Giampiero Bof**, che ha precisato come la crisi teologica degli anni Venti sia segnata dal confronto con Kant e il kantismo. Un'attenzione particolare è stata dedicata da **Ubaldo Pellegrino** al problema Uomo-Dio nell'*Opus postumum*; da **Giuseppe D'Alessandro** all'interpretazione kantiana dei testi sacri e alle critiche negative e positive nei confronti della "lettura morale"; da **Karl H. Neufeld** alla ricezione del pensiero kantiano nella teologia cattolica, tema ripreso anche dalla relazione di **Dario Antiseri** e **Massimo Baldini**, specificatamente rivolta allo studio del rapporto tra cultura cattolica e filosofia kantiana e ai motivi per cui, nel mondo cattolico, Kant è stato ed è oggetto di ostilità.

Rivolgendo l'attenzione alla dottrina kantiana di Dio all'interno dell'orizzonte di una teologia dopo Auschwitz, con particolare riguardo al postulato della resurrezione nella concezione di **Helmut Peukert**, **Hans Jurgen Verweyen** ha rilevato come l'insoddisfazione filosofica nei confronti delle prove dell'esistenza di Dio conduca Kant ad assicurare alla ragion critica un concetto adeguato e necessariamente trascendentale di Dio. Intorno al problema della conoscibilità di Dio si è soffermato anche **Giovanni B. Sala**, analizzando in particolare gli scritti kantiani del 1755, *Storia universale della natura e Nova delucidatio*, l'opera del 1763 *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* e la *Dialettica trascendentale*. Alla *Critica del giudizio* ha dedicato la propria indagine **Paola Giacomoni**, analizzando il rapporto tra teologia e teleologia.

Il confronto tra la filosofia della religione di Kant e quella di **Fichte** è stato delineato da **Marco Ivaldo**, riflessione alla quale ha contribuito anche **Graziella Rotta**, proponendo un'analisi della ricezione di Kant nella disputa sull'ateismo. Il rapporto tra religione e storia è stato affrontato invece da **Giuseppe Cantillo** a partire dalla riflessione troeltschiana sul problema del nesso tra apriori e storicità. **Giuseppe Cacciatore** ha proposto un esame delle eredità kantiane nella concezione della religione di **Dilthey**; mentre **Carla De Pascale** ha ana-

lizzato la ricezione della filosofia kantiana della religione nei primi cinquant'anni del '900 in Italia.

Su momenti più specifici del pensiero kantiano hanno discusso **Massimo Mori**, che ha incentrato il suo contributo sul problema del rapporto tra felicità e religione, evidenziando la condanna kantiana dell'eudemonismo intellettualistico e l'accettazione della felicità come valore condizionato e subordinato ai fini universali dell'uomo, e **Nestore Pirillo**, che ha analizzato l'istituto del giuramento negli scritti di religione e di morale. *M.Co./C.F.*

Lacan

Il giorno 11 dicembre 1993 di è tenuto all'Università degli Studi di Milano un convegno dal titolo: "JACQUES LACAN. LA PSICANALISI, L'ERMENEUTICA, IL REALE", che ha preso in considerazione alcuni nodi fondamentali del discorso lacaniano in rapporto all'ermeneutica e alla epistemologia contemporanea. Il tratto distintivo del pensiero di Lacan rispetto ad altre correnti, spesso dominanti, della filosofia e della scienza attuali è stato messo in evidenza da molti degli interventi al convegno, che hanno richiamato, conformemente al magistero lacaniano, lo spessore etico dell'esperienza psicoanalitica.

La riflessione di **Jacques Lacan** è caratterizzata da un forte taglio epistemologico, nello sforzo di chiarire lo statuto della psicanalisi come scienza del soggetto, con lo scopo di determinare quale sia il suo oggetto e quale il suo metodo. Lacan ha però messo significativamente a confronto le questioni fondamentali della teoria e della clinica psicoanalitica con problematiche decisive della filosofia occidentale e del discorso scientifico. Il "ritorno a Freud" propugnato dallo psicanalista francese consiste in un esercizio di lettura del testo di **Freud**, in una prassi ermeneutica volta a spazzare gli ideali ascetici dei commentari divulgativi, che appiattivano il pensiero del maestro viennese su una dimensione sociologizzante e umanistica. Dalla lettura di Freud, Lacan definisce dunque il campo della sua pratica teorica. Analogamente, la psicoanalisi può costituire la propria ragione epistemologica solo se è capace di riflettere su se stessa come pratica di lettura e di interpretazione, e quindi anche su come la sua posizione ermeneutica si differenzi, oppure entri in conflitto, rispetto ad altre teorie dell'interpretazione.

Massimo Recalcati ha introdotto i lavori del convegno, soffermandosi sulla paradosalità della dimensione del reale all'interno del percorso teorico lacaniano, che nel suo primo svolgimento sembra porre in ombra la questione del reale rispetto al

modello dell'analisi strutturale, che nella linguistica ritrova le condizioni dell'esistenza dell'inconscio. Una simile lettura sembrerebbe suggerire che Lacan abbia pensato la problematica della morale sotto il segno della legge che governerebbe tale articolazione strutturale nel desiderio. Ma in Lacan, come ha sottolineato lo stesso Recalcati e anche **Domenico Cosenza**, che ha analizzato il ruolo della causalità psichica, l'istanza del godimento implica l'irriducibilità del reale al simbolico o, in termini psicoanalitici, dell'economico alla significazione. L'opacità costitutiva del reale come sfondo di ogni produzione di senso spiega la necessità di considerare un tale esito come rinuncia del soggetto al padroneggiamento del proprio desiderio.

Richiamandosi al decentramento della soggettività, **Pier Aldo Rovatti** ha sollevato anche la necessità di un confronto tra Lacan e **Derrida**. L'ipotesi di un possibile legame tra Lacan e la decostruzione derridiana è risultata al centro anche degli interventi di **Igino Domanin** e **Maria Teresa Maiocchi**. Domanin ha sostenuto che il confronto con la decostruzione chiarisce come l'istanza economica dell'inconscio sia costitutiva della produzione di senso e della significazione in generale, per cui essa non può essere intesa in alcun modo come presupposto ontologico, per gli stessi motivi per cui il reale di Lacan sfugge all'ontologia, per essere questione fondamentalmente etica. Maiocchi ha invece insistito su come la decostruzione derridiana del testo lacaniano introduca al ruolo della donna nella costituzione del desiderio e della sua posizione paradossale rispetto al complesso di castrazione. Una rilettura in termini assai rigorosi della problematica della differenza sessuale è stata proposta anche dall'intervento dello psicanalista **Carlo Viganò**. Un altro gruppo di interventi ha affrontato invece il rapporto tra Lacan e la filosofia della scienza. **Francesca Bonicalzi** ha descritto i passaggi della lettura lacaniana di **Cartesio** e della posizione del soggetto della scienza dopo la rottura epistemologica del freudismo. **Fabrizio Palombi** ha collegato tali sviluppi con il dibattito scientifico contemporaneo, sottolineando come la riflessione di Lacan sia ad esso strettamente affine.

Infine **Riccardo Massa** ha concluso i lavori del convegno con una relazione che partendo dalla pedagogia ha tracciato una breve storia della ricezione di Lacan, interpretato in una prima fase come l'alfiere del primato assoluto della struttura sul soggetto e di una nuova scienza strutturalista, per poi successivamente essere visto come il liberatore di una soggettività desiderante assai vicina alla versione antiedipica di **Deleuze** e **Guattari**. In realtà, ha osservato Massa, si tratta di uscire dal dogmatismo di entrambe le posizioni, per ritrovare, nella tensione irriducibile tra soggetto e struttura, la modalità di una pedagogia sempre in bilico tra teoria e empirismo. *I.D.*

Fondamenti dell'etica

Nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, dal 10 al 13 gennaio 1994, Adriaan Peperzak ha tenuto un seminario sul tema: "LINEAMENTI DI UN'ETICA", muovendo dal presupposto secondo cui l'etica non può essere considerata una semplice derivazione della speculazione teoretica, bensì disciplina dotata di proprie significazioni, che svelano il senso più profondo dell'umano.

Per un approccio corretto alla problematica etica occorre innanzitutto, secondo **Adriaan Peperzak**, superare la separazione tra teoria e pratica, che in particolare ha dominato la ricerca filosofica nell'età moderna, comportando il decadimento dell'etica e la sua riduzione a disciplina derivante dalla parte teoretica della filosofia. Peperzak ha inteso riportare in primo piano la constatazione che la filosofia ha le sue radici nella vita vissuta e che, per quanto possa tendere alla razionalità più pura, essa si trova già immersa in una saggezza embrionale, irriflessa, da cui non può fare astrazione. Prima di ogni domanda, di ogni atto riflessivo della coscienza, l'uomo è mosso da un'impulso fondamentale, che Peperzak definisce "desiderio", che lo guida e lo orienta in un saper fare e in un conoscere pre-filosofico.

Individuare come fonte di ogni movimento umano un desiderio radicale che guida l'uomo come saggezza irriflessa, rivela l'intenzione di Peperzak di mettere a nudo quelle componenti di passività che caratterizzano la condizione umana e che la filosofia ha spesso dimenticato. Passività che è dovuta innanzitutto all'essere giunto tardi da parte dell'uomo in un mondo già strutturato, del quale egli non è l'autore. La libertà, secondo Peperzak, non può svilupparsi se non all'interno di coordinate che essa non ha tracciato, ma che le sono state imposte dalla concreta condizione storica vigente. La possibilità di scelta, il mondo della razionalità, ha osservato Peperzak, si affermano solo dopo che l'uomo è entrato in un rapporto di coinvolgimento con il mondo, che si manifesta nella sfera della sensibilità e che instaura un rapporto di familiarità con le cose, che non esprime una decisione sul mondo, bensì uno stato d'animo, un essere più o meno in armonia con il proprio mondo e il proprio tempo. La risposta singolare e unica che ogni uomo dà alla situazione che vive, ha rilevato Peperzak, caratterizza a qualsiasi livello dell'esperienza l'essere umanamente nel mondo. La sensibilità umana è infatti una immediata coscienza del dato, che risponde alla presenza del fenomeno, e insieme una forma di normatività inseparabile dal dato. A livello della sensibilità si attuerebbe dunque, nella prospettiva di Peperzak, un'etica della percezione, per cui «ogni forma di coscienza è immediatamente e inseparabilmente anche una coscienza normativa». Secondo Peperzak, tra i fenomeni

a cui si deve rispondere adeguatamente deve essere inclusa anche la propria esistenza così come essa è divenuta. Ciò implica innanzitutto un'accezzione del proprio essere, della propria esistenza storica, così come si presenta, a partire dalla quale devono essere cercate le risposte adeguate alla realizzazione di se stessi.

La vita umana è dunque contraddistinta da una lato da un desiderio profondo, che la guida, e dall'altro dell'essere investita dal compito di dover rispondere alla propria esistenza in modo adeguato. Il problema di come poter conciliare queste due realtà è affrontato da Peperzak ricorrendo ad una "fenomenologia del desiderio". Analizzando le "costellazioni" del desiderio, cioè le forme concrete in cui esso si manifesta, Peperzak ha cercato di comprendere in che cosa consiste e a cosa si rivolge il desiderio e se esiste un desiderio assoluto che dia significato all'essere umano. Nelle sue forme elementari, come il bisogno di cibo, il desiderio si rivela specificamente come godimento del fortificarsi, di appropriarsi di ciò che nutre la propria affermazione. Questa dimensione incontestabile del desiderio non può tuttavia essere assunta come paradigma valido per il desiderio radicale, totale, che motiva la nostra esistenza. Ciò è dimostrato nella maniera più semplice dall'emergere dell'altro uomo nell'universo dell'io.

Seguendo il pensiero di Levinas, Peperzak ha fatto notare come l'intersoggettività, originaria condizione dell'uomo, sveli una dedizione radicale dell'io verso l'altro, che deve essere accettata come condizione dell'essere umanamente nel mondo. Essere responsabile per l'altro e per se stessi significa realizzare le esigenze più vere dell'essere umano: la situazione intersoggettiva e la responsabilità per l'altro sono infatti costitutive dell'identità stessa del soggetto. Dimenticare gli altri significa occultare la dimensione più profonda e preziosa del desiderio stesso, quella dimensione che, spingendo l'io a superare l'egoismo interessato esclusivamente a se stesso, getta un ponte verso la trascendenza dell'altro uomo. E.M.V.

Storicismo scientifico

L'orizzonte operazionista della storiografia contemporanea prefigura nuove prospettive di ricerca e consente di esplicitare una continuità euristica tra i domini scientifici e quelli umanistici del sapere. In una serie di incontri seminariali su: "Lo storicismo scientifico e la concezione operazionista della storia", svoltisi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli dal 25 al 28 ottobre 1993, Luigi Zanzi ha discusso i temi dello storicismo scientifico, definendone anche i tratti costitutivi.

Di contro all'inconsistenza della opposizione tra scienza e storia, in virtù della loro pretesa differenza metodologica e contentutistica, una teoria operazionista, ha dimostrato Luigi Zanzi, è una teoria complessa dell'accadere storico che indaga le "cause prime" naturali che sono alla sua base. In quest'ottica, nuove ipotesi di natura metodologica investono il materiale storico secondo "tracce", in base alle quali si organizza la ricostruzione storiografica. Nella metodologia operazionista, ha osservato Zanzi, il concetto di traccia, utilizzato in una accezione allargata rispetto al significato che esso assume nella pratica storiografica (dove è ridotto alla fonte documentaria), ha il valore di resto, di segno. In una dimensione operazionista, ogni evento diviene oggetto storico, dal momento che di esso rimangono tracce, informazioni, che vengono indagate dal soggetto operatore.

In chiara continuità con i contenuti dell'epistemologia relativista e post-relativista, Zanzi ha parlato di una "semantica storicista" come fondamento del linguaggio storicista, in luogo di una "semantica del rinvio", che conosce il mondo come universo di realtà simboliche che rinviano ad altre. A partire dalla Relatività si parla del cosmo solo in senso storico: ogni sistema è orientato dalla freccia cosmologica del tempo in una dimensione che è irreversibile, in quanto regolata dalla legge dell'entropia, e che dunque consegna ogni avvenimento alla singolarità, all'irripetibilità. Ma se ogni evento è irripetibile, ha aggiunto Zanzi, non è più possibile parlare di una modificazione lineare del mondo; ogni storia è sempre nuova e il soggetto decide della storia che va studiando.

La logica dell'individualità che sottende all'euristica dello storicismo scientifico non concepisce più la sostituibilità, tipica della logica dell'identità, e può dunque "liberare" un individuo dalla sua propria storia per assimilarlo ad altre. Di conseguenza ogni tradizione, ogni trasmissione di materiale storicizzabile è sempre un momento di variazione fondamentale, giacché si suppone sempre che ogni avvenimento, posto in una nuova contestualizzazione, modifichi anche la sua portata. Esiste dunque, ha precisato Zanzi, una "variazione traduttiva", il darsi di una lettura contestuale sempre diversa.

Lo storicismo operazionista, ha rilevato Zanzi, ha dunque a che fare con una logica del contesto, dove ogni elemento ha il suo significato e dove il significato complessivo non è il risultato di una somma algebrica di sensi individuali. Il contesto storico è costituito di tracce da cui si ricava l'opportunità di ricostruire una catena evenimentale, provvisoria: ogni contesto è una struttura aperta, da mettere in relazione con quelli precedenti e successivi, in una compenetrazione progressiva. M.P.R.

Leopardi filosofo-poeta

Dal 7 all'11 febbraio 1994, si è svolto presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova un seminario di studi su "LEOPARDI FILOSOFO-POETA", organizzato dall'Istituto per gli Studi Filosofici di Napoli in collaborazione con la Cattedra di Filosofia Teoretica dell'Università di Genova. Occasione di questo seminario di studi è stata la pubblicazione, a cura di Giovanni Moretto, del volume di scritti leopardiani di Alberto Caracciolo, LEOPARDI E IL NICHILISMO (Bompiani, Milano 1994).

La silloge leopardiana di Alberto Caracciolo, presentata nel volume *Leopardi e il nichilismo*, a cura di Giovanni Moretto, rappresenta un'occasione privilegiata per accostare uno dei percorsi più densi e paradigmatici del pensiero filosofico italiano del dopoguerra, vegliato da Croce, Kant, Heidegger, Jaspers, e misuratosi con l'estetica, l'etica, la religione, e, infine, il nichilismo. Il percorso di pensiero di Caracciolo è segnato da cima a fondo dalla *Liberalität*, termine jaspersiano che, nel filosofo genovese, designa più un principio e una prospettiva che un contenuto: il principio della libertà nel dominio del religioso, il principio di trascendentalismo pluriprospektivistico nella rivelazione che si compie nel presente del singolo.

La parabola di pensiero di Caracciolo è, in realtà, la sua autobiografia, sublimata nel processo di appropriazione e tramutazione teorico-ermeneutica, che la sottrae alla caducità e la fissa nel trascendentalismo del pensiero filosofico. Dato l'intreccio profondo, in Caracciolo, di ermeneutica, filosofia e autobiografia, non stupisce che anche l'incontro e il colloquio critico con Leopardi abbia un posto preciso nella "storia" intellettuale di questo pensatore e che proprio con una considerazione di tipo "generazionale" - come osserva Moretto nella "Presentazione" - prenda le mosse il saggio che fa da "Prefazione" al volume: «L'incontro e il colloquio con Leopardi è stato per molti studiosi della mia generazione un evento determinante [...] Per nessuno però di quegli studiosi Leopardi è stato un punto di riferimento "estetico". Proprio nel e per il poetico, quel che - nell'ascolto e nel colloquio - ultimamente importava era il religioso e l'etico». Di fatto l'approccio ermeneutico di Caracciolo a Leopardi si caratterizza per il modo in cui la sostanza della poesia leopardiana degna di essere pensata, di essere fatta oggetto di colloquio critico, non si iscrive nel dominio "estetico", concepito in modo deteriormente autonomistico, ma in quello etico-religioso.

Affiora qui un tratto peculiare dell'ermeneutica caraccioliana: interpretare significa pensare la "cosa stessa" pensata dall'autore, non però secondo i limiti della sua consapevolezza critica, ma secondo

Manoscritti de L'Infinito e de Le Ricordanze di Giacomo Leopardi

l'inesausta ulteriorità che è propria dei pensieri eterni. È a partire da questo respiro interpretativo, garantito da una lucida passione etico-religiosa, che si chiarifica l'apporto offerto da Caracciolo all'estetica italiana del dopoguerra e, specificamente, alla critica leopardiana. Apporto già densamente evidente nel saggio più antico di questa silloge, *Giacomo Leopardi*, del 1947, coevo a *L'estetica di Benedetto Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti*, che tra il 1946 e il 1948 veniva pubblicato sul «Giornale di metafisica». «In effetti, l'idea di critica letteraria che esprime il giovane Caracciolo - scrive Moretto a questo proposito - vuole che nell'indagine del singolo problema estetico si porti "l'ansia del problema totale", si senta e si scruti quel problema "per e nelle relazioni e conseguenze che esso può avere con e nella generale visione della realtà e dell'esistenza: come problema sostanzialmente religioso"». È proprio dell'«ansia del problema totale» che gronda ogni pagina, non solo leopardiana, di Caracciolo, costantemente immersa nel «*circulus non vitiosus*» che conduce a trapassare ogni problema nella sua contingenza e circostanzialità e a ricondurlo al respiro dell'universalità, della paradigmaticità destinale.

L'estetica, momento autonomo ma non irrelato, deve filtrarsi del «problema totale», del «problema dei problemi», poiché

se differenti e autonomi sono i modi del declinarsi di quella domanda (estetico, religioso, filosofico ecc.), unico è l'orizzonte trascendentale. Proprio in quell'interrogare supremo pare a Caracciolo attinto uno spazio originario, ora chiamato «spazio religioso», ora «Nulla trascendentale del religioso», ora «pensare originario», anteriore alle particolari forme espressive in cui può declinarsi. Proprio nella figura categoriale del «pensare originario», elaborata certo all'interno del colloquio critico con **Heidegger**, iniziato sul finire degli anni '50, Caracciolo rinviene un principio ermeneutico destinato a rivelarsi di decisiva fecondità nella lettura di Leopardi e a imprimervi una svolta. Nello spazio del pensare originario Leopardi e Heidegger attingono la medesima parola: il Nulla, come orizzonte che, mentre annienta le cose, le restituisce nella loro miracolosa luce aurorale, nella loro *alétheia*. Leopardi non è l'annunciatore di un niente onto-assiologico, ma di uno sguardo che, a partire dal Nulla, rivela l'Essere delle cose. È appunto questo pensiero dell'abissale ambivalenza intrinseca al Nulla leopardiano - oscillante tra il *nihil* come niente assiologico-ontologico e il *nihil* come spazio vertiginoso in cui si inabissa ogni fondazione e che si fa figura del religioso -, insieme a quello di un *malum mundi* irredimibile per sforzo umano, ad abilitare il giudizio caraccioliano della rile-

vanza filosofica di Leopardi e del suo inscrivere nell'orizzonte del nichilismo contemporaneo.

Ma Leopardi è stato solo un grandissimo poeta, o è stato anche un grandissimo filosofo? È vero che il suo pessimismo metafisico ha condizionato pesantemente e negativamente la sua poesia? O è vero che Leopardi è stato probabilmente il più grande pensatore italiano del XIX secolo? Con queste domande si è aperto all'Università di Genova il seminario di studi dedicato a «Leopardi filosofo-poeta».

Cesare Galimberti ha cercato di dare una risposta a questa *vexata quaestio*, su cui si cominciò a dibattere già all'indomani della morte del poeta, allorché una linea interpretativa, che andava da **Tommaseo** a **Croce**, negava valore alla filosofia di Leopardi; mentre un'altra, che andava da **Gioberti** a **Schopenhauer** a **Nietzsche**, riconosceva la grandezza speculativa del suo pensiero. Il fatto è che la poesia di Leopardi è poesia pensante e il suo filosofare, che non si ritrova solo nello *Zibaldone*, ma è prepotentemente presente sia nelle *Operette Morali* che nei *Canti*, è pensiero poetante. Muovendo in particolare dallo *Zibaldone*, Galimberti ha ripercorso i principali motivi della filosofia leopardiana nelle sue varie fasi: l'irrisolta presenza di due idee contrapposte di natura; la critica del suo tempo e dell'ottimismo progressivo e tecnologico in esso imperante,

insieme al rimpianto per altre stagioni della storia dell'umanità, in cui si viveva ancora in intima unione con la natura; la progressiva trasposizione delle età storiche, amaramente rimpiante, in un passato metastorico. Tra i motivi costantemente presenti nella filosofia leopardiana, al di là delle sue diverse fasi, Galimberti ha poi ricordato: 1) la visione di una profonda, strutturale ambiguità dell'essere, oscillante tra arcana bellezza e terrificante malvagità; 2) la distinzione tra "capire" e "sentire" la verità, tra la ricerca di un significato ulteriore di tutte le cose e l'aridità del vero razionalisticamente inteso; 3) la tensione verso l'Infinito-nulla, mirabilmente espressa ne *L'infinito*.

Galimberti ha poi affrontato l'analisi di un famoso passo dello *Zibaldone* (4174), in cui Leopardi afferma che «tutto è male», che «non v'è altro bene che il non-essere» per soffermarsi sull'idea del nulla e sul problema della duplicità delle cose («le cose che non sono cose»). In tale passo, l'universo, nella sua imperfezione, appare come un difetto nella purezza del non-essere. L'infinità vera è piuttosto quella del "solido nulla", spazio di silenzio e di quiete che si contrappone all'infelicità strutturale di tutti gli enti, al male radicale che segna l'esistere. Se l'esistente, nella sua malvagità e insignificanza, è niente, il nulla viene ad indicare heideggerianamente una dimensione al di là dell'esistente quale luogo della pace.

Ma il passo citato dello *Zibaldone* è decisivo per Galimberti anche per il tema degli "oggetti doppi". L'uomo che vive sentendo e immaginando vede infatti cose che non sono cose, vede le cose come tali e come qualcosa d'altro. Sebbene Leopardi non sia un idealista, per cui le immagini che abbiamo delle cose vivono solo nel pensiero e nel linguaggio, in contrapposizione alle cose reali e in contraddizione con la natura, tuttavia è proprio attraverso il convincimento della negatività del tutto che le cose tornano a parlare. Galimberti ha ulteriormente approfondito questo motivo degli oggetti doppi, prendendo spunto dalla *Quiete dopo la tempesta*, dove le cose appaiono in un modo che non è quello normale; appaiono, anche qui heideggerianamente, nella luce e, in questo, sono delle vere e proprie apparizioni. E in questo senso che le cose scaturiscono dal nulla e attraverso il nulla possono riemergere nella loro verità.

Per rispondere alla domanda come possano apparire le cose dopo che sono state nientificate, **Sergio Givone** si è rifatto al concetto di occasione, da intendersi come l'evento nel quale le cose, che non sono nulla per un osservatore neutrale, appaiono improvvisamente cariche di valore e di significato, restituite al loro essere. Riprendendo la distinzione caraccioliana tra niente oggettivistico e Nulla religioso, Givone ha criticato l'interpretazione leopardiana di **Emanuele Severino**, che vor-

rebbe Leopardi come colui che annuncia il nulla di tutte le cose, che riporta il nulla al niente e si fa anticipatore del nichilismo contemporaneo. Il farsi niente di tutte le cose fa piuttosto valere, per Givone, un'istanza più alta; il niente delle cose diventa rivelatore di qualcosa che lo precede e lo fonda. Lungi dall'essere un anticipatore del nichilismo, Leopardi è quindi piuttosto il rappresentante di una me-ontologia, di una ontologia, cioè, che vede il nulla quale realtà originaria, quale apertura di senso a partire dal quale, soltanto, è possibile il nichilismo.

Se il nichilismo (nel senso di Severino) dissolve l'enigmaticità dell'esistenza e implica l'autodistruzione della domanda filosofica fondamentale, in quanto in esso il nulla è la risposta ultima e definitiva, Leopardi riporta invece la domanda fondamentale alla sua significazione originaria, in quanto il nulla, lo spazio sterminato, fa apparire le cose nella loro verità. In questo senso Leopardi si colloca, secondo Givone, nella tradizione di **Schopenhauer**, della mistica e del neoplatonismo. L'uno di **Plotino** infatti, che è al di là dell'essere e del nulla, lascia essere le cose, senza rispondere alla domanda del perché esse siano, senza ancorarle ad un fondamento. L'inscindibilità di poesia e pensiero nell'opera leopardiana è stata ripresa e approfondita da **Galimberti**, a conclusione del seminario genovese, in riferimento al *Canto*

notturmo di un pastore errante dell'Asia e all'opera morale *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggero*. Il pensiero che "immane" nella poesia non solo pensa altre cose rispetto al pensiero esplicito, ma penetra più a fondo, insinuando il dubbio, nella prospettiva di Leopardi, che la vita sia male per tutte le creature. La discordia affermata fin dall'inizio tra il cammino dell'uomo (rettilineo, caduco) e il cammino degli astri (ciclico, immortale) si rivela infatti sotto un certo profilo anche *discordia concors*. Il motivo del "tornare di tutte le cose" e della circolarità del tempo, che domina il *Canto notturno*, contrassegna profondamente anche il *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggero*, che oltre la prospettiva strettamente nichilistica appare tutto carico del senso del Nulla, quale orizzonte ultimo da cui proviene e discende sul mondo una enigmatica e folgorante luce. Questo avvertimento della "pienezza del Nulla" costituisce per Galimberti l'autentica cifra della poesia pensante e del pensiero poetante di Leopardi. *R.C.B./R.G.*

Eugenio Montale e Alberto Caracciolo nei primi anni '50

Morale e modernità

Si è tenuto a Berlino dal 20 al 24 settembre 1993, presso la Technische Universität e con il patrocinio della Deutsche Allgemeine Gesellschaft für Philosophie, il XVI Congresso Tedesco di Filosofia dal titolo: "NUOVE REALTÀ. UNA SFIDA PER LA FILOSOFIA". Con questo titolo gli organizzatori, Hans Poser e a Hans Lenk, presidente della Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie, hanno inteso richiamare pubblicamente la filosofia al compito programmatico di una gestione morale della modernità. A questo appello hanno risposto i rappresentanti di 18 paesi diversi, tra i quali, e soprattutto, numerosi paesi dell'Est europeo, tra cui Polonia, Ungheria, Russia, Repubblica Ceca, Slovenia, Croazia, Bulgaria, che alla libera discussione filosofica hanno portato la testimonianza della propria esperienza storica. Gli atti del convegno sono stati recentemente pubblicati in due volumi con il titolo: NEUE REALITÄTEN. EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE PHILOSOPHIE (a cura della TU Berlin, Universitätsbibliothek -Abteilung Publikationen 199).

Qual è il ruolo che la filosofia deve assumere di fronte al sorgere delle questioni morali o, meglio, di fronte alla necessità di porre questioni morali a seguito dei progressi della scienza e della tecnica e alle relative applicazioni industriali? Quale spazio è riservato all'interrogativo morale in un mondo dominato dalle dinamiche di mercato e dalla logica del profitto? Esistono uno spazio e un tempo propri per una riflessione etica, che accompagni scienza e tecnica nel loro cammino? Il mondo e la società sono dotati di un fattore di autoregolamentazione, tale per cui essi non necessitano di alcun intervento equilibrante, o piuttosto il destino del cosmo è affidato all'uomo e al suo agire etico nel mondo? Sono questi solamente alcuni degli interrogativi emersi nel corso del XVI Congresso Tedesco di Filosofia, organizzato da Hans Lenk e Hans Poser a Berlino, cui hanno partecipato, numerosissimi, esponenti di diverse discipline: dalla filosofia all'antropologia all'economia, e il cui titolo: "Nuove realtà. Una sfida per la filosofia", rappresenta un'esortazione rivolta alla filosofia, affinché prenda posizione attiva nelle problematiche sviluppatesi dopo i recenti mutamenti politico-sociali in Europa.

Nel suo recente studio: *Moral als Preis der Moderne* (La morale come prezzo della modernità, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993), Otfried Höffe, di fronte agli irrigidimenti del settore industriale, richiama alla necessità di una morale che sottenda all'agire del mondo capitalistico. Pensare ed agire eticamente è divenuto ormai il prezzo inevitabile che la modernità deve pagare dinanzi alle indiscriminate applica-

zioni dei successi ottenuti dalla ricerca scientifico-tecnologica. Di contro ad un concetto debole e generico di responsabilità, promosso attraverso il ricorso a strutture sopraindividuali - categorie astratte atte a reggere la storia del mondo - Höffe sostiene invece la necessità di richiamare l'individuo alle proprie responsabilità: un appello che riporti singolarmente ciascuno alle conseguenze derivanti dai propri atti.

Suddivisi in 21 sezioni, gli interventi al congresso berlinese hanno affrontato il tema delle "nuove realtà" con ampio respiro interpretativo, ponendo i presupposti per una nuova riflessione filosofica in direzione sociale e politica e una nuova comprensione e rilettura dei rapporti teoria-prassi in campo scientifico.

Per la sezione "Filosofia della tecnica ed etica della tecnica" Andreas Luckner ha tentato una risposta alla questione del fondamento di una filosofia della tecnica. A partire dalla definizione di Gehlen e di Sachsse dell'uomo come *Mängelwesen*, cioè come un genere incompleto, insufficiente in sé e quindi un genere tecnico, Luckner ha cercato una giustificazione per un uso fondato e compensativo della tecnica, che viene caratterizzata come desiderio avido di dominio. La domanda sulla tecnica comporta la domanda sull'identità dell'io; la produttività della tecnica può essere considerata una demonica "quasi natura", in grado di compensare una mancanza ed equivalente al tentativo di superamento della finitezza umana. L'uomo, in tal senso, diviene mezzo in relazione ad un fine e la tecnica metodo utopico di liberazione dalla "schiavitù" della finitezza, consentendo il dominio sulle cose e la costante compensazione di bisogni, propria degli esseri finiti. A questo proposito, Luckner ha suggerito di differenziare l'agire tecnico, inteso come un agire che appartiene "per natura" al genere umano, ma che in realtà finisce per intaccare l'identità del soggetto finito, dal comportamento tecnico, che non tende ad una liberazione dalla finitezza attraverso il lavoro (tecnico), ma che si fonda sull'assunzione della finitezza stessa. Solo l'esperienza di una mancanza all'interno della finitezza umana può aprire un nuovo senso della tecnica e istituire un comportamento tecnico connotato eticamente.

La questione della tecnica e dell'etica della tecnica è stata oggetto anche di altre sezioni del congresso, una dedicata ai "Mondi artificiali: code, medium, computer" e una relativa ai "Modelli applicativi dell'etica nel sociale". Un'altra sezione, dedicata al tema dei "Modelli mentali: cervello, esistenza fenomenale oggettiva e rapporto con la realtà", raccoglie una serie di interventi ancora vicini al tema della tecnica, fra i quali quello di Dieter Münch, "L'immagine del computer" e quello di Klaus Sachs-Hombach, "Simulazione mentale - una nuova forma di ermeneutica?".

Un'ampia sezione è stata dedicata al tema: "Simbolo e Linguaggio: mondi interpreta-

tivi". Tra gli interventi di questa sezione: "L'ironia del discorso. La teoria della decostruzione di Paul de Man", di Peter Vollbrecht; "Mondi simbolici e possibilità di una riflessione sulla metafora", di Fernand Debatin; "L'interpretazione della vita come racconto", di Dieter Thomä. Uno dei temi più importanti e più trattati al congresso è stato "La nuova realtà politica e sociale"; numerosi sono stati i contributi su questo tema da parte di relatori provenienti dall'Est europeo: "Il deficit utopico del moderno. La prospettiva di un anarchismo ermeneutico", di Dimitri Ginev; "Rivoluzione, società borghese, democrazia", di Maciej Potepa; "Fenomenologia in Lettland. Tradizioni ultranazionali o particolarismi nazionali?", di Juris Rozenvalds. Nella sezione dedicata alle "Utopie politiche e realtà sociali", l'intervento di Joseph Früchtel, "La fantasia al potere. Un'utopia attuale del liberalismo", ha proposto una definizione di utopia, nei termini di Bloch, come una forza propulsiva in grado di agire nella storia; ma anche come una scoperta tutta europea e non una costante antropologica. La nuova utopia, strumento ipotetico di un cambiamento culturale, è per Früchtel quella della fantasia posta al potere in vece della ragione. Immediato è in tal senso il riferimento all'ideale di educazione estetica di Schiller, che, secondo Früchtel, «è stato, nella nuova storia delle società liberali, un veicolo importante del progresso morale». Früchtel fa riferimento a Rorty nella definizione dell'utopia classica delle società liberali, dove il poeta e il rivoluzionario, il soldato e il religioso, il selvaggio e lo scienziato o il filosofo pensavano e agivano unitariamente, rendendo il senso di società totale. Oggi, un concetto di universalismo è possibile solo in virtù di una disposizione in senso prepolitico alla tolleranza e ricorrendo all'immaginazione. L'utopia diviene liberale quando riesce ad utilizzare questa facoltà nella sfera della divisione dei poteri e nel sociale.

Contributi che hanno evidenziato, in particolare, il ruolo della filosofia nella definizione del concetto di Europa sono stati quelli della sezione "Idea e realtà dell'Europa come sfida filosofica", tra cui segnaliamo: "Il senso metatecnico di Europa", di Reinhard Maurer; "Essere cittadini, razionalità ed Europa", di Julian Nida Rümelin; "I processi di rinnovamento e trasformazione nel cuore dell'Europa e il ruolo della filosofia", di Ladislav Tondl. In quest'ultimo intervento è stata problematizzata la situazione politica culturale nel periodo del sistema comunista: la situazione di controllo ideologico che vige sul lavoro di scienziati e filosofi; la netta separazione tra diversi ambiti disciplinari; la forma di selezione negativa dei singoli; il darwinismo intellettuale; la struttura graduale dei valori; il culto della megalomania; il cosiddetto "complesso del servizio". Il superamento di tutto questo patrimonio intellettuale e culturale, ha osservato Ton-

di, richiede in particolare il ruolo fondamentale della filosofia della scienza e della tecnica: è necessaria un'autoriflessione della scienza per determinare il modo d'agire della ricerca scientifica; e la filosofia ha il preciso compito metascientifico di riformulare la concezione e la funzione della scienza in riferimento ad una analisi critica delle tradizioni positive e negative del passato.

Tra le altre sezioni del congresso segnaliamo: "Dibattito sul realismo nella filosofia analitica", "Logica", "Filosofia della matematica", "Teoria e realtà nella fisica" e "Discussione scientifico teoretica sulla teoria e realtà nelle scienze". Di particolare interesse sono state le sezioni che raccoglievano interventi di sole donne: "Nuove realtà? Il pensiero della differenza sessuale" e "Etica femminista". In quest'ambito di riflessione, **Annemarie Piper**, con una relazione su "Etica femminista e prospettiva esistenzial-filosofica", ha preso in esame la posizione di **Kierkegaard**, primo pensatore cristiano che trattò direttamente il tema della sessualità, arrivando a stabilire la contraddittorietà dello stesso termine e la necessità di eliminare nel rapporto corpo-anima-spirito il fattore sessuale. Cent'anni dopo Kierkegaard, **Simone de Beauvoir** sviluppa le premesse esistenziali kierkegaardiane, arricchendole dell'esistenzialismo di **Sartre** e chiarendo come il paradigma dominante sia quello maschile e come la donna stessa venga definita in rapporto all'uomo, in quanto Soggetto. Assoluto, come Altro. Al modello dominante "verticale" della distinzione tra i sessi e della prevalenza di un modello sull'altro, Piper propone di sostituire un modello "orizzontale", che raggiunga l'unità tra i sessi attraverso un collegamento, istituito a partire da una base comune, che apra la possibilità di un'etica femminile giustamente compresa dalla donna e non sottoposta ai principi della morale maschile. *N.C./F.V.*

Libertà e Chiesa: ricordo di Romeo Crippa

Organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, il 30 novembre 1993 si è tenuto a Genova, nel Palazzo Ducale, un convegno dal titolo: "LIBERTÀ E CHIESA. DAL MODERNISMO AL VATICANO II", dedicato alla memoria di Romeo Crippa, per molti anni docente di Filosofia Morale all'Università di Genova, maggior cultore del pensiero blondeliano in Italia, che dedicò la sua vita di studioso ai grandi conflitti spirituali dell'età moderna: Riforma e Controriforma; la filosofia cartesiana nei suoi rapporti con la teologia - Spinoza compreso; gli aspetti etico-religiosi dell'empirismo lockiano; la crisi "modernista".

In apertura del convegno, **Flavio Baroncelli** ha ricordato l'eccezionalità dell'insegnamento di **Romeo Crippa** per la comprensione di problematiche come quella della libertà religiosa e della tolleranza. **Xavier Tillet** ("Blondel in Italia") ha avviato i lavori del convegno mettendo in evidenza il timore di **Blondel** di fronte alle riletture radicali che i modernisti italiani, e in particolar modo **Ernesto Bonaiuti**, facevano del suo pensiero e, dalla parte opposta, al fraintendimento di **Giovanni Gentile**, che, rifiutando la distinzione fra "metodo dell'immanenza" e immanentismo, respingeva in realtà l'idea stessa di una "filosofia catecumenale". Da qui la dicotomia all'interno delle letture blondeliane del dopoguerra, iniziate da **Michele Federico Sciacca** e continuate da Crippa: da una parte lettori che, come Crippa, e più recentemente **Padre Antonelli**, accentuavano al massimo l'impostazione "cristiana" della filosofia di Blondel; dall'altra letture che ne mettevano in evidenza l'aspetto trascendentale come quella di **Sergio Sorrentino**.

Traendo spunto dalla "sfortuna" di Buonaiuti in ambiente neoidealista, **Daniele Rolando** ha cercato di dimostrare come in realtà l'incomprensione della cultura laica, ed in special modo di quella idealista, nei confronti del modernismo cattolico, non sia stata una spiacevole disattenzione, ma una risposta all'esigenza di sostituire la tradizione positivista con una filosofia che fosse in grado di garantire anche un'adeguata soddisfazione spirituale. **Giovanni Cereti** ha invece insistito, nel suo intervento, su due punti fondamentali: il riconoscimento della libertà religiosa come elemento costitutivo, fin dall'epoca dei Padri, della tradizione cristiana; l'intrusione dello Stato nelle faccende religiose che, dall'epoca di Costantino alla Riforma, fino al Vaticano I, ha favorito la prassi e la teoria del *compelle intrare*, da cui la natura di "profezia esterna" della proclamazione illuministica e "rivoluzionaria" del diritto di ogni persona alla libertà religiosa. Il Concilio Vaticano II non ha fatto altro che riscoprire questo essenziale aspetto della tradizione cristiana, passando dalla primaria considerazione del "diritto della verità" a quella del diritto delle persone. La relazione di **Dino Pastine** ha preso le mosse dalla convinzione, propria anche di Crippa, che il pensiero moderno rappresenti il tentativo di offrire una filosofia più sicuramente cristiana. Se nell'età della restaurazione il pensiero cristiano, e in particolare quello cattolico, hanno assunto un tono così radicalmente antimoderno, destinato a durare fino ai giorni nostri, ha osservato Pastine, è perché la Chiesa cattolica della restaurazione finì per essere il ricettacolo di ogni sorta di spiriti romanticamente avversi sia agli ideali politici della rivoluzione, che al razionalismo degli illuministi, che finirono col diventare gli antesignani di una riforma dall'interno

della Chiesa, che proprio per il loro odio eccessivo verso il moderno si sarebbero trasformati in un'istanza di radicale modernizzazione per la Chiesa.

Il convegno si è concluso con un dibattito su: "La tolleranza dei moderni e dei postmoderni". Ha dato inizio alla discussione **Flavio Baroncelli** con la constatazione che il termine "tolleranza" non solo indica l'atteggiamento che si dovrebbe tenere di fronte a comportamenti anomali o eterodossi rispetto a quelli della media dei singoli individui - la classica tolleranza dei "moderni", accusata di essere esclusivamente "negativa" - ma anche, attraverso la tradizionale critica di sinistra ai cosiddetti "diritti formali", tende sempre più a trasformarsi nella tutela e preservazione dei codici di comportamento interni ai vari sottogruppi sociali - la tolleranza dei "postmoderni". **Fulvio Ferrario** ha invece messo in evidenza il diverso atteggiamento di due generazioni di protestanti italiani nei confronti di **Bonaiuti**: entusiastica e persino acritica simpatia del "liberale" **Guzzi**; più prudente atteggiamento del "dialettico" **Miegge**.

Maurilio Guasco, da parte sua, ha ricordato quanto sia stato difficoltoso difendere la libertà, e in special modo la libertà di studio e di ricerca, all'interno di una comunità chiusa come la Chiesa cattolica. Più eccentrico, rispetto al tema del dibattito, l'intervento di **Giovanni Moretto**, che ha ricordato come tutta la sua biografia intellettuale si sia svolta fra due punti di riferimento: **Pietro Piovani** e **Alberto Caracciolo**. Se per Piovani, uscito dalla Chiesa in occasione della crisi modernista, il Vaticano II è stato un'operazione di restaurazione di segno maritainiano, Caracciolo, che vedeva nel modernismo una "filosofia debole", considerava all'opposto operante dietro il Concilio, attraverso la mediazione di **Rahner**, la grande filosofia tedesca, da cui sarebbe rifluito nel concilio il suo più autentico messaggio religioso.

Da ultimo, all'intervento di **Peppino Orlando** sul problema del rapporto fra l'universalismo del trascendentalismo kantiano e l'"assolutezza della Parola di Dio" hanno risposto **Luciano Malusa**, che ha posto il problema del ruolo avuto da **Theilard de Chardin** nel Concilio Vaticano II, e **Giovanni Moretto**, che ha insistito sulla forza dell'universalismo filosofico come necessario corollario alle pretese di assolutezza di tutte le religioni rivelate e di tutte le "Parole di Dio". Anche **Giovanni Cereti** ha insistito sull'universalismo filosofico, mettendo in risalto come anche **Barth** sia ricorso a "precomprensioni" del testo rivelato. *D.R.*

Maritain, nel ventennale della morte

In occasione del ventennale della sua scomparsa (28 aprile 1973) e della presentazione delle *OUEVRES COMPLÈTES DE JACQUES ET RAISSA MARITAIN* (Opere complete di Jacques e Raissa Maritain, Editions Universitaires e Editions Saint-Paul, Fribourg/CH - Paris) in 13 volumi, e giunte quest'anno al loro compimento con la pubblicazione dell'ultimo volume, si sono tenuti in Italia, tra altre manifestazioni minori, due importanti convegni dedicati alla figura e all'opera di Maritain. Organizzato dall'Istituto Internazionale Jacques Maritain di Roma, dal Cercle d'études Jacques et Raissa Maritain di Kolbsheim (Francia) e dal Centre d'études Saint-Louis-de-France di Roma, in collaborazione con la Libera Università Maria SS. Assunta di Roma, si è svolto a Roma dal 21 al 23 ottobre 1993 il convegno internazionale "JACQUES MARITAIN O LA POST-MODERNITÀ COMINCIATA". Nello spirito di questo colloquio si è inaugurata inoltre una mostra intitolata: "I GRANDI AMICI", che ha riunito documenti fotografici e manoscritti originali relativi alle tante personalità che hanno avuto legami di amicizia con i Maritain, tra cui Henri Bergson, Marc Chagall, Gino Severini, Jean Cocteau, Leon Bloy, Paolo VI. Nei giorni 25 e 26 novembre 1993, patrocinato dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università di Venezia, si è poi tenuto a Venezia un convegno internazionale di studi dal titolo: "JACQUES MARITAIN E LA FILOSOFIA DELL'ESSERE".

I lavori del convegno organizzato dall'Istituto Internazionale Jacques Maritain di Roma hanno avuto luogo presso il Centre d'études Saint-Louis-de-France di Roma, fondato dallo stesso Jacques Maritain negli anni in cui fu a Roma come Ambasciatore di Francia presso la Santa Sede. L'intervento di inaugurazione di Emile Poulat ("Le rôle de l'oeuvre de J. Maritain dans le débat culturel du XXème siècle") ha ricordato la figura di Maritain come appartenente ad una generazione di grandi intellettuali cattolici francesi tra il primo dopoguerra e il dopo-concilio, che ha partecipato a tutti i grandi dibattiti dell'epoca: dalla secolarizzazione alla guerra di Spagna, dalla resistenza al nazismo e infine al Vaticano II e alla democrazia d'ispirazione cristiana, una "nuova cristianità" non più sociale, ma "profana", fonte di un "umanesimo integrale". Tra gli interventi introduttivi, Piero Viotto ha descritto Maritain come un profeta laico di un nuovo umanesimo cristiano, che ha saputo giudicare e partecipare agli avvenimenti della storia contemporanea, determinandone con la sua riflessione filosofica gli sviluppi futuri. Roberto Papini ha invece focalizzato la vicinanza del pensiero di

Maritain alle concezioni post-moderne, per il comune giudizio sul progressivo esaurimento della modernità, da cui tuttavia si distacca, indicando la salvezza non in un pensiero debole incapace di cogliere l'unità del soggetto, bensì in quella tensione unitiva che il pensiero giudeo-cristiano definisce persona.

Tra le relazioni quella di Charles Blanchet ("Les 'tres riches heures' des oeuvres complètes de Jacques Maritain") ha percorso la ricchezza multiforme delle opere di Maritain, caratterizzate dalla restaurazione dell'intelligenza, dagli avanzamenti dell'arte, dall'angoscia del politico, dalla miseria del mondo e dai drammi della storia. Innanzitutto "la passione dell'essere", che scaturisce dal contrasto tra la povertà e immensità del concetto e il "clamore della vegetazione universale": l'intelletto umano è vivente solo quando vigila sulla sensibile percezione delle cose nella loro singolarità, per ritrovare l'avventura della conoscenza, della poesia e dell'amore. La meraviglia dell'esistere personale è per Maritain esperienza di ogni uomo nella sua singolarità di persona unica, nella percezione di sé come fonte di pensiero, di sogno e d'azione. L'età moderna dell'umanità appare a Maritain come quella della presa di coscienza del soggetto in tutte le sue attività creatrici: arte, scienza, politica.

L'umanesimo di Maritain, ha osservato Blanchet, oltre che spiegare tutte le dimensioni dell'uomo diventa un "ideale storico concreto" che i cristiani sono invitati a realizzare. L'attenzione di Maritain per il campo del temporale e della città umana ha come conseguenza il lavoro per l'UNESCO e la redazione dell'opera di filosofia politica *L'homme e l'Etat*, in cui Maritain cerca la strada per una comune dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Inoltre, ha aggiunto Blanchet, Maritain fu tormentato dall'enigma del male nelle sue multiformi manifestazioni, lasciandoci una sconvolgente meditazione sul mistero del male attraverso la figura umiliata dei perseguitati.

Sull'edizione integrale e scientifica delle *Oeuvres complètes* di Maritain, raccolte in 13 volumi, è intervenuto René Mougel ("Le sens d'une édition"). Le 60 opere pubblicate in Europa e nelle due Americhe sono stabilite nel loro testo definitivo secondo i manoscritti, e seguono l'ordine cronologico insieme alla pubblicazione dei numerosissimi articoli, così che sia possibile seguire finalmente tutto il percorso del pensiero di Maritain e nell'ultimo volume anche gli scritti della moglie Raissa.

L'influenza del pensiero di Maritain in America del Nord e in America Latina è stata ricordata da Jean-Louis Allard e Candido Padin. Invece Padre Georges Cottier ha individuato due temi che si caratterizzano come costanti del pensiero del filosofo: il significato multiplo della saggezza alla base della cultura e i problemi etici dei mezzi in politica, ovvero la fine del macchiavellismo. Antonio Pavan, in-

fine, ha parlato di Maritain come di un autore scomodo nello scenario filosofico: letto come pensatore "storico-ecclesiale" o "filosofo della cristianità", ha subito un duplice sradicamento sia nel dibattito filosofico, che nel mondo ufficiale della Chiesa e il suo pensiero umanistico-integrale è diventato una sorta di "solitudine di frontiera". Il pensiero di Maritain nasce da una proprietà laica e naturale della ragione e si distingue in tre momenti: la caduta del mito positivista e delle grandi metafisiche idealistiche con la scoperta della nuova metafisica di Bergson; la scoperta della fede attraverso Leon Bloy; l'incontro col pensiero tomistico.

Nell'introdurre il convegno organizzato all'Università di Venezia dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze, Vittorio Possenti ha notato come il pensiero di Maritain, pur ampiamente studiato nel suo versante etico, politico, estetico, sia stato spesso trascurato nel suo aspetto più specificamente metafisico, nonostante che lo stesso Maritain abbia in più occasioni sottolineato la posizione centrale e fondante del discorso metafisico all'interno della sua opera.

Apprendo i lavori del convegno, Carmelo Vigna ("Le forme del sapere nella filosofia di Maritain") ha osservato che lo stesso titolo dell'opera maritainiana del 1932, *Distinguere per unire, i gradi del sapere*, rivela come Maritain concepisca le forme del sapere quasi alla stregua delle sfere concentriche aristoteliche: ognuna è tale per cui in sé e nella mente lievitava e si dissolve nella superiore, fino ad arrivare ad un vertice supremo. Il termine "gradi" del sapere indica appunto questo progressivo innalzarsi della mente. Ma il testo di Maritain, proponendo non solo una fenomenologia del sapere, ma anche una gerarchia del sapere da costruire gradualmente, da attuare nella vita della mente, risulta essere strutturato secondo una spinta del desiderio. *Distinguere per unire* è, in altri termini, un testo di etica e, insieme, di epistemologia, assimilabile all'*Itinerarium mentis in Deum* di S. Bonaventura. A questo proposito, ha inoltre osservato Vigna, la tradizionale divisione del sapere speculativo in fisica, matematica e teologia razionale, non basta a Maritain, perché la sua è una mente desiderante e credente, sicché la sua metafisica trapassa nella teologia rivelata e nel sapere mistico. Tuttavia, gestire le forme del sapere come gradi ascensivi della mente è possibile, secondo Vigna, solo per il credente, che può interpretare tali forme come una originaria e trascendentale risposta alla voce del Creatore. Da un punto di vista strettamente filosofico, però, una tesi del genere, ha fatto notare Vigna, non può essere sostenuta, poiché in filosofia si può ben guadagnare la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Se e come poi Dio voglia avere a che fare con l'uomo, è faccenda del credente.

Nel suo intervento Jude P. Dougherty ("Jacques Maritain e il precipizio: dall'Antimoderno al Contadino della Garonna") si

è proposto innanzitutto di ricostruire il clima intellettuale che accompagna l'itinerario speculativo di Maritain. Uno dei principali bersagli polemici del Maritain critico della modernità è costituito dal mito illuminista del "progresso necessario" quale si ritrova, ad esempio, in autori come **Condorcet** e **Comte**. Tuttavia, ha rilevato Dougherty, dietro ai primi bersagli polemici, costituiti da **Bergson**, **Cartesio**, **Lutero** e **Rousseau**, il nemico reale di Maritain è in realtà **Kant**, che riassume in sé le istanze riformatrici di questi autori, anche perché approda all'irrazionalismo e alla sfiducia nelle capacità dell'intelletto di concepire l'essere. Dougherty ha infine ricordato come, nell'ultima decade della sua vita, il Maritain autore di testi quali *Il contadino della Garonna*, *Sulla grazia e l'umanità di Cristo* e *Sulla Chiesa di Cristo*, si sia impegnato in una appassionata difesa della tradizionale dottrina cattolica dall'attacco modernista, che andava ad intaccare la fiducia nell'intelletto umano e nell'intelligibilità della natura, portando inevitabilmente al soggettivismo fideistico e alla riduzione della fede a prassi.

Nella sua relazione **Vittorio Possenti** ("Identità della metafisica, oblio dell'essere, nichilismo") ha ricordato come secondo Maritain il cardine della metafisica vada ricercato nella riflessione sullo stesso atto di esistere. L'oggetto della metafisica è l'ente, inteso però come ciò il cui atto è l'esistere. Queste considerazioni bastano, secondo Possenti, a mettere fuori gioco la critica heideggeriana all'oblio dell'essere nella metafisica, visto che la metafisica, nella sua tradizione tomista, intende appunto conoscere l'essere in quanto essere. La metafisica ha inoltre tematizzato la verità principale della differenza fra ente ed essere e lo ha fatto sotto un duplice profilo: 1) quello della differenza o distinzione reale, nella struttura stessa dell'ente finito, fra esistenza-essere ed essenza, per cui l'ente non è il suo proprio esistere; 2) quello della differenza ontoteologica fra l'ente finito e l'*Esse ipsum*, nel quale soltanto accade l'identità di essenza ed esistenza. La conoscenza dell'essere, ha sottolineato Possenti, viene attinta, secondo Maritain, mediante una «intuizione intellettuale dell'essere»: attraverso un processo astrattivo, centrato sul dato sensibile, ma purificato dalle note individuanti, l'intelligenza ci permette di prendere contatto con l'essere proprio come *actus essendi*. Nella ripresa maritainiana della filosofia dell'essere, ha dunque fatto notare Possenti, l'essenza della verità è pensata come adeguazione in atto del nostro pensiero a ciò che esiste come altro da noi. Ciò pone la filosofia al riparo da ogni tentativo di ridurre l'esistenza al pensiero. In ogni caso, la metafisica non può essere ridotta ad una antropologia trascendentale: l'uomo è solo il soggetto e il depositario del sapere metafisico.

Padre **Georges Cottier** ("Realismo conoscitivo e metafisica dell'essere") ha rilevato, nel suo intervento, come alla riscoperta

di un "realismo critico" sia dedicata una parte rilevante della riflessione di Maritain. In particolare nel primo capitolo del *Court Traité* Maritain ripropone i caposaldi della teoria della conoscenza secondo **S. Tommaso**. In primo luogo, l'evidenza indubitabile dell'intelletto è "*scio aliquid esse*", dove "*esse*" significa esistere e "*aliquid*" è un universo di "soggetti" ("*supposita*"), ovvero di realtà esistenti e trans-oggettive. La prima esistenza nota è quella delle realtà materiali. Ma i sensi, che attingono l'esistenza, non ne sono consapevoli; tale consapevolezza è propria invece dell'intelletto, che articola le proprie operazioni in due momenti: nella "semplice apprensione" coglie le "essenze", cioè gli "oggetti" intelligibili; nel giudizio restituisce le essenze alla loro unità con l'esistenza. Il giudizio risulta così la perfezione dell'intelligenza, perché in esso vive intenzionalmente l'esistenza - che è, a sua volta, perfezione della realtà. In questa prospettiva, ha poi osservato Cottier, una intuizione concettuale dell'essere - senza la quale non si dà metafisica - è possibile, secondo Maritain, poiché quello dell'essere è il caso, unico, in cui l'intelletto, invertendo l'ordine abituale, mette a fuoco con un concetto il contenuto del giudizio in quanto tale.

L'intervento di **Pino Goisis** ("Dio e la permissione del male") ha messo in evidenza tre punti nella concezione del male di Maritain: 1) Il male morale non ha una propria "forma"; esso è infatti "privazione" di quel particolare bene che è l'ordine al quale è naturalmente inclinata l'azione umana; 2) la sua origine sta nella libera volontà dell'uomo; 3) in quanto privazione, il male è una potente mutilazione dell'essere, pur mutuando tutta la propria efficacia dal bene di cui è parassita. Di fronte alla inevitabile domanda sul senso del male, ha osservato Goisis, Maritain esclude le teodicee razionalistiche, almeno nella misura in cui esse assumono un punto di vista naturalistico per l'universo della libertà personale, cui appartiene il male morale. L'unica interpretazione adeguata, per Maritain, della possibilità del male morale, è che questa sia il prezzo indispensabile perché si dia *amor amicitiae* tra Dio e l'uomo: senza libertà di scelta non c'è possibilità di amore; e la libertà della creatura umana non può essere impeccabile, pena la contraddizione. Restando nell'ambito di una riflessione sulla concezione maritainiana del male, **I. Sciuto** ("Il problema del male: lettura maritainiana di un testo di Tommaso d'Aquino") ha inteso approfondire il tema della causa del male morale in riferimento a **S. Tommaso**. Alla tesi di S. Tommaso per cui il *defectus* della regola rende disordinato l'agire morale, ha fatto notare Sciuto, si può rispondere, secondo Maritain, intendendo la frase di Gesù contenuta in *Giovanni* 15,5 («*sine Me nihil potestis facere*») come espressione del paradossale potere, proprio del peccatore, di "fare il nulla". In altri termini, per Maritain un

discorso appropriato sul male (la "linea del male") merita un'ontologia particolare, secondo cui la volontà umana sarebbe la "causa prima" di una nientificazione. Secondo Sciuto, questa singolare meontologia maritainiana è imparentata, assai più che con il pensiero di S. Tommaso, che escludeva che il nulla potesse essere "fatto", con quello di una eresia a lui coeva: il catarismo.

La relazione di **Peter Nickl** ("Esperienza mistica e filosofia") ha messo in luce come la credibilità della filosofia - intesa qui come metafisica - dipenda dalla connessione di questa con la mistica. La stessa rinuncia heideggeriana alla onto-teologia sarebbe da intendere come il rifiuto di una metafisica isterilitasi a causa della sua infedeltà al mistero dell'essere. Tale infedeltà non può essere invece rimproverata alla metafisica aristotelico-tomista, in cui si iscrive l'opera di Maritain. Un argomentare come quello maritainiano, che giunge a Dio quale "infinita soggettività", è certo un invito per il metafisico ad entrare con Dio in un rapporto personale. E, nonostante lo stesso Maritain parli della possibilità di una "mistica naturale", intesa come prolungamento dello slancio metafisico, è indubbio, ha osservato Nickl, che l'evolversi in amicizia di quella che in origine è solo conoscenza teoretica, appartiene all'economia della Grazia. Secondo **Tito Perlini** ("Poesia, arte e metafisica"), infine, fondamentale è in Maritain la distinzione tra poesia e arte, dove con arte s'intende l'aspetto poetico e febrile dell'attività umana, mentre con poesia l'ispirazione originaria che percorre tutte le arti, ma che non rientra in nessuna di esse. Ciò che specifica l'arte, propriamente detta, rispetto alle altre attività produttive, è il suo avere come fine la bellezza. Questa si manifesta come *splendor formae* (o *splendor veri*), cioè come il rifulgere dell'intelligibilità in una materia sensibile proporzionata: il che può accadere solo in un'opera dai tratti individuali e irripetibili. Se la bellezza si offre all'intelligenza, lo fa però senza mai separarsi dall'immediatezza sensibile. Più precisamente, è un rapporto di "connaturalità" affettiva quello che consente all'intelligenza di cogliere - nel suo momento "precosciente" - la luce intelligibile che brilla nell'oggetto. *F.P./P.P./F.T.*

Gadamer a Parigi

Il filosofo tedesco Hans-Georg Gadamer ha tenuto a Parigi nel novembre 1993, presso il Collège de Philosophie, una conferenza sul tema: "LINGUAGGIO E TRASCENDENZA". Durante la sua permanenza nella capitale francese, Gadamer ha partecipato a un colloquio, alla Maison Heinrich Heine, con P. Ricoeur, J. Derrida, J-F. Lyotard, D. Bourel, P. Fruchon, G. Kortian, F. Laruelle, J-L. Marion e J. Poulain.

Più che un dibattito strettamente filosofico, il colloquio alla Maison Heinrich Heine è stato un testimoniare eloquente della vitalità di pensiero, di cui **Hans-Georg Gadamer**, nonostante l'età avanzata, è ancora eccellentemente capace. Per più di un'ora Gadamer ha intrecciato i ricordi che lo collegano alla Francia: gli incoraggiamenti di **K. Reinhardt** a lasciare la Germania, il soggiorno nel 1933 a Parigi, in compagnia di **Kojève** e **Leo Strauss**, il periodo a Lovanio e l'incontro con **Ricoeur**; poi a Chantilly con Padre **Régnier** e a Bordeaux con **Fruchon**.

Il colloquio gadameriano è molto diverso da quello habermasiano, in cui si scambiano gli argomenti allo scopo di una comunicazione razionale ideale; con Gadamer, ogni volontarismo della ragione vien messo fuori campo. Ricordando una conferenza del suo maestro di Breslavia, il neokantiano Honigswald, dal titolo: "Che cos'è perdere il filo?", Gadamer si è proposto di ricercare questa "perdita", quest' "abbandono" e invece di condurre metodicamente la conversazione, ha tentato di "provocare" i suoi interlocutori "decostruzionisti", ammonendo che l'arte, già decostruzione essa stessa, non ha bisogno di essere decostruita ulteriormente, e che dunque il decostruzionismo non farebbe che ripetere ciò che l'arte è da sempre.

Ricoeur ha interrogato Gadamer sulla traduzione e sulle sue implicazioni etiche, interpretando il passaggio da una lingua a un'altra, pur nella sua incertezza, come un'apertura possibile fra le lingue. E questa una proposta politica, ha sottolineato Ricoeur, perché indica, come già proponeva **Humboldt**, che non ci sono razze umane. L'*a priori* della traducibilità (poiché di questo in definitiva si tratta) è come una «regola d'ospitalità reciproca», quale **Kant** l'ha propugnata nella *Pace perpetua* (17). In questo Ricoeur è lontano dal *Gespräch* (colloquio) di Gadamer, che riguarda al modo dell'accordo fra antagonisti ha difeso fermamente la *Sprachlichkeit* come "intesa".

Derrida, dal canto suo, ha rilevato nell'"invito" a parlare, a lui rivolto, una "pressione simbolica" insostenibile. Su questa linea di riflessione, Derrida ha rimesso in questione la nozione di "orizzonte", che impegnerebbe volontariamente in direzione d'un "evento" compromesso. All'*a priori* della traducibilità, egli preferisce quello, a suo avviso più fecondo, di "possibilità della rottura". La scrittura, simile a un "passaggio clandestino", avrebbe la virtù d'evitare la sollecitazione troppo opprimente del colloquio.

Alla fine, dal colloquio si sono delineate le diverse posizioni sul problema stesso del discorso: il disaccordo sull'accordo (Derrida) e l'accordo sulla possibilità dell'accordo (Ricoeur), cioè sul suo carattere inevitabile (Gadamer). *F.M.Z.*

La condizione umana

André Jacob, in collaborazione con **Domenico Jervolino**, ha tenuto dall'8 al 12 novembre 1993, presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, un seminario sul tema: "LA CONDITION HUMAINE ENTRE ETHIQUE ET THÉORETIQUE", che con l'intento generale di dare un fondamento all'antropologia partendo dalla filosofia del linguaggio e dal linguaggio stesso, ha affrontato il problema della condizione umana a partire dalle domande che pone la filosofia e le risposte che propone la teologia.

Per l'uomo greco, ha esordito **André Jacob**, la condizione umana era una certezza, non una domanda; l'uomo era una parte di un tutto che lo comprendeva e in cui si svolgeva il ruolo che il fato gli aveva assegnato. Quando, con il cristianesimo, il problema della soggettività assume una connotazione diversa, perché si attribuiscono all'uomo quelle capacità di creatività, di azione, di mutamento della storia, che erano prerogative delle divinità greche, sorge l'esigenza di una visione processuale della condizione umana che colga la specificità dell'essere umano, senza necessariamente allontanarsi dal mondo biologico. In questo processo, in cui ogni uomo è impegnato a livello personale, sociale, storico, per cercare di fondare la propria vita, è compreso anche il problema del suo senso: i concetti di etica e di teoretica. Teoretica, per Jacob, è «il segno della riflessione e della riflessività umana»; etica è «l'orizzonte aperto in cui si realizza un progetto *in fieri*», "dialettica" tra momento passivo della condizione umana e momento attivo. Un tale accezione teoretica non può essere sinonimo di teorizzazione; può tuttavia essere considerata un "illuminare", o, nella terminologia di Jacob, un "costruire". L'individuo, secondo Jacob, è qualcosa che è "da determinarsi" in quanto indeterminato; l'ultimo gradino di questo movimento, che parte dall'individuo e passa attraverso la persona, è il soggetto. Se possiamo definire l'uomo come un animale culturale, "bio-antropologico", dobbiamo, per contro, definire il soggetto come momento mediatore della disalienazione dell'uomo dal mondo biologico e dal mondo degli altri uomini, progetto del divenire *soi*, o come Jacob preferisce dire *su-jet*, da parte dell'uomo. Ciò che pone il soggetto al di là della frontiera biologica e lo fa diventare mediatore è il linguaggio, inteso come la possibilità di pensare, di cui il soggetto è la condizione di possibilità di senso. Jacob pone il rapporto tra lingua e visione del mondo in linea di continuità con le concezioni di **Humboldt** e **Guillem**. Ogni uomo ha una lingua, ha cioè la funzione di simbolizzazione che gli permette di conoscere il mondo, di dire qualcosa sul mondo: in

ogni uomo c'è un *minimum* di possesso della parola. Dal momento che abbiamo definito l'uomo come un animale bio-antropologico, ha osservato Jacob, dobbiamo riconoscere che la lingua è coestensiva alla cultura, è ciò che mette in movimento un soggetto parlante e dà inizio ad una certa operatività di cui è autore l'individuo divenuto soggetto. Il linguaggio ha dunque un triplice carattere: è parlato da un soggetto, su qualcosa, a qualcuno. Questo carattere ternario della comunicazione implica, soprattutto nel rapporto con l'altro, il bisogno di esprimersi. Noi partiamo oggi dal fatto, ha osservato Jacob, che siamo in un universo e la lingua rappresenta questo universo, essa ci parla di un mondo preso come un insieme, come una globalità. Dunque, ha messo in evidenza Jacob, contrariamente a quanto sosteneva **Saussure**, la dimensione rappresentativa non deve essere esclusa dalla lingua.

Per ciò che riguarda il funzionamento di una lingua, Jacob ha sottolineato due punti fondamentali: 1) il divenire teoretico dell'uomo; 2) la messa in questione antropologica della dimensione teoretica. Il primo punto evidenzia il fatto che ogni individuo è inserito in un processo di simbolizzazione, in quanto processo di liberazione dal livello bio-antropologico verso la *langue*. La simbolizzazione, dunque, presuppone un soggetto parlante, prima che conoscente, e costituisce un processo aperto in cui si realizza la personalizzazione. Il secondo punto porta a compimento la struttura del soggetto come tensione conica tra universale e singolare. Dal punto di vista antropologico, la dimensione teoretica, ha fatto notare Jacob, si realizza dunque in virtù di una pratica di simbolizzazione e di una pratica come prassi, azione, attività, che in quanto teorizzazione, riflessione sull'uomo, rende la lingua essenziale alla comprensione dell'uomo.

Anche per **Ricoeur**, ha osservato **Domenico Jervolino**, intervenendo nel seminario di Jacob, tre modalità principali del linguaggio, cioè la descrizione, la narrazione e la prescrizione, sviluppano una fenomenologia che è una ermeneutica della prassi, che opera come correttivo della fenomenologia pura, rendendola "impura", "incarnandola" in un interpretare. Questa "opacità del puro dato" ci riconduce alla definizione di teoreticità, proposta da Jacob come un qualcosa che si realizza in virtù di due prassi e, a ben vedere, priva la stessa teoreticità di quel suo tradizionale primato sulla prassi. Confrontato alla fenomenologia ermeneutica, ha osservato Jervolino in conclusione, si può dire che il metodo costruttivista di Jacob, nella terminologia del suo stesso autore, intende «rifarsi a Kant, a quel Kant che pone l'uomo nel regno dei fini come un cittadino e non come un re». *P.M.*

I classici del moderno

Nei mesi di ottobre e novembre 1993 si è tenuto a Milano, presso la Casa della Cultura, un ciclo di incontri seminari, a cura di Fulvio Papi, dal titolo: "LA FILOSOFIA MODERNA. VERITÀ E DESTINO DEI CLASSICI". Agli incontri hanno preso parte, oltre allo stesso Papi, Giangio Pasqualotto, Mario Ruggenini, Giuseppe Semerari, Carlo Sini, Salvatore Verra, Valerio Verra.

Nella sua relazione, **Carlo Sini** ha tematizzato ruolo e significato della riflessione di **René Descartes**, relativamente alla spiegazione dell'essenza dell'anima umana nella sua connessione con il problema della verità. La "novità" di Cartesio, ha sostenuto Sini, si innesta sulle radici della metafisica; il suo è un atteggiamento socratico, caratterizzato dal dubbio esercitato nei confronti della tradizione, dal richiamo al sapere pubblico e al buon senso comune. Il dubbio rappresenta, secondo Sini, il gesto metafisico per eccellenza, in quanto pretesa di istituzione, attraverso un'epoché, di un luogo meta-fisico dal quale un osservatore, chiamandosi fuori dal mondo, pone la propria domanda. In questo senso, la filosofia in quanto tale è metafisica, e il luogo in cui si colloca è quello della scrittura, cioè della trascrizione del mondo.

Estremamente significativo è, per Sini, il rilievo attribuito da Cartesio alla nozione di "attenzione" (la "mente attenta"), che s'identifica con la capacità discriminativa, ovvero con la facoltà analitica. In questo senso, la questione dell'attenzione rinvia a quella dell'"ordine": la "scrittura ordinata", proposta da Cartesio, è una necessità del metodo scientifico, in quanto riproduzione del mondo, raffigurazione della sua struttura. Il *cogito* rappresenta un esercizio di attenzione relativamente al fatto che "si sta facendo attenzione", ovvero, che "si sta usando un metodo" (la "scrittura ordinata"); per questo non è il *cogito* che fonda il metodo, ma viceversa. In altri termini, ha sottolineato Sini, il tema del *cogito* (sul quale pure fa perno la distinzione fra spirito e materia) non costituisce un punto di partenza, bensì solo una sorta di fondamento posticcio, cui si "perviene" per esigenze sistematiche, e per via di sottrazione. In questo senso, Cartesio rappresenta il passaggio decisivo dalla metafisica della logica formale antica alla metafisica come scienza, e di qui alla tecnica: l'uomo viene assegnato alla natura, e la natura alla fisica. Gli enti del mondo possono essere compresi e dominati solo in quanto iscritti in una scrittura ordinata, quella matematica. Ma, ha osservato Sini, proprio in quanto figura istitutrice di questo passaggio, Cartesio non perviene alla sua comprensione filosofica; ad essa giunge invece **Spinoza**, quando rimuove il dualismo cartesiano.

Fulvio Papi, nella sua relazione dedicata a **Giordano Bruno**, ha ricordato come que-

st'ultimo fosse annoverato, almeno fino a cinquant'anni fa, tra gli esponenti della modernità, sia per la sua tesi relativa all'infinità dell'universo, sia per l'affrancamento della sua ricerca dal principio d'autorità. D'altra parte, ha sottolineato Papi, esistono incontrovertibilmente in Bruno aspetti irriducibili alla prospettiva della modernità. Anzitutto, la concezione della verità come rivelarsi della natura alla mente dell'uomo, il quale, in quanto microcosmo, riflette in sé, nella propria solitudine, l'universo. Per Bruno la conoscenza consiste in ciò che si vede attraverso gli occhi della mente; e la comunicazione del sapere vero, in mezzo a saperi ostili, è sotterranea, esoterica. In secondo luogo, la stessa tesi relativa all'infinità dei mondi rinvia a una sapienza remota (caldea, egizia, pitagorica), smarrita e ritrovata. Bruno concepisce la propria filosofia come la restaurazione di un sapere sommerso dalla metafisica: al sistema astronomico tolemaico viene opposto Copernico, alla teologia cristiana, Cusano, e alla fisica aristotelica la filosofia della natura rinascimentale.

Proprio il radicale rifiuto del cristianesimo costituisce, ha rilevato Papi, l'elemento che separa Bruno dal pensiero scientifico moderno. Senza un concetto di creazione, infatti, non ci può essere l'affermazione della centralità dell'uomo, sulla quale si fonda lo sguardo scientifico; ovvero, senza l'idea dell'esistenza di una legge di Dio nell'universo, vien meno anche il presupposto dello strutturarsi di quest'ultimo secondo meccanismi invariabili. Così, mentre Cartesio fonda la scienza moderna attraverso la scissione di anima e corpo, Bruno, per il quale ogni corpo partecipa alla dimensione dell'anima universale, unifica i due termini. Ciò che produce la conoscenza è il principio universale della vita, l'amore, la cui tipologia è la misura del grado di presenza di Dio negli uomini.

Esaminando nel suo complesso la riflessione di **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, **Valerio Verra** ha individuato due elementi, anamnestic e speculativo, intorno ai quali essa può ritenersi organizzata. Intorno al primo si costruisce la configurazione intellettuale che fa riferimento alla fenomenologia come scienza dell'esperienza della coscienza. Nella prospettiva della fenomenologia hegeliana cade la scissione tra forma e contenuto, come quella fra a priori e a posteriori; si instaura, però, una distinzione fra aspetti sostanziali, o strutturali, dei quali si occupa la filosofia, e aspetti sovrastrutturali. L'aspetto anamnestic fa sì che l'apertura della filosofia, in quanto prodotto dell'esperienza della coscienza, non consista in una dispersione, poiché il movimento dello spirito opera, comunque, una selezione.

Relativamente al secondo elemento, quello speculativo, Verra ha ricordato che esso va inteso non come un oggetto della conoscenza, bensì come un modo di conoscere le cose, momento della triade di "intellettivo", "dialettico" e "speculativo". Per que-

sta via si realizza l'enciclopedismo hegeliano, la cui struttura (sistematica, e non alfabetica) rinvia al carattere anamnestic del procedere hegeliano. La dialettica, in quanto considerazione non estrinseca del sapere, "deve" por capo al sistema; quest'ultimo, a sua volta, non può consistere nella deduzione unilineare da un principio, bensì in uno sguardo totalizzante e selettivo. Il legame fra elemento anamnestic ed elemento speculativo spiega, dunque, il fatto che l'enciclopedia hegeliana costituisca un'elaborazione della realtà, e non un'accettazione della situazione di fatto. La trattazione enciclopedica non serve, in Hegel, a circoscrivere gli ambiti di ciascuna disciplina, bensì ad aprirle l'una all'altra, dimostrando come esse non possano sussistere nella reciproca indifferenza.

Ora, ha osservato Verra, si delineano due nozioni di totalità, che rimandano l'una all'altra in quanto facenti capo, rispettivamente, all'elemento anamnestic e a quello speculativo: la totalità fenomenologica e quella enciclopedica. Nella *Fenomenologia* la totalità consiste nel sapere assoluto, che "compie", ovvero "supera", lo scetticismo; nell'*Enciclopedia*, la nozione di totalità esprime la ricerca di una razionalità, che emerge a partire dalle razionalità disciplinari. In entrambi i casi, la nozione di totalità non si definisce in modo meramente quantitativo, in quanto essa non si colloca sul piano della considerazione *de facto*; la celebre identità fra razionale e reale, affermata da Hegel, non possiede alcun fondamento statistico, né si determina come puramente descrittiva.

Nella riflessione di **Karl Marx**, **Fulvio Papi** ha focalizzato il concetto di lavoro, identificato con quello di valore, in quanto elemento creativo e necessario, laddove la proprietà del capitale rappresenta, invece, l'elemento parassitario. Quello di Marx, ha ribadito Papi, costituisce un modello euristico; in altri termini, esso rappresenta una teoria, ovvero una concettualizzazione dei fenomeni, i quali devono essere dati. L'adeguatezza della definizione che identifica il valore con la quantità di lavoro necessaria per produrre una merce è stata colta da Marx medesimo, ma ciò non è stato preso in considerazione dai marxisti. Soffermandosi sulle caratteristiche dell'analisi marxiana, Papi ha mostrato come essa appaia tanto rigorosa, quanto "inverosimile". L'inverosimiglianza nasce allorché, sul piano della prassi, non accade, da parte del soggetto, l'immedesimazione nell'universo di linguaggio dell'analisi in questione proprio in forza del rigore di quest'ultima, della sua verità; da qui il motto: "tanto vero, quanto inverosimile". In questo modo, gli elementi liberatori dell'analisi marxiana diventano, nell'aura dell'inverosimiglianza, repressivi.

Ma il vero punto critico dell'analisi marxiana è, secondo Papi, il suo tentativo di "compimento" della modernità, laddove si è oggi affermata la profonda consapevolezza

*Giordano Bruno, Baruch Spinoza,
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, René Descartes
David Hume, Immanuel Kant*

za del carattere di non compiutezza dell'esistenza. Contro le critiche alla nozione marxiana di merce, Papi ha ribadito come essa non vada confusa con i vari modi del suo apparire; la forma della merce rimane epocalmente insuperabile e va sempre considerata, nel suo rapporto con la questione del valore, indipendentemente da ogni teoria (sia pure quella marxiana del plusvalore) sul valore stesso. Il possesso della merce genera la raffigurazione di sé e il riconoscimento da parte dell'altro. Attualmente, il fatto che il capitale venga inglobato nel processo produttivo ha determinato la perdita di visibilità del capitalista; per questo anche il conflitto fra capitale e lavoro, ovvero la lotta di classe, ha perso la sua visibilità storica, e la valorizzazione del capitale è divenuta una questione tecnica, nell'accezione che a questo termine ha dato **Heidegger**. A questa situazione, Papi ha opposto la possibilità, per l'uomo, di aprirsi a una dimensione del progettare, al di là del riflesso materiale delle condizioni storicamente date. **Mario Ruggenini** ha esordito nella sua relazione dimostrando che l'interesse della *Critica della ragion pura* di **Immanuel Kant** consiste nel porre la "rivoluzione copernicana" come un effettivo ripensamento della metafisica. A tale proposito, Ruggenini ha focalizzato due questioni critiche, quella del nichilismo e quella relativa alla radicalizzazione dell'esperienza della finitezza. In merito al nichilismo, Ruggenini ne ha sottolineato l'inconciliabilità con la prospettiva di Kant, in cui la ragione va incontro alla natura, la quale può fornire all'intelletto solo le risposte alle quali quest'ultimo l'ha preparata. In questo modo, la natura viene concepita come il manipolabile, e viene investita di intelligibilità, che di per sé non possiede, dalla ragione: la natura deve essere "trasformata" in oggettività, in quanto, di per sé, essa è "nulla".

Con la rivoluzione ontologica di Kant, ha sottolineato Ruggenini, l'uomo viene collocato al di fuori della natura. Momento decisivo di questo processo è, per Ruggenini, il cristianesimo: in quanto creato da Dio, l'uomo viene posto al di sopra degli enti e la natura desacralizzata. Per questo la posizione kantiana, che pure fa leva sul presupposto della finitezza umana, va ricondotta al nichilismo, il cui tratto fondamentale consiste nell'affermazione della signoria dell'uomo sulla natura, che in sé è "nulla".

A questo proposito, ha aggiunto Ruggenini, occorre approfondire l'analisi in merito alla questione dell'esperienza della finitezza. Tale questione nasce dalla contrapposizione tra fenomeno e noumeno, per cui l'uomo conosce gli enti solo nella misura in cui "sta di fronte" ad essi come soggetto di un mondo costituito da oggetti. Secondo Ruggenini, questa tesi rappresenta, nel contempo, la nascita e l'oltrepassamento del nichilismo: se tutto è fenomeno, "parvenza", allora nulla è "vero" dal punto di vista extrafenomenico, e tuttavia, dal punto di

vista fenomenico, tutto è "vero", in quanto ogni ente pone il problema della verità. Prendendo le distanze da Heidegger, e dal suo insistere sull'*Estetica trascendentale*, Ruggenini sostiene la centralità, nella *Critica della ragion pura*, del concetto di mondo, per come esso è rintracciabile nella *Dialettica trascendentale*. Attraverso questa nozione, Kant giunge a pensare la "differenza ontologica": il mondo consiste in ciò che è radicalmente, "divinamente", differente dall'ente.

Nella sua relazione, dedicata a **Friedrich Nietzsche**, **Giangiorgio Pasqualotto** ha rilevato come questi, in tutto l'arco della sua riflessione, associ l'idea di modernità a una pretesa di conciliazione: fra l'uomo e la storia, fra l'uomo e la natura, fra l'uomo e Dio. Il moderno rappresenta invece, per Nietzsche, l'apogeo del nichilismo e della decadenza: riducendo la molteplicità delle espressioni della vita a all'identità individuale, destinata ad essere trascesa in nome di un'universalità metafisica, la decadenza apre la via al nichilismo.

La dottrina dell'eterno ritorno, ha osservato Pasqualotto, costituisce la risposta nietzscheana alla questione del senso; con essa vengono prese le distanze sia dal nichilismo volgare, che afferma la nullità di senso dell'esistente, sia dal platonismo, che conferisce un senso all'esistente medesimo in virtù, però, di un'ipostatizzazione metafisica. Il vero maestro di Nietzsche è, in questo caso, **Eraclito**: il divenire travolge non solo ogni valore, non solo ogni veduta, bensì anche ogni possibilità di valutare, ogni possibilità di avere un punto di vista; per questo alla dottrina dell'eterno ritorno non si può attribuire, in senso proprio, il carattere di tesi, né, tantomeno, è lecito fare di essa una religione. Lo stesso giudizio vale, secondo Pasqualotto, per la determinazione della "volontà di potenza", fraintesa da **Heidegger**, che la interpreta come principio unitario e, in quanto tale, fondamento metafisico dell'esistente, mentre Nietzsche afferma, piuttosto, il carattere plurale della volontà di potenza. Pasqualotto si dichiara invece in accordo con Heidegger, quando questi asserisce che la "volontà di potenza" non costituisce una forma di volontà, tesa a raggiungere la potenza, ma la potenza è invece forma della volontà. Accettando tale presupposto, Heidegger risulta tuttavia in contraddizione con la propria tesi secondo la quale, in Nietzsche, la volontà vuole se stessa come valore. Con una relazione dedicata a **David Hume**, **Salvatore Veca** ha voluto riconoscere l'apporto della filosofia analitica contemporanea in campo etico. Secondo Veca, il merito di Hume è stato quello di sviluppare una riflessione filosofica, nell'ambito dell'etica, tesa a individuare non una precettistica, una morale normativa, ma un atteggiamento morale che fosse riconoscibile come tale e con il quale identificarsi. Secondo l'impostazione humeana, la filosofia morale non ha bisogno di una "teoria" morale

"normativa", bensì di molte teorie che "descrivano" il complesso delle motivazioni che determinano i comportamenti umani. Adottando decisamente una prospettiva descrittiva e non correttiva, secondo la distinzione proposta da **P. F. Strawson**, la posizione di Hume in campo etico, ha rilevato Veca, è in un certo senso l'opposto di quella da lui assunta in gnoseologia. In campo etico, l'impostazione di Hume è rapportabile a quella di un osservatore partecipe: si tratta per lui di ricostruire la grammatica della "lingua morale" di una comunità, non di sostituirla con un'altra. Hume cerca le motivazioni del comportamento morale sulla base del presupposto che la ragione sia schiava delle passioni. Dal punto di vista humeano è perciò inutile, in campo morale, il tentativo di confutare con ragioni tanto lo scettico, quanto l'egoista; occorre, piuttosto, respingere l'uno e l'altro al di fuori del consorzio civile, dimostrando così l'autocontraddittorietà delle loro argomentazioni. Inoltre, ha osservato Veca, nella prospettiva humeana l'etica richiede una storia. Se l'etica consiste, infatti, nelle pratiche concrete di una società, essa conosce un'evoluzione; di qui, la polemica di Hume nei confronti dei contrattualisti, che utilizzano un modello ideale non riscontrabile storicamente.

Dedicata a **Baruch Spinoza**, la relazione di **Giuseppe Semerari** si è occupata, in particolare, del *Tractatus de intellectus emendatione*, concepito come chiave per comprendere l'unità dello sviluppo della riflessione spinoziana. Il progetto esistenziale di Spinoza, ha ricordato Semerari, consiste nel pervenire al possesso di un bene stabile, che assicuri pace all'animo. Centrale è dunque il motivo della sicurezza (*sicure et sano corpore vivere*) e della garanzia che occorre trovare per fornire un rimedio alla fragilità umana (*humana imbecillitas*). In questa prospettiva va letta l'interpretazione spinoziana del movente fondamentale della sua antropologia, la *cupido*, come *conatus sese conservandi*. La scienza è dunque necessaria per vivere bene; il bene e la felicità, inoltre, non possono essere individuali, ma devono riguardare la totalità, o almeno la grande maggioranza, della società. Di qui il rilievo attribuito da Spinoza alla filosofia morale, che in lui si qualifica come una sorta di etologia. L'indagine di Spinoza si svolge lungo due direttrici, quella politico-religiosa e quella metafisico-ontologico-gnoseologica. Il discrimine forse più rilevante fra i due piani consiste nel fatto che il secondo si svolge come una sorta di autobiografia intellettuale, tesa a delineare la figura del sapiente. La contrapposizione di quest'ultimo al volgo è netta, e si esplica relativamente al concetto di potenza, che si definisce come capacità di un ente di realizzarsi come "perfezione", cioè come realtà. La nozione di perfezione coincide infatti, in Spinoza, con quella di realtà, e la potenza rappresenta il *quantum* di possibilità vitali, cioè di capacità

di realizzazione, di ciascun ente. Le passioni stesse rappresentano infatti movimenti di-slocatori di potenza, in positivo o (come accade per le "passioni tristi") in negativo. Nel *Tractatus theologicus politicus*, Spinoza intende determinare la funzione della religione nella società come l'*analogon*, per il volgo, del ruolo svolto dalla filosofia per gli uomini colti: portare gli uomini dalle passioni sensibili a quelle più alte. La politica consiste invece nella tecnica per far convivere gli uomini in pace e sicurezza: come per **Hobbes**, scopo principale di Spinoza consiste dunque nel ridurre al massimo grado la conflittualità; ma per il filosofo olandese non è legittimo pervenire a questo obiettivo rimuovendo il diritto naturale. F.C.

Stirner: il paradosso della ragione

Dal 29 novembre al 2 dicembre 1993, presso la sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, Giorgio Penzo ha tenuto un seminario su "MAX STIRNER: IL PARADOSSO DELLA RAGIONE", proponendo una lettura del cosiddetto "anarchismo" stirneriano, che ha inteso metterne in evidenza il significato "ontologico-esistenziale".

In contrasto con l'interpretazione ideologica di **Engels** e **Marx**, che consideravano **Max Stirner** un precursore dei movimenti anarchici a fianco di P.-J. Proudhon, J. Warren, M. Bakunin e P. Kropotkin, la "rivolta stirneriana", ha osservato **Giorgio Penzo**, va intesa, a differenza della "rivoluzione" che è un atto sociale, come un atto esistenziale di affermazione da parte dell'individuo della propria coerenza interna. In tal senso Stirner sarebbe "esistenzialista" perché la sua filosofia tematizza l'essere come "unico", cioè come esistenza singola, a partire dalla concreta situazione ontologica di ogni individuo. La radicale differenza fra Stirner e l'esistenzialismo, ha tuttavia osservato Penzo, consiste nel fatto che mentre la filosofia dell'esistenza pone l'essere di fronte al nulla, per Stirner l'esistenza singola non ammette trascendenza. Si tratta di una dimensione "univoca" dell'essere, ha specificato Penzo, poiché l'autenticità dell'io deve trovare il suo ultimo e "unico" fondamento solo in se stesso. La dialettica esistenziale che si instaura nell'"anarchismo" stirneriano tra il piano inautentico dell'io come spirito e quello autentico dell'io come *Ego*, definisce la dimensione esistenziale dell'"unico" come essere-in-rivolta: l'io decide di superare ogni alienazione per poter essere soltanto se stesso. Il riscatto del singolo da qualsiasi sterile idealismo si compie dunque, ha osservato Penzo, come sottrazione dell'individuo alla dimensione inautentica dello "spirito", per riconsegnarlo all'au-

tenticità e all'unicità del "proprio". Superato il momento "inautentico" dell'io nel mondo delle idee prodotte dallo "spirito", che nella sua universalità trascende l'individuo, il singolo può ora riscoprire il fondamento esistenziale-ontologico dell'io nell'"essere-se-stesso". La "verità", ha fatto notare Penzo, svincolata da qualsiasi legame con il mondo dello "spirito", viene in tal modo riconsegnata da Stirner al potere dell'unico, divenendo sua "proprietà". In Stirner, ha notato ancora Penzo, il concetto di verità come proprietà del singolo sancisce l'atto della volontà di rifiutare l'alienazione nello spirito. Con Stirner si può dunque parlare - già prima di **Nietzsche** - di "volontà di potenza"; con la differenza però che l'orizzonte ontologico stirneriano è orfano del nulla, come ciò che - trovandosi oltre l'io - non è. In Stirner, ha rilevato Penzo, viene altresì a mancare il concetto di **Heidegger** della "differenza ontologica" fra l'essere e l'ente: manca il nulla che delimita l'orizzonte della trascendenza metafisica. Ma la trascendenza non si riduce in Stirner in immanenza, come ne *L'essenza del cristianesimo* di **Feuerbach**; la "morte di Dio", ha osservato Penzo, inaugura una "trascendenza esistenziale", profondamente differente da ogni "trascendenza metafisica" di stampo tomistico. Nella dimensione univoca dell'essere il contatto con l'uomo e con Dio resta aperto, qualora uomo e Dio coincidano con la dimensione dell'unico. Con questo, ha notato Penzo, Stirner intende superare l'atteggiamento illuministico di Feuerbach, che aveva liquidato il problema del sacro, riducendo il trascendente ad una proiezione dei predicati umani e sostituendo Dio con l'umana ragione. La crisi del sacro della metafisica consente dunque l'apertura ad una nuova dimensione del sacro: il senso dell'operazione di secolarizzazione compiuta da Stirner, va colto, secondo Penzo, nella restituzione del sacro alla dimensione individuale. V.L.

L'oggettività scientifica

Dal 8 al 10 novembre 1993 Evandro Agazzi ha tenuto presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli un seminario sul tema: "L'OGGETTIVITÀ SCIENTIFICA", dimostrando come nel nostro secolo, abbandonata l'idea che con la scienza si possa giungere ad una conoscenza vera, si arriva alla conclusione che la scienza sia in grado di raggiungere solo l'oggettività.

I fondamenti della matematica e della fisica, ha rilevato **Evandro Agazzi**, cominciano a vacillare tra la fine dell'800 e gli inizi del '900. Con **Mach** la scienza non viene più considerata come qualcosa che deve dare risposte fondamentali sulla realtà, e al problema si trova una nuova teoria scientifica si sostituisce l'esigenza di una co-

CALENDARIO

Il Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e del Seicento in Relazione ai Problemi della Scienza in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Milano, ha organizzato da febbraio a novembre 1994 a Milano un Seminario su: **Teorie e problemi di percezione visiva nell'età moderna**. Qui di seguito l'elenco dei relatori e dei temi degli interventi: 1 febbraio, W. Bernardi: "Teorie e modelli di visibilità nelle scienze naturali e nelle scienze della vita del XVII secolo"; 29 marzo, R. Rey: "La théorie de la vision chez Lécatur"; 28 aprile, A. Henning: "Vom Starstich zur Kataraktextraktion (1750) - Fakten und symbolische Paradigmen"; 31 maggio, H. Koelbing: "Teorie della visione e conoscenza dell'occhio all'inizio dell'epoca moderna (XVI e XVII secolo)"; G. Brykman: "Le privilège épistémologique de la vue chez Berkeley"; 3 novembre, R.G. Mazzolini: "Anatomia e fisiologia dell'occhio (1650-1840)".

● Informazioni: Consiglio Nazionale delle Ricerche, via Albricci 9, 20122 Milano, tel 02/8052538.

Il giorno 13 aprile 1994, presso l'Università degli Studi di Milano, si è tenuta una tavola rotonda sul tema: **Libertà dell'individuo e legittimità del potere tra liberalismo e democrazia: attualità di John Stuart Mill**, con la partecipazione di M. Del Torre, G. Lanaro, G. Giorello, V. Lora e P. Zanelli.

● Informazioni: Prof. M. Del Torre, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi, Via Festa del Perdono 7, Milano.

L'Università degli Studi di Firenze ha organizzato, il 13 e 14 maggio 1994, presso l'Aula Magna del Rettorato e il Palazzo Medici Ricciardi, un Convegno di studi su: **Il pensiero di Cesare Luporini**. Questi gli interventi: 13 maggio, N. Bobbio: "Testimonianza per Luporini"; E. Garin: "L'esperienza di Luporini fino a *Filosofi vecchi e nuovi*"; A. Zanardo: "Che cosa l'uomo può divenire"; S. Poggi: "La filosofia dell'esistenza e la finitezza"; N. Badaloni: "Le radici del materialismo storico"; A. Prete: "Gli studi su Leopardi"; 14 maggio, C. Cesa: "Luporini e la filosofia classica tedesca"; S. Nannini: "Sul materialismo"; S. Landucci: "*Dentro Marx*"; L. Calabi: "Epoche della formazione della società e filosofia delle forme"; F. Cerutti: "Politica e stato".

● Informazioni: Segreteria del Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Firenze, tel. 055/472498.

In occasione del 50° anniversario della morte di Giovanni Gentile e del 250° anniversario della morte di Giambattista Vico e della pubblicazione di *Olasz filozófai hermeneutika*, l'Accademia di Ungheria di Roma ha organizzato dal 25 al 27 maggio 1994 il

Convegno internazionale: **Giornate di studio sulla filosofia italiana**. Questo il calendario dei lavori: 25 maggio, A. Neri: "Neorealismo italiano - Recupero di Vico - Ermeneutica"; J. Pál: "Sulla fortuna di Vico"; K. Zaboklicki: "Considerazioni su Vico in Polonia"; T. Szabó: "Una interpretazione esistenzialistica di Vico"; G. Traversa: "L'universale fantastico"; A. Wessely: "Interpretazione del frontespizio della *Scienza nuova*". 26 maggio, A.M. Jacobelli: "Vico e il linguaggio"; B. Slmlyó: "Vico nella tradizione ermeneutica"; G. D'Accunto: "Vico e la retorica"; E. Ordógh: "Il *verum ipsum factum* vichiano nell'attualismo di Gentile"; F. Rizzo Celona: "Vico e Gentile"; J. Jacobelli: "Il carteggio Gentile"; V. Stella: "La filosofia dell'arte di Gentile"; A. Sabatini: "Gentile filosofo europeo"; L. La Porta: "La lettura gentiliana di Leopardi". 27 maggio, A. Janazzo: "Gentile e il fascismo"; J. Kelemen: "La filosofia e il totalitarismo".

● Informazioni: Accademia d'Ungheria-Palazzo Falconieri, via Giulia 1, 00186 Roma.

L'Assessorato alla Cultura del Comune di Roma in collaborazione con l'Accademia dei Lincei, l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, la Fondazione Gentile, l'Istituto di Studi Gentiliani, l'Ismeo, la Scuola Normale Superiore di Pisa e l'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma hanno organizzato nel maggio 1994, nella Sala della Promoteca del Campidoglio di Roma, un Convegno su: **Giovanni Gentile**. Qui di seguito i relatori e i temi di discussione: M. Cacciari, L. Colletti, B. De Giovanni, T. Gregory, V. Mathieu, G. Marramao, S. Natoli, A. Negri, G. Sasso, E. Severino, A. Tosel, L. Villari: "Il pensiero filosofico di Giovanni Gentile"; L. Accardi, H. Cavallera, M. Ciliberto, R. De Felice, F. Gabrieli, J. Jacobelli, F. Lo Schiavo, E. Paratore, P. Prini, B. De Giovanni: "Giovanni Gentile e l'organizzazione della cultura". 21 maggio, V. Cappelletti, P. Chiarini, A. De Maddalena, A. Fedè, G. Gnoli, G. Salvini.

La Compagnia Teatrina Stanze Luminose, con il patrocinio del CNR e la collaborazione delle Università di

Roma, Basilea, Berlino e Madrid, ha organizzato nei giorni 30 e 31 maggio 1994 presso la Sala Teatro delle Esposizioni di Roma, il Convegno internazionale: **L'enigma, il suono e gli dei. F. Nietzsche e la cultura europea**, in occasione della messa in scena, al Teatro Spazio Uno di Roma, di *Empedocle il tiranno*, tratto dai frammenti su Empedocle di Nietzsche. Hanno partecipato agli incontri: G. Campioni, G. Dorflès, C. Dumoulié, A. Ermano, G. Ferroni, M. Grande, J. Jimenez, M. C. Lala, F. Laruelle, J. Latacz, M. Maffesoli, G. Marramao, S. Moravia, G. Penzo, G. Scipioni, P. Sloterdijk, G. Vattimo, V. Verra, C. Vicentini, I. Vicentini, C. Wulf.

● Informazioni: Maria Teresa Jmseng-Erminia Lapillo, Segreteria del Convegno, tel. 06/3230003-3244995.

Il Dipartimento di Filosofia della III Università degli Studi di Roma, ha organizzato il 30 maggio, al Teatro Politecnico di Roma una **Giornata di studio sul Simposio di Platone**, con la partecipazione di G. Giannantoni: "Il Simposio: socratismo e platonismo", e M. Ariani: "La fortuna del Simposio nella cultura occidentale". Il 31 maggio ha fatto seguito una tavola rotonda sul tema: "L'attualità del Simposio di Platone", con la partecipazione di F. Bianco, F. Brezzi, G. Carchia, A. Gessani, P. Impara, M. Ruggenini.

● Informazioni: Dipartimento di Filosofia, III Università di Roma, Via Ostiense 159, Roma.

Facendo seguito al ciclo di lezioni del 1993, dedicato ai linguaggi della filosofia, la rivista Aut-Aut, in collaborazione con l'I.S.U. di Milano, ha promosso un ciclo di incontri su: **Scritture del pensiero, linguaggi a confronto**, che si è svolto nella Sala Incontri I.S.U. di Milano dall'11 maggio al 1 giugno 1994. Questo il calendario degli incontri: 11 maggio, G. Majorino, G. Comolli: "Il linguaggio della poesia"; 17 maggio, G. Pontiggia, C. Sini: "Il linguaggio della prosa"; 25 maggio, F. Petrella, P.A. Rovatti: "Il linguaggio della psicoanalisi"; P. Flores d'Arcais, A. Dal Lago: "Il linguaggio della politica".

● Informazioni: I.S.U., Corso di Porta Romana 19, 20100 Milano, tel 02/809431.

Presso l'Università "La Sapienza" di Roma si è svolta dal 20 al 24 giugno 1994 la **Twenty-First Hume Society Conference**, con il seguente calendario: 20 giugno, J. Annas: "Hume and ancient Scepticism"; D. Musti: "Hume and the populism of ancient nations"; J.P. Monteiro: "Hume on single experiments"; E. Radcliffe, S. Kuhlman: "Hume on passion, pleasure, and the reasonableness of ends"; F. Todesco, E. Lecaldano: "Scepticism as a passion of the soul"; N. Brett, G. Pappas: "Is Hume's theory of abstraction self-defeating?"; D. Jacquette, M. Frasca-Spada: "Hume's phenomenal atomism in the inkspot experiment". 21 giugno, G. Carabelli, F. Restaino, A. Santucci: "Approaches to Hume in Italy"; D. Owen: "Hume on demonstration"; P. Fosl e D. Silver: "Hume's pyrrhonism and the legacy of Sextus Empiricus"; T. M. Lennon, N. Boccara: "Hume, Bayle, Jurieu and Nicole"; C. Swain: "Irrational inference and rational belief: Hume's justification of induction"; T. Olschewsky, J. Ellin: "Moral Scepticism in Sextus and Hume"; J. Brookes, W. L. Robinson: "Hume, belief and personal identity"; J. P. Cléro: "Aspects dynamiques de la théorie des passions chez Hume"; E. Baccharini, L. Turco: "Hume and the problem of moral realism"; M. L. Homiak, M. J. Montes: "Does Hume have an ethics of virtue? Some observations on character and reasoning in Hume and Aristotle". 22 giugno J. P. Wright: "The slave of passions: Hume on religion and morality"; J. Hampton, C. Johnson: "Does Hume have an instrumental conception of practical reason?"; D. Garret, J. Biro: "Laws of nature and competing proofs in Hume's *Of miracles*"; D. F. Norton: "Hume and moral scepticism"; P. Zanardi, M. L. Pesante: "Hume and Trenchard"; M. Welbourne, W. E. Morris: "Hume on testimony". 23 giugno, R. Schaver: "Justice between unequals"; E. Mazza, M. E. Scribano: "Hume and Huet"; C. M. Korsgaard, C. Brown: "Does Hume believe in the hypothetical imperative?"; L. Parisoli, S. Lopez Gerardo: "A new Hume in the James Gregory painting"; M. Karlsson, J. Taylor: "Rational ends: humean and non-humean considerations"; C. R. R. Araujo, D. Castiglione: "Hume on virtues and rights"; S. F. Barker, A. F. Griaznov: "Hume and Reid on the doctrine of necessity"; M. Kuehn: "Reid on Hume's theory of moral sense"; M. J. Ferreira, A. J. Jacobson: "Religion's foundation in reason: common sense and reflection in the *Natural History of religion*"; A. Attanasio, M. Vacatello: "Convention and nature in Hume's *Treatise*"; S. Blackburn: "Is Kant's theory of ethics a step backward from Hume's". 24 giugno, J. McIntyre: "Passions and moral sentiment: asymmetries between Hume and Hutcheson"; G. di Giovanni, L. Formigari: "Hume, Jacobi and common sense: an episode in the reception of Hume in Ger-

many at the time of Kant"; K. Shimokawa, F. G. Whelan: "Hume's concept of property: a conceptual innovation and its connections with his theory of causation"; T. Magri: "Hume and our motivation to be rational and moral".

● Informazioni: FA.SI Congress, viale Gorizia 24, 00198 Roma, tel. 06/8540296-8417001.

Il 20 giugno 1994, alla Sala delle conferenze Garzanti di Milano, G. Bevilacqua, R. Bodei e G. Vattimo hanno presentato l'edizione italiana de **Il principio speranza di Ernst Bloch** (Garzanti, Milano 1994).

● Informazioni: Ufficio stampa Garzanti, via Senato 25, 20100 Milano.

L'Istitut Francais di Friburgo in collaborazione con l'Istituto Italiano di Cultura di Stoccarda e l'America Institut di Friburgo, hanno organizzato il Simposio: **Pane e vino. Segni del sacro**, all'Institut Francais di Friburgo dal 24 al 26 giugno 1994. Qui di seguito i relatori e i temi degli interventi: 24 giugno, M. Ruggenini: "Das Göttliche und die Abwesenheit"; P. De Vitiis: "Das Heilige und das Göttliche"; G. Moretto: "Das Heilige und das gute Prinzip"; R. Garaventa: "Zeichen des Sakralen im Nihilismus Giacomo Leopardis"; P. Kouba: "Die göttlichen Gestalten der Welt"; J. Sallis: "Bread and wine". 25 giugno, M. Richir: "Mythologie et question de la pensée"; F. Dastur, H. Schmid: "Hölderlin. Tragédie et modernité. Ein Gespräch"; C. Jamme: "Mythos uns Schrift"; S. Mödersheim: "Passion und Opfer in Kleists *Penthesilea*"; B. Menke: "Fronleichnamstag und Bilderstürmerei: Kleists Die Heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik. Eine Legende"; F. Vollhardt: "Literatur im Prozeß der Säkularisierung"; E. Bronfen: "Tod, Weiblichkeit und Ästhetik". 26 giugno, C. Scott: "Language in a passing sense of transcendence"; A. Hirsch: "Schuld und Übersetzung"; A. Noor: "Promon: Sprache und Enigma bei Husserl und Lévinas"; S. Schoenbohm: "Sacralità and Befindlichkeit"; H.R. Sepp: "Der phänomenologische Ursprung des Absoluten bei Husserl und Michel Henry".

● Informazioni: Institut Francais, Werderring 11, Freiburg.

Dal 28 al 30 luglio 1994 all'Università degli Studi di San Marino si terrà il Convegno: **The Future of the Book**, organizzato dal Centro Internazionale di Studi Semiotici e Cognitivi. Qui di seguito il calendario delle relazioni: 28 luglio, J.D. Bolter: "Ekphrasis, virtual reality and the future of writing"; M. Joyce: "(Re)Placing the author: *A book in the ruins*"; F. Antinucci: "Interactive multimedia communication: some cognitive processing factors that may help us to predict what is going to happen"; P. Bazin: "Vers une méta-

lecture"; L. Toschi: "The tale of the data: literally criticism and the information sciences. 29 luglio, J.J. O'Donnell: "Trithemius, McLuhan, Cassiodorus: the pragmatics of the New"; C. Hesse: "The book in time"; A. Petrucci: "Politiche del libro. Strategie dello scrivere. Pratiche del leggere."; G. Nunberg: "Farewell to the information age"; G. Landow: "Hypertext and the new genres"; R. Simone: "La disarticolazione dei generi testuali". 30 luglio, J.S. Brown, P. Duguid: "Of MUDs, MOOs, and masques"; R. Debray: "Dématérialisation et desacralisation: le livre comme object symbolique"; U. Eco: "Is there a future for literacy?".

● Informazioni: Università di San Marino, contrada Omerelli 77, 47031 San Marino, tel. 0549/882516-882519.

Dal 21 al 24 settembre 1994 si terrà presso l'Università di Halle/Saale un Congresso sul tema: **Estraneità e familiarità. L'ermeneutica nel contesto europeo**, con la partecipazione di P. Ricoeur, V. Mathieu, W. Nethöfel e P. Winch.

● Informazioni e prenotazioni: Klaus-Dieter Osthövener, Theologie Fakultät der Martin-Luther-Universität, Universitätsring, D-06099 Halle/Saale, tel. 0049.345/832464.

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Seminari sul pensiero di Benedetto Croce

Pescasseroli, 13-17 giugno 1994
Paolo Bonetti
L'etica di Croce: universalità del principio morale e molteplicità delle sue manifestazioni storiche
La Logica, il concetto puro e gli pseudoconcetti - *La Filosofia della pratica* - Etica e politica - *La storia come pensiero e azione* - *L'utopia della forma sociale perfetta*

Pescasseroli, 20-24 giugno 1994
Emma Giammatei
Croce nel primo Novecento. La critica, il racconto
La Letteratura della nuova Italia - Immagini del moderno: d'Annunzio e il concetto di decadenza - Dialogazioni del moralismo: Croce e i vociani - Teoria e pratica dell'autobiografia - Evento e narrazione

Roccaraso, 27 giugno-1 luglio 1994
Giuseppe Bedeschi
Croce e il marxismo
I primi saggi di Croce sul marxismo (I parte) - I primi saggi di Croce sul marxismo (II parte) - L'atteggiamento di Croce di fronte al marxismo nel periodo tra le due guerre - Il giudizio crociano sul marxismo nel secondo dopoguerra - Conclusioni

Roccaraso, 4-8 luglio 1994
Renata Viti Cavaliere
Il concetto della storia e le sue relazioni con l'arte
Croce e il positivismo - Il positivismo di Pasquale Villari - Il problema del metodo - *La storia che narra* - Estetica e logica

Carsoli, 11-15 luglio 1994
Paolo D'Angelo
Croce e l'estetica
La nascita dell'estetica di Croce - *La struttura della grande Estetica* - L'evoluzione dell'estetica crociana - *La polemica contro le categorie dell'estetica tradizionale* - *La teoria crociana del linguaggio*

Carsoli, 18-22 luglio 1994
Vincenzo Vitiello
Croce e l'Europa
Il problema della storia: lo spettro del nichilismo e la scoperta dell'economico - *Dialettica hegeliana* e restaurazione dell'Identità: Croce e l'hegelismo napoletano - *La guerra, il fascismo e la morale della storia*: Croce e Thomas Mann - *Ethos e lex*: paganesimo e cristianesimo in Croce e Gentile - Il giudizio, la storia, il vitale

Avellino, 12-14 settembre 1994
Mario Agrimi
Croce-Labriola
Croce-Labriola (I parte) - Croce-Labriola (II parte) - Conclusione

Avellino, 15-16 e 19-20 settembre 1994
Ernesto Paolozzi
Etica e politica in B. Croce: la politica come realismo
Etica e politica in B. Croce: la politica come realismo - Il liberalismo come metodo - Etica e politica - Etica, politica e vitalità

Avellino, 16 settembre 1994
Giuliano Minichiello
La scienza contemporanea tra immagini influenti e pseudoconcetti

Avellino, 19-22 settembre 1994
Emma Giammatei
Croce scrittore?
Croce scrittore? - Croce e la forma dell'autobiografia filosofica - Croce e la letteratura della crisi (Croce-D'Annunzio) - Croce-Pascoli e la "retorica dell'ineffabile"

Avellino, 23 settembre 1994
Mario G. Giordano
Qualità affabulatoria del discorso crociano

In occasione delle celebrazioni dell'anno picchiano, dedicato alla "Dignità dell'uomo" e alla "Concordia tra i saperi", il Centro Internazionale di Cultura "Giovanni Pico della Mirandola" ha organizzato un Convegno internazionale di studi su: **Giovanni Pico della Mirandola**, che si svolgerà dal 4 all'8 ottobre 1994 a Mirandola. Referente un comitato scientifico nel quale figurano: E. Gombrich, J. Le Goff, C. Trinkaus, V. Fumagalli, E. Garin, A. Biondi, V. Branca, U. Eco, C. Vasoli.

● Informazioni: Segreteria Centro Culturale Polivalente, via F. Montanari 5/A, 41037 Mirandola (Modena), tel. 0535/21470.

Dal 14 al 15 ottobre 1994 presso l'Aula magna del Nuovo Magistero dell'Università di Urbino si terrà un Convegno di studi dal titolo: **Kerygma e prassi. L'itinerario filosofico e teologico di Italo Mancini 1925-1993**. Gli interventi avranno il seguente svolgimento: 14 ottobre, C. Vigna: "Ontologia e meontologia in Italo Mancini"; F. Totaro: "Dall'ontologia alla logica dei doppi pensieri"; G. Ferretti: "Filosofia della religione come ermeneutica"; A. Pieretti: "Ermeneutica del cristianesimo". 15 ottobre: F. D'Agostino: "Neoclassicismo giuridico"; L. Alfieri: "Neoclassicismo etico".

● Informazioni: Nuovo Magistero, Univ. degli Studi, Via saffi 9, Urbino.

Presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Genova, si terrà, dal 13 al 15 ottobre 1994, il Convegno nazionale della Società Italiana di Filosofia Analitica sul tema: **Alle radici della filosofia analitica**.

● Informazioni: Carlo Penco, Dipartimento di Filosofia, via Balbi 4, 16126 Genova, tel 010/2099795-206712-2099863.

Organizzato dalla Società Filosofica Italiana e dalla Società Italiana di Logica e Filosofia della Scienze, dal 9 al 12 novembre 1994 avrà luogo, presso la III Università degli Studi di Roma, un Convegno Nazionale dal titolo: **Momenti di storia della logica e di storia della filosofia**.

● Informazioni: Dott. Moschitti, Sezione Romana della S.F.I., tel. 06/4463671-4469288.

Nei giorni 24-26 novembre 1994, si svolgerà a Siena un Convegno sul tema: **Il simbolo oggi. Teorie e pratiche**, organizzato da alcuni studiosi delle Università di Bologna e di Siena. Parteciperanno: C. Augeri, G. Barberi Squarotti, R. Barilli, S. Borgogelli, F. Brioschi, S. Briosi, O. Calabrese, G.P. Caprettini, D. Conci, G. Dorfler, U. Eco, M. Grande, R. Luperini, G. Manetti, G. Marchianò, S. Nannini, G. Nava, M. Reda, M. Squillacciotti, C. Tullio-Altan, E. Zolla.

● Informazioni: Servizio Congressi, Università di Siena, via S. Virgilio 6 53100 Siena.

DIDATTICA

a cura di Riccardo Lazzari

Nuovi testi per l'insegnamento

Sono apparsi di recente nuovi strumenti per l'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie superiori, che rinviano ad una selezione diretta di testi rappresentativi di filosofi. Si segnalano in particolare l'antologia a cura di Giovanni Fornero, *FILOSOFI E FILOSOFIE NELLA STORIA. I TESTI* (Paravia, Torino 1994), il terzo volume del manuale di Giuseppe Cambiano e Massimo Mori, *STORIA E ANTOLOGIA DELLA FILOSOFIA. OTTOCENTO E NOVECENTO* (Laterza, Roma-Bari 1994), alcuni nuovi testi antologici nella fortunata collana "Sentieri della filosofia", della casa editrice Paravia di Torino, e alcuni strumenti di lettura nelle collane "Agorà" e "Bricciole di filosofia", della casa editrice Cedam di Padova.

L'antologia *I testi*, a cura di **Giovanni Fornero**, si affianca preminentemente al celebre manuale di **Nicola Abbagnano** e **Giovanni Fornero**, in tre volumi, *Filosofi e filosofie nella storia* (nuova edizione riveduta, Paravia, Torino 1992); non sfugge, tuttavia, come per questo intento essa si collochi anche accanto all'antologia in tre volumi *Leggere Filosofia* (a cura di G. Brianese, G. Fornero, M. Trombino, Paravia, Torino 1992). Come elemento di novità e di diversità, rispetto a questa seconda opera, *I testi* presentano un percorso rinnovato di selezione di brani e, soprattutto, non intendono essere (come è detto nella "Prefazione editoriale") una semplice "antologia", senza peraltro ricadere nella forma di «uno dei tanti manuali-antologia che circolano oggi nella scuola». Ciò che distingue quest'opera è infatti il ricorso sistematico a strumenti di analisi del testo e a schede lessicali, schede di confronto, schede delle interpretazioni e di altro genere, che fanno da sostegno alle scelte testuali. L'autore si è proposto di offrire un «agile strumento di lavoro», che non sostituisce, ma presuppone invece il percorso ricostruito dal manuale.

Il terzo volume del manuale di **Giuseppe Cambiano** e **Massimo Mori**, *Storia e antologia della filosofia*, conferma l'im-

postazione già seguita nei primi due volumi (cfr., «Informazione filosofica», n. 12, aprile 1993), ossia di avvicinare il percorso manualistico ad una intensa frequentazione del testo filosofico. Ciascun capitolo si presenta diviso in due parti, la prima d'esposizione storica, la seconda di scelta antologica, preceduta da una presentazione del testo e sostenuta da note "veramente" chiarificative. In particolare si segnalano, per questo terzo volume, l'ampiezza di scelte testuali tratte dalle opere di Hegel, e la completezza dei percorsi introduttivi e antologici relativi alla filosofia del '900 (fra cui "Le nuove teologie", "Tra esistenzialismo e strutturalismo in Francia", "La filosofia, le teorie scientifiche e il linguaggio", "Filosofia, analisi del linguaggio e problemi etici").

Due nuove collane della casa editrice Cedam di Padova propongono, per l'anno 1994, alcuni nuovi titoli di lavori che possono fungere da supporto all'insegnamento della filosofia nei licei. Nella collana "Agorà" sono pubblicate, come "proposte di percorsi interdisciplinari", i seguenti testi: **L. Lacchini**, *Biotecnologie, etica e diritto*; **P. C. Rivoltella**, *Essere necessario e filosofia analitica*; **D. Rossi**, *Ernst Mach e la crisi della fisica classica*; **G. Brotti**, *Il gioco tra filosofia e psicologia*. Nella collana "Bricciole di filosofia" sono presentati, come "guide tematiche per l'incontro con gli autori", i seguenti titoli: **G. Brotti**, *Bergson: la coscienza e il tempo*; **L. Lacchini**, *L'opera logica di Aristotele*; **P. C. Rivoltella**, *Heidegger e il problema dell'arte*; **D. Rossi**, *Nietzsche: la verità dell'arte*.

Nella collana "Sentieri della filosofia. Autori, testi, problemi", diretta da **Giovanni Fornero** e **Giorgio Brianese** per la casa editrice Paravia di Torino, sono recentemente apparsi alcuni nuovi testi, fra cui *La 'Logica' di Hegel e il problema della dialettica nel pensiero contemporaneo*, a cura di **M. Sacchetto**; *I Presofisti e l'orizzonte della filosofia*, a cura di **S. Maso**; *Le 'Riflessioni' di Burke e il dibattito sulle matrici filosofiche della rivoluzione francese*, a cura di **M. Ravera**; *'Esperienza e natura' di Dewey e il problema di una*

nuova teoria del pragmatismo, a cura di **R. Lissoni**; *'L'interpretazione dei sogni' di Freud e la scoperta dell'inconscio come problema filosofico*, a cura di **M. L. Martini**. Ciascun volume presenta il testo di un determinato autore in forma quasi integrale (ad esempio *La 'Logica' di Hegel e il problema della dialettica nel pensiero contemporaneo* riporta il testo, privo di tutte le "Aggiunte", delle tre sezioni della *Scienza della logica*, comprese nella *Enciclopedia*, secondo la traduzione curata da V. Verra per i tipi della UTET), facendolo precedere da una introduzione sull'opera in questione e accompagnandolo con un apparato di note; segue quindi una parte di "dibattito", in cui viene riportata un'antologia di testi inerenti al tema fondamentale, debitamente introdotti e annotati; infine è riportata una bibliografia che ha come finalità quella di offrire un primo orientamento per approfondire temi e autori affrontati nel volume. *R.L.*

Didattica della filosofia antica

A cura di Carlo Natali e di Franco Ferrari è apparso un volume dal titolo: MODELLI DI RAGIONAMENTO NELLA FILOSOFIA ANTICA. UNA PROPOSTA DIDATTICA (Laterza, Roma-Bari 1994), che raccoglie diversi saggi-ipotesi di lavoro per un accostamento nuovo e più interessante al pensiero filosofico antico e per una rinnovata didattica della filosofia. La proposta nasce da un convegno tenutosi a Venezia nel marzo 1989 su "MODELLI DI RAGIONAMENTO NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA. RICERCA E DIDATTICA", organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle scienze dell'Università di Venezia, con la collaborazione della Sezione veneziana della Società Filosofica Italiana, dell'IRRSAE del Veneto e di istituzioni locali.

Come chiarisce nella sua Introduzione **Franco Ferrari**, dal convegno di Venezia del 1989 è nato un Laboratorio Didattico di Filosofia promosso dall'IRRSAE del Veneto, costituito da un docente universitario

(C. Natali), a cui è stata affidata la consulenza scientifica del progetto, da sette docenti della scuola secondaria superiore delle province di Padova, Venezia e Vicenza e da due esperti dell'IRRSAE. A questo si è giunti attraverso la struttura formativa del Laboratorio Didattico Disciplinare (LADD), che partendo da una prima analisi della domanda formativa, acquisita attraverso un questionario, appronta specifiche strategie didattiche che si traducono nella costruzione di possibili percorsi didattici. Così ha trovato attuazione un percorso relativo ai modelli di ragionamento nella filosofia antica, che ha avuto come finalità prioritaria l'educazione al pensiero consapevole. L'intervento - che è stato progettato con un vincolo temporale di 50-60 ore annuali di insegnamento-apprendimento - è stato discusso in due Corsi di aggiornamento per cinquanta docenti di filosofia delle province di Padova e di Venezia, che si sono tenuti presso il Liceo "Franchetti" di Venezia-Mestre e il Liceo "Cornaro" di Padova, dal gennaio al luglio 1991. Dal settembre del medesimo anno il Laboratorio Didattico è proceduto alla sperimentazione in classe, mediante il lavoro di dieci docenti di filosofia scelti fra i corsisti. Dopodiché esso ha approntato la redazione definitiva dei materiali, che sono stati presentati, l'anno successivo, a dieci nuovi docenti del Veneto per la sperimentazione assistita a distanza dell'anno scolastico 1992-93.

Il progetto complessivo - che ha coinvolto dunque circa settanta docenti di filosofia del Veneto e ha richiesto un tempo di circa tre anni per la sua riuscita finale - risulta articolato nelle seguenti unità didattiche: "Mito e logos in Parmenide" (a cura di N. Lucchesi); "La dialettica socratica" (a cura di M. L. Sevidani Bortor); "Aristotele: la razionalità pratica" (a cura di M. G. Crepaldi); "Natura e ragione negli stoici" (a cura di L. di San Bonifacio); "Il cristianesimo e la filosofia nel I secolo d.C." (a cura di I. F. Baldo). La struttura delle unità didattiche si presta a due ipotesi di percorso, vale a dire per venti lezioni (di 54 ore complessive) o per venticinque lezioni (di 61 ore complessive). Ciascuna unità comprende una premessa, in cui si segnalano finalità e strumenti, una bibliografia, un'articolazione in lezioni con testi di filosofi, di storici del pensiero antico, note chiarificative, verifiche e schede di lavoro.

Nella sua ampia "Prefazione" Carlo Natali ripercorre le principali tappe che hanno segnato il dibattito sull'insegnamento della filosofia in Italia - un dibattito che «nel nostro paese non è mai stato né insufficiente, né poco approfondito» e che ha riguardato «non solo il metodo da seguire nell'insegnamento della filosofia, ma anche l'utilità e l'opportunità dell'insegnamento della disciplina stessa». I principali riferimenti sono alle vicende della scuola post-unitaria, e pertanto alla legge "Casa-

ti" del 1859 e ai programmi "Coppino" del 1867 (che prevedevano per gli ultimi tre anni della scuola secondaria un insegnamento di filosofia elementare, distinto rigorosamente da quello previsto per l'università), al rinnovamento dei programmi "Coppino" del 1884 e ai dibattiti di fine secolo, nonché alla riforma "Gentile" del 1923 (che procedette ad eliminare la distinzione tra una forma elementare e propedeutica di filosofia, da insegnare nei licei, e una forma approfondita in senso storico e scientifico, propria delle università). Ma la parte più viva della "Prefazione" riguarda i dibattiti degli anni Settanta, quando sembrava che la filosofia, per decisione del Ministero competente, fosse sostituita dall'insegnamento di «scienze umane», e la reazione che ne conseguì da parte degli operatori nel settore. A questo proposito, fa notare Natali, «è interessante notare come la reazione alle proposte tendenti a ridurre l'insegnamento della filosofia abbia sovente utilizzato argomentazioni simili sia in Francia che in Italia», in virtù del «persistere sia di un forte interesse per la filosofia come tale nel pubblico colto in generale, sia di una specifica richiesta di formazione filosofica da parte dei giovani». Il resto riguarda gli anni Ottanta, segnati in particolare dall'inchiesta tra i docenti di filosofia, svolta, a partire dal 1983, dalla Società Filosofica Italiana, e dai dibattiti relativi all'importanza di dare maggiore spazio, nell'insegnamento, alla lettura diretta dei testi dei filosofi - un'esigenza che sarà recepita anche dall'ipotesi dei programmi elaborati dalla Commissione "Brocca".

Venendo alla presentazione del libro, Natali sottolinea come l'idea da cui sono partiti gli autori è che «la ricostruzione di un arco storico di testi, che mostri l'evolversi della riflessione filosofica da un autore all'altro, risulta più facile se si sceglie un filo conduttore preciso e si illustrano le risposte dei vari filosofi a uno stesso problema; ma, dall'altra parte, la scelta di un argomento particolare ha inevitabilmente effetti limitanti ed escludenti». Da ciò la scelta di assumere i vari modelli di ragionamento quale filo conduttore, che meglio «univa le contrastanti esigenze di dare un filone unitario alla selezione dei testi, e di dare la maggiore ampiezza e rappresentatività possibile alla panoramica presentata agli studenti».

Si segnala infine, in questo contesto di proposte di aggiornamento, il contributo di Giuseppe Grampa, *L'uomo e il suo ruolo attivo nelle scienze*, apparso in «Scuola viva» (n. 10, novembre 1993). Nell'articolo Grampa sottolinea la dimensione attiva della coscienza personale, per la quale l'uomo non può essere ridotto semplicemente ad oggetto di scienza, essendo anche il soggetto responsabile, ed analizza quale tipo di razionalità è necessaria perché sia riconosciuta tale responsabilità progettuale dell'uomo nel fare scienza. R.L.

Convegni

L'A.R.I.F.S. di Brescia organizza, per il 4 e 5 novembre 1994, il XXV Convegno nazionale per l'aggiornamento degli insegnanti sul tema: «FILOSOFIA ANALITICA E NEOPOSITIVISMO».

Sono previste le seguenti relazioni: venerdì 4 novembre, ore 9-13: **P. Parrini**, "Introduzione al convegno"; **E. Casari**, "La logica tra matematica e filosofia"; **P. Jacob**, "La critica dell'idealismo, l'atomismo logico, i limiti del linguaggio" (in francese); ore 15-19: **G. Wolters**, "Mach e Einstein nello sviluppo del Circolo di Vienna"; **A. de Palma**, "Verificazione, falsificazione, protocolli". Sabato 5 novembre, ore 9-13: **P. Rossi**, "L'unità delle scienze e l'Enciclopedia internazionale della scienza unificata"; **P. Leonardi**, "Filosofia del linguaggio e analisi del linguaggio comune"; **P. Parrini**, "Metafisica, filosofia, empirismo"; ore 15-19: **R. Lanfredini**, "Filosofia analitica e neopositivismo nei testi scolastici"; seguirà una tavola rotonda, coordinata da P. Parrini.

E' stato richiesto per gli insegnanti l'esonero ministeriale dal servizio. Agli iscritti saranno inviate informazioni sugli alberghi. Termine delle iscrizioni: 30 settembre 1994. Quota: £ 60.000 sul c/c postale n. 12808259 intestato a A.R.I.F.S. - casella postale 103 - 25100 Brescia. Per iscriversi è necessario inviare domanda e ricevuta di versamento all'A.R.I.F.S. (informazioni: tel. e fax 030.3757341, ore 15-16).

L'Associazione Docenti Italiani di Filosofia (A.D.I.F.) organizza dal 10 all'11 settembre 1994 al Getsemani di Paestum il XV Convegno nazionale sul tema: "ERMENEUTICA E METAFISICA".

Qui di seguito il calendario: 10 settembre, E. Berti: "Ermeneutica e metafisica in Aristotele"; L. Alici: "Ermeneutica biblica e metafisica platonica in Agostino". 11 settembre, B. Mondin: "Ermeneutica filosofica e teologica in Tommaso D'Aquino"; R. Osculati: "Ermeneutica e metafisica in Schleiermacher"; G. Penzo: "Ermeneutica estetica e genealogica in Nietzsche". 12 settembre, C. Sini: "Ermeneutica e metafisica"; A. Molinaro: "Ermeneutica e metafisica"; G. Mura: "Ermeneutica e verità"; V. Possenti: "Ermeneutica, metafisica e nichilismo in Heidegger"; F. Botturi: "Ermeneutica e valori".

Informazioni: Costantino Cariello, Segretario nazionale dell'A.D.I.F., 84091 Battipaglia (SA), tel. 0828/308826.

STUDIO

Storia della filosofia in Olanda

Né storia "universale" della filosofia, né storia "regionale"; l'intento della vastissima GESCHIEDENIS VAN DE WIJSBEGEERTE IN NEDERLAND (Storia della filosofia in Olanda, a cura di M. J. Petry e J. Sperna Weiland, Ambo/Baarn, Olanda 1987-1992), in 20 volumi, è di offrire un accesso alla filosofia attraverso la presenza "in" Olanda delle sue manifestazioni principali sia a livello di correnti di pensiero che di problemi, dalla logica, all'etica, alla filosofia della scienza. All'interno di un progetto così altamente "didattico", la vicinanza di autori olandesi "grandi" e "minori" ha lo scopo di introdurre, attraverso alcuni momenti della storia della filosofia in Olanda, ai problemi propri del pensiero filosofico.

Questo intento generale dell'opera è sottolineato dai sottotitoli dei suoi singoli volumi, dedicati ciascuno ad un pensatore rappresentativo: Buridano introduce a "L'etica"; Erasmo a "Educazione e libero arbitrio"; e così via. I singoli volumi stessi, però, e necessariamente, si organizzano in modo più "tradizionale": del problema si mostra la genesi storica attraverso un'introduzione che riguarda la vita dell'autore e lo sfondo entro il quale collocarlo.

Nel primo volume ci vengono presentati "La vita e l'opera di Sigieri di Brabante", poi "La lotta tra filosofi e teologi nel tredicesimo secolo" e infine "La tesi dell'autonomia della filosofia". **Sigieri** introduce infatti al problema, indicato dal sottotitolo del volume, della "doppia verità". All'introduzione segue un'antologia di testi, scelti più in funzione di questo problema che in vista di una presentazione equilibrata dell'autore.

Il secondo volume è dedicato al «più brillante allievo di Ockham», **Buridano**, nato, secondo la tradizione, a Béthune, oggi al confine tra Belgio e Francia, ma appartenente ai Paesi Bassi fino alla metà del Seicento. Di Buridano vengono presentati alcuni capitoli del *Commento all'Etica*, dove l'accento dei passi scelti

e il commento del curatore, **H. Krop**, cade sulle questioni della necessità e dell'evidenza della conoscenza morale e della definizione della "legge naturale". Un altro capitolo è giustamente dedicato al problema che, grazie alla celebre ipotesi dell'asino, viene immediatamente associato al nome di Buridano: il problema della libertà e del rapporto tra volontà e ragione.

A **Marsilio di Inghen** (1340-1396) è dedicato il terzo volume, e il problema al centro di queste pagine è tipicamente medievale, riguardando i rapporti fra teologia e filosofia e la possibilità di definire la teologia una scienza. A **Heymeric van de Velde** (1395-1460), pensatore neoplatonico influenzato da **Alberto Magno** e **Raimondo Lullo**, è dedicato invece il quarto volume. L'influsso che questi esercitò sul pensiero di **Nicolò Cusano** viene ricostruito con estrema accuratezza dal curatore del volume, **J. Hoenen**, che dedica particolare attenzione alla questione, rivelatrice del platonismo di van de Velde, se e in che misura esiste un'identità fra le tre forme di generalità: la generalità che esiste prima che esista la cosa; quella che esiste nella cosa e che definisce la cosa stessa come totalità; e infine la generalità presente nel pensiero come risultato della percezione e dell'astrazione. La soluzione offerta da Van de Velde si basa sulla differenza tra il generale che esiste di fatto nelle cose e la generalità che di esse può venir predicata...Lontano da questi problemi è invece ormai il pensiero di un "padre" dell'umanesimo olandese quale **Rudolf Agricola**, che concentrò il suo interesse sulla creazione di una teoria dell'argomentazione, capace di superare l'opposizione tradizionale tra la logica e la retorica.

Introducendo il volume su **Erasmo da Rotterdam**, **J. Sperna Weiland** ricorda che «Erasmo non era un pensatore sistematico, e il rinnovamento che egli, con l'intero movimento umanistico, portò nell'esperienza del pensiero riguardò solo indirettamente la filosofia». Ma se diamo al termine "filosofia" un significato più ampio, che recupera il senso etimologico di ricerca di una sapienza di

vita, l'*Elogio della follia* è «un libro più filosofico di tutti i libri scritti dai filosofi del medioevo». "Filosofia pratica" è di fatto il pensiero erasmiano nel trattato *De libero arbitrio*, apparso sette anni dopo la pubblicazione delle 95 tesi di **Lutero**. Nella polemica contro la predestinazione, cui Lutero rispose un anno dopo con il trattato *De servo arbitrio*, si esprime un "umanesimo biblico", in cui l'antiluteranesimo, assai meno che da una volontà di ortodossia cattolica, è determinato da una difesa della *dignitas* dell'uomo, dell'uomo «che Dio ha creato a sua immagine e somiglianza». Un difensore della libertà di pensiero è anche **Dirk Volckertszoon Coornhert** (1522-1590), che pone al centro del suo trattato, *Alla ricerca del massimo bene*, l'"ottimistica" convinzione della perfeibilità dell'uomo collocata all'interno di un pensiero che cerca l'«armonia tra neostocismo, spiritualismo e misticismo».

Ma uno dei risultati più importanti degli sviluppi in Olanda del pensiero umanistico è costituito dalla filosofia del diritto di **Hugo De Groot**, che in *De jure belli et pacis* unisce il razionalismo umanistico e la tradizione del diritto antico e medievale. A **Gerardus Vossius** (1577-1649), rappresentante del tardo umanesimo olandese, viene invece attribuita l'inaugurazione della filosofia della storia, i cui problemi egli affronta muovendosi nella scia di Aristotele.

Uno dei primi seguaci di **Cartesio** fu invece, in Olanda, **Arnout Geulincx** (1625-1669), che rovescia il razionalismo del maestro in un pessimistico fatalismo. L'assioma di partenza è che si può considerare iniziatore e responsabile di un evento solo chi ha una conoscenza totale delle ragioni per cui qualcosa avviene; e poiché in effetti nessuno può mai conoscere da parte a parte tutti i motivi di una sua azione o pensiero, si conclude che è Dio che decide per noi e la sola virtù che conta è perciò l'umiltà. L'assenza di **Spinoza** viene a questo punto "compensata" dalla presenza della *Logica* di **Petrus van Balen**, teologo, giurista, medico e filosofo, fedele allievo appunto di Spinoza, la cui filosofia viene armonizzata con i concetti della

tradizionale logica aristotelica. **Bernard Nieuwentijt** (1654-1718) affronta invece la contraddizione tra un approccio rigorosamente scientifico ai problemi della metafisica e l'incondizionata accettazione della Rivelazione, raccogliendo l'eredità di **Bacone** e battendosi per un'applicazione alla filosofia del metodo di **Boyle** e di **Newton**. Allo studio dei fondamenti epistemologici del "newtonianesimo" dedicò la sua attività anche **Willem Jacob 's Gravesande**, ponendo la questione della logica dopo **Newton** e della razionalità dopo l'affermazione della priorità dell'esperimento, allontanandosi in questo da **Locke** che aveva messo «un accento troppo forte sull'aspetto psicologico della conoscenza». A **Frans Hemsterhuis** (1721-1790) è dedicato il volume curato da **J. Petry**. Rappresentante fra i più originali della cultura illuministica olandese, Hemsterhuis viene presentato attraverso brani di diverse sue opere, dedicati al problema della divisibilità e dell'infinito, della incommensurabilità reciproca degli enti; particolarmente interessante è peraltro il dialogo *Aristaios, o della divinità*, che si conclude con una celebrazione dell'armonia del creato nella leibniziana convinzione di trovarsi nel migliore dei mondi possibili.

L'ultimo filosofo dell'età illuministica è il primo seguace olandese di **Kant**: **Paulus van Hemert** (1724-1804), divulgatore e "traduttore" delle *Critiche* kantiane nella cultura olandese. Anche **Philip Willem van Heusde** (1778-1839), con cui si apre la sezione dell'età moderna, non esce dai limiti di una storia "locale" nel suo lavoro di diffusore in Olanda della filosofia del "common sense". Di maggior spicco pare l'opera di **Cornelis Opzoomer** (1821-1892), seguace dell'empirismo di **Mill**, il cui pensiero ha al proprio centro il concetto di "esperienza interna" articolata in sentimento di piacere e di dispiacere, sentimento estetico, sentimento morale e sentimento religioso.

Più noto in Italia che in Olanda, **Jacobus Moleschot** (1822-1893) fornì un esito alle discussioni di fine secolo tra materialisti e spiritualisti proponendo una definizione del concetto di materia per il quale si parlò di lui come di uno Spinoza del XX secolo, paragonando il concetto spinoziano di sostanza al suo di "unità della vita".

L'Estetica viene rappresentata dal groninghese **Gerardus Heymans** (1857-1930), della cui opera fondamentale, una *Introduzione alla Metafisica*, **H.G. Hubbeling**, curatore del volume, ci avverte della complessità, dovendo il lettore fare i conti con idee "esotiche" come quella di "percezione ideale", una sorta di Intelligenza perfetta e trasparente che conosce tutto il passato e il presente, o l'idea di "mondo-coscienza", di cui la realtà è solo un'immagine.

"Ai confini del pensare teoretico" è infine intitolato il volume dedicato a **Her- man Dooyeweerd** (1894-1977), attivo tra la filosofia del diritto e il progetto di una filosofia ecumenico-cristiana. La sua critica al pensiero teorico insiste sulla convinzione che un fondamento teoretico per la filosofia e la scienza non può trovarsi "dentro" il pensiero teorico, ma solo in presupposti extrateoretici e religiosi. Quest'ultimo volume offre a **Petry** e a **Sperna Weiland** l'occasione per un bilancio della situazione attuale della filosofia in Olanda. Il predominio della filosofia analitica anglosassone fa parte ormai del passato; il successo del computer e dell'intelligenza artificiale non pare uscire dai limiti di un successo "pratico"; la fenomenologia non riesce ad uscire dai confini di una disciplina settoriale, psicologica. Tra i filosofi della scienza manca un consenso sufficiente a far pensare che l'epistemologia sia la filosofia del futuro. Ed anche il ritorno del nietzscheanesimo non ha la forza di imporsi con un significato chiaro. *S.B.*

La filosofia analitica inglese dal 1750 al 1945

Il nuovo saggio di John Skorupski ENGLISH-LANGUAGE PHILOSOPHY, 1750-1945 (Filosofia di lingua inglese, 1750-1945, Oxford University Press, Oxford 1993), a differenza di quanto appare nel titolo, non è una rassegna puramente storica della filosofia inglese. Da una parte, infatti, l'autore dà ampio spazio ad autori di lingua tedesca come Frege, Wittgenstein, Schlick, Carnap e Neurath; dall'altra propone una lettura filosofica della storia della filosofia anglosassone, chiedendosi come essa abbia recepito e risolto le problematiche epistemologiche kantiane.

L'opera di **John Skorupski**, *English-Language Philosophy, 1750-1945*, si articola in cinque capitoli: il primo tratta di Reid, Bentham e Coleridge; il secondo si occupa di J. S. Mill e la sua epoca; il terzo studia i filosofi di fine secolo come Green, Bradley, Peirce e James; il quarto analizza la proposta di Frege e dei filosofi di Cambridge, Russell, Moore e Wittgenstein; il quinto, infine, si occupa dei filosofi del Circolo di Vienna, Schlick, Carnap e Neurath. Skorupski giustifica la corposa presenza, in questa sua ricostruzione, di filosofi continentali, richiamandosi al contributo fondamentale da questi offerto alla costruzione della filosofia analitica, intesa qui come sinonimo di filosofia di lingua inglese. Il filo rosso che permette a Skorupski di mantenere in equilibrio la sua opera tra

completezza e arbitrarietà è l'accoglienza e la soluzione delle aporie epistemologiche kantiane da parte dei filosofi inglesi. Skorupski osserva che le problematiche lasciate aperte dalla teoria della conoscenza di **Kant**, come il dualismo pensiero-materia (che riguarda anche il principio di causa) e l'inconoscibilità del noumeno, sono state storicamente risolte o con un ritorno al naturalismo umano, evitando le conseguenze scettiche individuate da Kant nella negazione della valenza ontologica del principio di causa ed effetto, o con lo sviluppo dell'io trascendentale kantiano verso l'idealismo, riconducendo le possibilità di conoscenza all'individuazione delle attività costitutive della mente. La prima linea è quella seguita da **J. S. Mill**, che sviluppa un'epistemologia empirista; essa fallisce perché non affronta le critiche di Kant contro lo scetticismo della proposta di **Hume**. La seconda è quella scelta da **T. H. Green**, che non riesce a risolvere le aporie kantiane con la sua teoria dell'auto-realizzazione, poiché si focalizza sulla nozione totalmente trascendente di Assoluto. L'autore individua nel **Wittgenstein** del *Tractatus* (essendo il "secondo Wittgenstein" fuori dall'ambito temporale del saggio) colui che risolve il dilemma, rifiutandolo e proponendo una nuova concezione di filosofia: un'attività chiarificatrice del linguaggio, che permette di risolvere i problemi metafisici, ma che al tempo stesso non è una metafisica.

Lo studio di Skorupski è carente di alcune notizie sul piano storico, ma è ricco di analisi filosofiche penetranti ed è redatto in stile elegante. Ad esempio ottima è la presentazione dell'opera di **Frege**, del suo fondamentale contributo filosofico alla logica matematica e della sua proposta per una filosofia come "pura analisi", anche se l'autore non spiega in che modo Frege affronta e risolve la questione del rapporto tra naturalismo e idealismo. Scegliendo un taglio preminentemente epistemologico, Skorupski elimina il pensiero politico e riduce ad aggiunte i contributi in campo etico di Bentham, Mill, Sidgwick e Moore, mentre sono totalmente assenti quelli degli autori morali degli anni '20 e '30 come W. D. Ross. *M.G.*

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Silvia Cecchi

RIVISTA DI FILOSOFIA

Vol. LXXXV, n. 1, aprile 1994

Il Mulino, Bologna

Il mito pitagorico e la rivoluzione astronomica, di P. Casini: nell'articolo vengono individuati alcuni elementi del mito pitagorico, soprattutto la segretezza delle tesi ed alcune teorie astronomiche, presenti nei secoli XVI e XVII.

Fisiologia e metafisica in Schopenhauer, di M. Segala: il saggio prende in esame la storia del rapporto tra fisiologia e filosofia della natura in Schopenhauer, rapporto che, nella critica, è stato analizzato soltanto in relazione alla scienza fisiologica francese, ma che in realtà riguarda anche un preliminare incontro del filosofo con la fisiologia tedesca. Vengono anche esaminati gli aspetti ancora trascurati degli interessi di Schopenhauer per la fisiologia e soprattutto il loro ruolo nella genesi della metafisica della volontà.

Mario Dal Pra filosofo e storico della filosofia, di A. Santucci.

Il Papa e il caso Galileo, di C. A. Viano.

Cronache platoniche, di M. Vegetti: nell'ambito degli studi su Platone è possibile individuare due tendenze di fondo: da un lato l'esame di singoli ambiti della dottrina platonica, senza approdare ad un paradigma interpretativo di fondo; dall'altro la proposta di un modello interpretativo compiuto, unitario e scarsamente permeabile ad altri contributi, che fa capo alla Scuola di Tubinga e all'Università Cattolica di Milano.

Koyré, Hegel e il problema del tempo, di C. Melica.

ELENCHOS

Anno XIV, n. 2, 1993

Bibliopolis, Napoli

Esalazioni e corpi celesti. Osservazioni sull'astronomia e sulla meteorologia dei

Presocratici, di M.L. Gemelli-Marciano.

La théorie aristotélicienne de la génération des animaux: un certain désordre étio-logique, di R. Lefebvre: una riflessione sull'applicazione della teoria delle quattro cause al mondo degli animali in Aristotele.

Ieronimo di Rodi. La dottrina della vacuitas doloris di M.C. Dalfino: la figura di Ieronimo di Rodi, filosofo peripatetico, è interessante non solo per alcuni aspetti del suo carattere emergenti dalle biografie, ma anche per la sua funzione culturale di conservazione di scritti a carattere storico e biografico. Tuttavia la sua appartenenza all'area culturale dell'aristotelismo sembra essere messa in discussione dal prevalere degli interessi etici su quelli più tradizionali di carattere scientifico, retorico, biografico e letterario, tanto che si è ipotizzato che egli abbia fondato una sua scuola. In particolare la riflessione eretica di Ieronimo individua il *telos* dell'uomo con l'ideale della tranquillità e dell'assenza di dolore, identificata come sommo bene.

L'elogio del cane. Sesto Empirico, Schizzi Pirroniani I 62-78, di F. Caizzi Declava.

IL CANNOCCHIALE

N. 3, settembre-dicembre 1993

Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli

Nuove definizioni di verità, di J. A. Izquierdo Labeaga: le nove definizioni di verità proposte da Tommaso e la domanda heideggeriana "che cos'è la verità?".

Furcht und Angst, di A. Dorschel: l'intenzionalità delle emozioni in *Essere e Tempo*.

Lajos Fülep, di J. Kelemen: la riflessione estetica di Lajos Fülep, nato a Budapest nel 1885.

Le lettere di Croce a Giovanni Castellano, di M. Corsi.

Metamorfosi dell'utopia dall'illuminismo ad oggi, di P. Miccoli: l'utopia rappresenta

una risorsa dell'immaginazione che ci permette di superare gli angusti confini dell'*hic et nunc* per alterare il presente ed aprire l'uomo all'illusione di un'altra realtà. Questo concetto ha però subito varie metamorfosi nella storia; qui vengono esaminate la posizione dell'illuminismo, del positivismo, del socialismo, del romanticismo fino alle utopie negative del nostro secolo.

Gli stili della storiografia. Il dibattito e i modelli degli ultimi decenni, di F. Neri.

FILOSOFIA

Anno XLIV, n. 3, settembre-dicembre 1993

Mursia, Milano

Eternità e tempo in Plotino, di S. Ferretti: il rapporto tempo-eternità in Plotino pone dei problemi interpretativi, che vengono qui analizzati. Plotino si richiama alla tradizione platonica ed aristotelica, cercando di non vedere il tempo in contrapposizione ontologica con l'eterno e conferendo ad esso una realtà metafisica che lo lega al cosmo noetico.

Lo spirito di serietà e l'ironia, di G. Gallino: un'analisi dell'*Estetica* di Hegel alla luce della critica hegeliana al concetto di ironia romantico, in nome del rigore speculativo che deve accompagnare la ricerca della verità.

Le radici romantiche della simbolica di Otto Weininger, di L. Lotito: al di là della pregiudiziale antifemminile ed antisemita che caratterizza la riflessione di Weininger, viene preso in esame il suo linguaggio simbolico che, nella Vienna di fine secolo, rappresenta un'alternativa all'empiricriticismismo ed allo scetticismo nominalistico, proponendosi come tentativo di un progetto di ricostituzione di una totalità significativa sulla base di un nesso analogico tra i singoli esseri di una realtà ormai frammentata. Tale concezione analogica viene ripresa da Weininger dalla tradizione romantica, in particolare dalla interpretazione estetica della filosofia della natura di

Schelling, dall'ontologia e gnoseologia idealistiche e dalla funzione veritativa del simbolo riconosciuta dal romanticismo.

Ambiguità e semiosi, di G. Morpurgo Tagliabue: sui significati e sui segni, nella loro connessione con uno stato di ambiguità.

Estetica e politica in Rousseau: il sentimento come movente di critica al modello sociale del "bourgeois", di R. Pallavidini: sui fondamenti psicologici della dimensione altruistica dell'uomo nella prospettiva di un collegamento della riflessione di Rousseau sull'io alla critica sociale e politica posta a fondamento del secondo Discorso e della proposta alternativa del Contratto. Questa riflessione sull'altruismo passa attraverso un momento di fondazione in senso estetico dell'altruismo e un momento di fondazione razionalistico, presente nel *La nuova Eloisa*.

**BOLLETTINO
DI STORIA DELLA FILOSOFIA**

Vol. X, 1990-92
Milella, Lecce

Kant lecteur de Descartes, di J. Ferrari: sui motivi che legano Kant a Cartesio: la definizione dell'uomo come essere razionale e finito; l'importanza del metodo; la centralità del Cogito. Cartesio appare come momento di preparazione alla rivoluzione kantiana.

Kant, les Lumières et la Révolution Française, di J. Ferrari: i rapporti tra Kant l'Illuminismo e la Rivoluzione francese, alla luce di due scritti: la *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo* (1784) e *Il conflitto delle facoltà* (1798).

Dal Balduino allo Zabarella e al giovane Galilei: scienza e dimostrazione, di G. Papuli: in relazione al rapporto tra scienza e dimostrazione, così come esso appare nelle *tractationes* giovanili di Galileo, occorre tenere presente la riflessione logica del Balduino e dello Zabarella, relativamente al problema di una metodologia scientifica riconducibile all'analitica aristotelica; ciò deriva anche dai comuni riferimenti all'ambiente della Scuola di Padova del '500.

Fondamento dei diritti umani. Progresso scientifico e tutela dell'ambiente, di A. Tarantino.

La lettura crociana di V. Cuoco, di F. Tessitore: la lettura di Cuoco da parte di Croce è un aspetto significativo dell'interpretazione crociana del rapporto tra illuminismo e storicismo e della sua ricostruzione della storia di Napoli.

Attualità di Vanini, di D. Valli.

La formazione e l'opera speculativa di Agostino Nifo, di E. De Bellis.

Bibliografia di Giulio Cesare Vanini, di A. Nowicki.

Kant e la categoria del bello, di P. Pelleggrino: Kant ha un ruolo fondamentale nel riconoscimento della centralità teoretica del bello e del suo legame con l'arte; tale interesse emerge dalle *Osservazioni* del 1764 e dalla *Critica del Giudizio* del 1790.

Giulio Cesare Vanini nel 'Theophrastus Redivivus', di A. Perrino: il testo anonimo del 1659 presenta la figura di Vanini, arso vivo nel 1619, come filosofo ateo, distorcendo, omettendo od interpolando il pensiero di Vanini per fini propagandistici.

Ragione e metodo in Descartes dalle 'Regulae' agli 'Essais', di F. P. Raimondi: i concetti di ragione e metodo rappresentano l'ossatura del sistema cartesiano e i nodi cruciali attraverso cui ricostruire le linee evolutive della sua riflessione.

Nietzsche malato nella testimonianza di un contemporaneo, di D. M. Fazio: sul testo di un articolo del «Corriere della Sera», in cui si parla di una visita a Nietzsche da parte dell'articolista Ugo Sogliani.

Pagine su Vanini dalla 'Historia critica philosophiae' di J. J. Brucker e dalla 'Geschichte der neuern Philosophie' di J. G. Buhle, di D. M. Fazio.

Il pensiero di Angelo Thyo da Morciano di Leuca, di L. Borgia.

D. Hume e la fondazione critica dell'empirismo moderno (II), di G. Cascavilla: uno degli aspetti che fanno della speculazione humeana un modello di criticismo consiste nella centralità riconosciuta al soggetto come centro di attività costruttiva, e non più riproduttiva, dell'oggetto; il contenuto dell'esperienza viene infatti radicalmente problematizzato, anche se la capacità fondatrice non viene attribuita all'intelletto, bensì ad altre facoltà della natura umana.

L'Accademia leccese degli "Spioni" o "Speculatori", di L. Ingresso: ricostruzione della parabola dell'Accademia degli Spioni o Speculatori, nata nel XVIII secolo per volontà dei giovani intellettuali di Terra d'Otranto.

Educazione e formazione al lavoro, di M. Piccinino.

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA
Anno XLVIII, n. 4, 1993
Franco Angeli, Milano

Platone, Aristotele e la "metafisica classica". *Osservazioni su un dibattito di attualità*, di F. Trabattoni: il dibattito Berti-Reale sul problema dell'uno e dei molti in rapporto a Platone e Aristotele.

"Et miserrimam servitutum pacem appellant". *Diritto e potenza in Spinoza*, di M. Ragazzi: il concetto di consenso in Spinoza attorno al quale si snodano problematiche etiche, politiche, religiose e metafisiche. In particolare si esamina l'analisi spinoziana tesa a negare che lo Stato sia un semplice prodotto della nostra volontà di ubbidirgli, perché il libero consenso che dà origine alla civitas è il frutto di una complessa dialettica.

Nuove fonti per la filosofia della natura del primo Hegel: dal "catalogue de la bibliothèque de Tschugg" a Berna, di C. Ferrini: la vastità del patrimonio librario di questa biblioteca che Hegel frequentò nel periodo bernese sta alla base degli interessi hegeliani per la matematica e le scienze naturali, interessi che emergono chiaramente dall'esame della dissertazione *De orbitis*.

Hume e l'utilitarismo, di G. Lanaro: nonostante il fatto che numerosi siano i dati che fanno di Hume il fondatore dell'utilitarismo, Lecaldano, in una recente pubblicazione (*Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Bari, Laterza 1991), nega che il filosofo scozzese possa essere incluso in senso proprio nella scuola utilitaristica.

Note sulla bibliografia del giovane Gabbelli, di G. Piaia.

Carteggio Martinetti-Croce (1907-1934), a cura di A. Vigorelli.

Il convegno di Chieti su Cristoforo Clavio e l'attività scientifica dei gesuiti nell'età di Galilei, di A. Mancina.

Filosofia, etica e scienze dell'uomo nel pensiero di Nicola Abbagnano: un convegno saleritano di A. Montano.

Due seminari spinoziani, di P. Pozzi: i due seminari: "Spinoza, la tradizione ebraica e la libertà di pensiero" (Livorno, 28 aprile 1993) e "La critica di Spinoza e Van den Enden alla politica olandese" (Napoli, 4-5 maggio 1993).

CRITERIO
Anno XI, n. 1, 1993

Morte e resurrezione della storia, di G. Cotroneo: partendo dal riconoscimento di

una comune radice hegeliana, si evidenziano, nel confronto tra l'opera di Leffèvre e quella di Fukuyama, due diverse posizioni intorno al concetto di fine della storia: la prima idealmente legata alle tesi marxiste; la seconda originariamente richiamantesi alle posizioni liberaldemocratiche.

L'uomo come ente patiens. A proposito di una ricerca sull'antropologia relazionale di Victor von Weizsäcker, di G. Cantillo: attraverso la nozione di paticità, quale luogo originario in cui accade la fusione di soggettività e oggettività, natura e spirito, interiorità ed exteriorità, corpo e anima, io e mondo, si offre l'elaborazione di un'antropologia relazionale fondata sull'identificazione di inter-soggettività ed eticità.

La fine del determinismo. A. S. Eddington e la svolta della nuova fisica, di G. Giordano: nel 1927 la teoria quantistica sconvolge il sistema della fisica newtoniana. Alla speranza di Einstein di ricomporre «l'armonia tra realtà fisica e la causalità» si contrappone, netta e decisa, la posizione di Eddington, una "nuova visione del mondo", che tiene conto del carattere inferenziale della conoscenza e della complessità ed irreversibilità dei fenomeni: «c'è più realtà di quella che la scienza contempla».

Croce interprete del diritto naturale, di C. Ocone.

Il problema della verità nella storia, di V. Terenzio: la ricerca di un criterio nella storia conduce significativamente ad un'autentica comprensione di essa, nel momento in cui viene intesa quale storia di "vita concreta" e non universale, quale «teatro di un divenire multiforme e drammatico, oscillante tra razionalità e irrazionalità».

Hegelismo napoletano, Risorgimento, Stato unitario, di R. Colapietra.

Gentile: l'inquietudine del divenire, di F. Rizzo Celona: la proposta di Antimo Negri per una lettura di Gentile scevra di "vecchi pregiudizi e nuove forme" viene condotta all'interno di una riflessione volta a far emergere il dissidio sempre risorgente di un "antihegelismo", che poteva nascere solo da una massiccia assimilazione ed interiorizzazione del pensiero del filosofo tedesco.

CON-TRATTO

Anno II, n. 1-2, gennaio-dicembre 1993
Il Poligrafo, Padova

Tema della rivista: "Heidegger e l'etica".

Peccato e morte umana in Kierkegaard. Alle fonti della meditazione heideggeriana, di X. Tilliette.

Essere e abitare a misura, di N. Sprokel: l'articolo si occupa dell'etica di Heidegger, tema originale, dal momento che il filosofo stesso ha sempre dichiarato di non volerne scrivere alcuna. In realtà, a partire da *Grundprobleme der Phänomenologie* (1920-21) si può cogliere in Heidegger una questione etica.

Etica e nichilismo nell'ultimo Heidegger, di L. Romera Oñate: in Heidegger l'etica è legata alla metafisica, il cui superamento implica anche il superamento dell'etica. Questa è la tesi che l'autore sostiene, giustificando così l'assenza di una riflessione etica in Heidegger.

Heidegger: una questione ancora possibile?, di A. M. Treppiedi.

Per un'ontologia dell'etica: da Heidegger ad Aristotele, di E. Morandi: benché una problematica propriamente etica in Heidegger non esista, l'autore sottolinea comunque il contributo del filosofo tedesco all'etica legato alla nozione di "lasciar essere", che si pone appunto in un confronto con la lettura heideggeriana di Aristotele.

Osservazioni critiche: il dibattito medievale sulla povertà e la questione della tecnica moderna in Heidegger di C. Testi: nel dibattito medievale sulla povertà emerge, nell'ambito della corrente degli Spirituali, una teoria filosofica rivoluzionaria per la cultura coeva, i cui principi appaiono straordinariamente affini a quelli di Heidegger.

Lo spazio dell'intermezzo, di R. Messori.

Lo spazio lasciato libero da Heidegger, di J. L. Nancy: una ripresa del tema della libertà dopo l'interruzione prodotta da Heidegger.

L'accordo della parola, di C. Resta: l'etica heideggeriana dell'ascolto e dell'impegno nella parola, attraverso il confronto con il pensiero di Eraclito e la poesia di Hölderlin.

La virtù della verità. Heidegger interprete del VI libro dell' 'Etica Nicomachea', di U. Regina: il corso del semestre invernale 1924-25, dedicato all'interpretazione dei due dialoghi platonici, *Il Sofista* e *Il Filebo*, è decisivo per la proposta ontologica di *Essere e Tempo*. La scoperta platonica del non-esser come altro viene infatti chiarita alla luce del libro VI dell'*Etica Nicomachea*, che introduce la nozione di verità come dis-velamento.

Etica e poesia. La voce dell'amico attraverso la lettura di 'Andenken' di Martin Heidegger, di R. Panattoni.

Effetti di silenzio, di M. Zarader: attraverso una lettura dei testi di Heidegger, viene fornita una chiave di lettura dei silenzi del filosofo tedesco in merito al suo atteggiamento politico dopo la guerra.

La parola annodata. Etica e scrittura in Heidegger, di D. Battini.

La pietà dell'esercizio. Quattro pensieri sull'ethos di Heidegger, di C. Sini.

LE IPOTESI DEL SOGGETTO & LA SCIENZA

n. 1, gennaio 1994

Biblioteca dell'Immagine, Padova

Platone e il mito della memoria, di R. Melchiori: il mito platonico dell'*anamnesis*.

Le ombre delle idee nell'arte della memoria di Giordano Bruno, di M. Maddamma: il *De umbris idearum* di Bruno e la mnemotecnica.

Sull'interpretazione delle figure paleolitiche e in particolare sulle rappresentazioni umane nell'arte rupestre occidentale, di J. L. Schefer.

Freud "secondo natura". Dalla psicoanalisi alla fisiognomica della psiche attraverso le illustrazioni del corpus freudiano, di M. Manghi.

Morire alla luce del sole. L'individuazione dei ritmi tecnici e dei ritmi figuranti nella clinica dell'autismo, di S. Pujatti.

Tecnica della grazia. A proposito di Oskar Schlemmer e Heinrich von Kleist, di E. Michaud.

Valéry e "il tempo del mondo", di J. M. Rey: analisi della Fiducia in Valéry.

La "trasformazione interiore". La sventura e l'esperienza d'amore nel pensiero di Simone Weil, di G. Giacomazzi.

AUT AUT

n. 258, novembre-dicembre 1993

La Nuova Italia, Firenze

Scena: carteggio fra P. Lacoue Labarthe e J. L. Nancy sul tema della scena come *opsis*.

Hestia-Hermes: la filosofia tra Focolare e Angelo, di S. Benvenuto: la coppia di dei Hestia-Hermes, Focolare e Angelo, costituisce il modo in cui l'uomo greco rappresenta le strutture dello spazio, Casa e Trivio. La dialettica tra questa coppia si è persa nella concettualizzazione del mondo

cristiano e moderno che ha fatto prevalere Hermes, simbolo dell'affarismo, della mobilità, dell'accelerazione, cioè di quei valori legati alla cultura illuminista. Tuttavia la cultura occidentale ha prodotto anche teorie regressive della storia e del pensiero, a partire da Rousseau, che si esprimono, ad esempio nei movimenti ecologisti, nei culti delle vacanze naturalistiche, nella ricerca, in sostanza, di autenticità, focalità originaria. In questo bipolarismo si cela quindi ancora una solidarietà segreta tra il Focolare ed il Trivio.

La natura leopardiana da vicino e da lontano, di A. Folin: esiste un'ambiguità nel modo in cui Leopardi tratta l'idea di natura, consistente nell'interazione tra un concetto e un'immagine di essa.

Deleuze, Serres, Tournier: il canto inutile della filosofia, di F. Meni.

Storia e parabola, di G. Morpurgo Tagliabue: il rapporto tra fiaba e romanzo.

I 'Seminari' di Heidegger, di B. Bonato: sulla pubblicazione dei *Seminari* di Heidegger (Adelphi, Milano, 1992).

Viene inoltre presentato il testo di una conferenza dal titolo *In margine a Mundus imaginalis*, tenuta da Henry Corbin (1903-1978) a Parigi nel 1964, in occasione di un seminario sul simbolismo religioso.

Agire senza intenzioni di E. Greblo.

AUT AUT

n. 259, gennaio-febbraio 1994
La Nuova Italia, Firenze

Il fascicolo riporta il titolo: "Scritture del pensiero", e raccoglie il materiale di un lavoro seminariale del 1993, sfociato in una serie di lezioni pubbliche tenute all'ISU tra gennaio e marzo 1993 e dedicate ai "Generi della filosofia".

"Ciò che sfugge", di P. A. Rovatti: la scrittura in Lacan ed un breve confronto con Derrida.

La narrazione del femminile nel testo filosofico, di R. Prezzo: attraverso una lettura di immagini, metafore, allegorie femminili presenti nei testi filosofici, emerge qualcosa di molto diverso rispetto a ciò che s'intendeva comunicare da un punto di vista argomentativo.

Il testo di Nietzsche, di F. Polidori: il significato del tempo nell'espressione nietzscheana di "eterno ritorno dell'identico".

Nota sulla scrittura etnografica, di A. Dal Lago.

I quaderni di Simone Weil, di R. De Benedetti.

Benjamin, immagine e scrittura, di E. Greblo: la questione filosofica cruciale della *Darstellung*, rappresentazione-esposizione, un concetto che figura al centro dell'opera di Benjamin.

Il metalogo (G. Bateson), di R. De Biasi: l'analisi del "metalogo", cioè una conversazione su un argomento problematico che dovrebbe rendere rilevante la struttura della discussione, in Bateson, a partire dall'ultimo libro pubblicato postumo nel 1987 dal titolo: *Dove gli angeli esitano*.

La lettera e la scena della scrittura in Montaigne, di G. Gabetta.

Figura e scrittura in Oriente, di G. Comolli.

Tema e variazioni: la filosofia del frammento di Wittgenstein, di S. Borutti: il legame in Wittgenstein tra stile di scrittura e filosofia.

La questione della scrittura nell'opera di Maurice Blanchot, di G. Piana.

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

Vol. LXX, n. 4, ottobre-dicembre 1993
Giuffrè Editore, Milano

Fetischismus der Normen. Tra normativismo e sociologia: Eric Voegelin e la dottrina dello Stato (1924-1938), di S. Chignola.

Diritto sul territorio, diritto al territorio e la questione dello Stato. La risposta del sionismo, di L. Corso: l'anomalia della situazione di Israele; per la prima volta dalla nascita dello stato moderno, soggetto di diritto internazionale non è una comunità territoriale, ma un gruppo che rivendica il diritto ad abitare e conservare un suolo.

Deontica tra logica e filosofia, di G. Lorini: tra le recenti pubblicazioni nel campo della deontica, particolarmente importanti sono quelle dedicate a due questioni filosofiche: il dovere anankastico e la fondazione della logica deontica.

La concezione kantiana di una repubblica mondiale e la sua attualità, di G. Marini: il ruolo di Kant come pensatore politico, attento ai temi della dignità dell'uomo e della sua vita individuale.

The right to religious freedom in Hegel, di C. Berry Gray.

La interpretacion juridica en Ronald Dworkin, di R. L. Vigo.

Ulrich Klug (1913-1993). In memoriam, di W. Krawietz.

PARADIGMI

Anno XII, n.34, gennaio-aprile 1994
Scheda, Brindisi

Problemi della fenomenologia dei valori, di R. Wiehl: la filosofia e la fenomenologia dei valori alla fine del secolo XIX e all'inizio del secolo XX a partire dall'interpretazione heideggeriana di Nietzsche.

Scienza dell'uomo e condotta di vita. Alle origini dell'etica moderna: l'analisi di Dilthey, di G. Cacciatore: il legame in Dilthey tra discipline di carattere psicologico e antropologico e il progetto filosofico di fondazione di una nuova teoria della conoscenza.

"Atteggiamento" critico e tradizione in Karl Popper, di G. De Crescenzo: il rapporto tra conoscenza e tradizione in Popper e l'impossibilità per l'uomo di liberarsi dalla tradizione.

La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel, di C. Ferrini.

Equilibrio con la natura?, di M. Mangini: l'etica ambientale anglo-americana.

AQUINAS

Anno XXXVI, n. 3, settembre-dicembre 1993
Pontificia Università Lateranense, Roma

I principi matematici kantiani del mondo fisico, di P. Pellicchia.

Twenty five years of theoretical biology di G. Blandino.

Libertad y verdad en Heidegger. Una vision unilateral?, di L. Romera Oñate.

La persona nell'itinerario filosofico ermeneutico di P. Ricoeur, di A. Rizzacasa: le considerazioni di Ricoeur in *Soi-même comme un autre* (1990) in relazione al problema se la persona debba essere considerata una realtà, una categoria interpretativa, un modello, o, più semplicemente, una determinazione linguistica.

Attualità delle leggi logiche in Giovanni Duns Scoto, di R. M. Olejnik: lo sviluppo attuale della logica formale mostra come essa sia l'evoluzione della logica antica e medievale, in particolare se si considerano le tesi di logica proposizionale di Scoto.

Democrazia e sviluppo. La democrazia alla prova, di J. Thesing: l'articolo intende analizzare tre questioni: dove si trova la democrazia nel contesto dello sviluppo internazionale? Quali sono gli elementi fondamentali della democrazia? Lo sviluppo della democrazia è un mezzo per risolvere i conflitti internazionali?

Religione, parola, scrittura, di A. Ales Bello: recensione di A.A.V.V. *Religione, Parola, Scrittura*, a cura di M. Olivetti (CEDAM, Padova 1992).

Aristotele nel Novecento, di M. Mangiagalli: recensione dell'omonimo testo di E. Berti (Laterza, Bari-Roma 1992)

Il soggetto e la prassi nell'ermeneutica di Paul Ricoeur, di F. Bezzi: alcune note critiche a *Soi même comme un autre* di Ricoeur.

Il problema della filosofia spagnola, di A. Savignano.

Il carattere illusorio della critica di Jacques Derrida alla metafisica, di G. Traversa: l'articolo si sviluppa su due piani: confronto tra i passi chiave di *La voce e il fenomeno*, di Derrida (1967), e i passi decisivi della *Prima ricerca logica* di Husserl; esame della critica di Derrida a Platone in *La farmacia di Platone* (1985).

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER

n. 4, ottobre-dicembre 1993
PUF, Paris

Tema della rivista: "Sesto Empirico, Pascal, Fichte".

La notion d' "esquisse" selon Sextus Empiricus, di J. Laurent: l'abbozzo, in filosofia, come sospensione del giudizio che mantiene il pensiero in una posizione di attesa.

La politique pascalienne: contre Montaigne et Hobbes, di H. Bouchilloux: confronto tra Pascal ed Hobbes che, al di là di possibili influenze, distingue eventuali convergenze e divergenze ed individui la coerenza filosofica delle rispettive posizioni.

Éducation libératrice et religion: les 'Discours a la nation Allemande' de Fichte, di M. Maeschalck: sulla scia di Lutero e Pestalozzi, Fichte, nella sua opera politica più importante, vede nell'educazione la base di un'emancipazione sociale. Emerge qui il legame tra il progetto globale di una nuova educazione ed un'impresa politica di rinnovamento sociale attraverso la riappropriazione della

parola religiosa da parte della lingua popolare.

Réexamen du darwinisme, di C. Debrun.

LES ETUDES PHILOSOPHIQUES

ottobre-dicembre 1993,
PUF, Paris

Tema della rivista: "Pradines".

Bergson et Pradines. Correspondance présentée par André Grappe, di A. Grappe: il carteggio Bergson-Pradines ci illustra il rapporto, sul piano umano e filosofico, tra un maestro ed un discepolo, che non ha né un'ostilità sistematica, né un'adesione incondizionata verso il maestro.

Aux racines de l'esprit du les sens, di R. Guyot: per elaborare la sua teoria della percezione sensoriale che gli ha dato notorietà internazionale tra il 1930 ed il 1950, Pradines si è basato sulle ricerche di Von Frey ed Head e sulla filosofia della fine del XVIII ed inizio XIX secolo, di Reid, Maine de Biran, Kant, Hamilton.

Maurice Pradines de l'immanentisme au seuil de la foi, di M. Jouhaud: il legame tra religione e tecnica.

Quel est le "ressort" de l'évolution, di L. Millet: la presenza in Pradines della certezza dell'evoluzione come derivazione delle forme superiori da quelle inferiori.

Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon, di L. Brisson: l'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga.

L'enseignement de Schelling à Munich de 1827 a 1832: du nouveau sur la dernière philosophie, di M.C. Challiol-Gillet.

L'encyclique 'Aeterni Patris' et le concept de philosophie chrétienne selon E. Gilson, di J. Quillet.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

Vol 91, novembre 1993
Inst. Supérieur de Philosophie
Louvain La Neuve

Maître Eckhart: l'oubli de l' être et l'avènement de l'intellect, di H. Pasque: l'opera di Eckhart si inserisce nell'alveo della scolastica, secondo cui il nome principale di Dio è Essere, al contrario della tradizione neoplatonica, secondo cui Dio è ineffabile, mentre Essere sono le creature. L'articolo esamina come Eckhart si ponga tra queste due tradizioni.

Aristotele, Mac Intyre et le rôle de la norme dans la vie morale, di P. da Silveira: Mac Intyre ha reso classica l'immagine di Aristotele come filosofo delle virtù, immagine non sostenibile né da un punto di vista storico, né da un punto di vista filosofico.

La crise des sciences exactes comme amplification du monde, di P. Kerszberg: sulla scia di Husserl è possibile interpretare la crisi delle scienze esatte in relazione ad esempi mutuati da Galileo.

La critique de Schopenhauer dans "l'Action", di C. Troisfontaines: un confronto tra Schopenhauer e Blondel; la volontà di vivere prepara la volontà di affermarsi integralmente. Dove il pessimismo vede una decadenza inevitabile, la filosofia dell'azione vede una promozione possibile.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

n. 4/1993
Universa, Wetteren

Tema della rivista: "Hilbert a cinquant'anni dalla morte".

Du formalisme à la constructivité: le finitisme, di H. Sinaceur: la posizione finitista di Hilbert intesa come criterio di realtà ed accettabilità delle nozioni e delle procedure matematiche.

Hilbert's formalism, di M. Detlefsen.

Hilbert et la logique interne des mathématiques, di Y. Gauthier: una formulazione del programma hilbertiano in base al rapporto tra logica interna finitoria e logica formale infinitoria.

Das Unendliche. Eine blosse Idee?, di U. Majer.

The strong Hilbert program, di J. P. Van Bendegem: l'originalità del programma di Hilbert.

DAIMON

n. 6/1993
Universidad de Murcia, Murcia

Nuestra ciencia en tanto que nuestra, di N. Rescher: la relatività della scienza naturale, legata all'interazione tra l'uomo e gli eventi naturali.

Traducción literaria, traducción filosófica y teoría de la traducción, di A. Agud.

La concepción aristotélica de la divinidad: del Peri philosophías a 'Metafísica XII';

teología cósmica y motores inmóviles, di I. Mendez Lloret: una riflessione sull'originaria pluralità delle intelligenze divine in Aristotele.

Sobre algunos aspectos de la concordia entre prisca theologia y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo, di M. A. Granada: all'interno di un generale accordo tra il Cristianesimo e la *prisca theologia* nel platonismo rinascimentale, l'articolo analizza il problema della Trinità nella *prisca theologia*.

Las pasiones de la libertad. Una ojeada a el Príncipe, di A. Hermosa.

Francisco Sánchez y Sir Thomas Browne: de la devoción y la duda, di A. Lastra: origini, cause ed effetti del Rinascimento.

Jesús y "El Crucificado" en la filosofía de Nietzsche di E. Burgos: la relazione tra Gesù di Nietzsche e il dualismo Dionisio-crocifisso; secondo l'articolo Gesù non può essere identificato con Dioniso o con il Dio crocifisso.

Cómo acabar con el fin último: John Dewey y los fines en perspectiva di M. Catalán: il superamento in Dewey dell'isolamento della filosofia pratica dalla filosofia teoretica.

Consiste en algo ser una y la misma persona? di E. Romerales: il problema dell'identità personale; vecchi e nuovi tentativi per risolverlo.

Intentos de formulación de una teoría general de actos de habla (el estudio de J. Searle por parte de J. Habermas), di C. Corredor Lanas: un confronto tra Searle ed Habermas, a partire da *Teoría dell'agire comunicativo* di Habermas.

DIALEKTIK

n. 1, 1994

Meiner Verlag, Hamburg

Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit, di I. Maus: editoriale sul tema monografico della rivista.

Grundzüge einer Rechtsanthropologie, di O. Höffe.

Frauenrechte, Männerrechte, Menschenrechte. Perspektiven feministischer Rechtskritik di U. Gerhard: la riflessione sulla condizione femminile ha sempre sottolineato il ruolo subordinato della donna, esclusa da una reale partecipazione al contratto sociale; esisterebbero due livelli della società civile e dell'ordine legale che legittimerebbero la sotmissione della donna all'uomo. La que-

stione è quindi quella del raggiungimento di una reale parità.

Die Idee der Toleranz aus rechtsphilosophie Sicht, di A. Kauffmann: dopo un breve *excursus* storico sulle discussioni sulla tolleranza in campo religioso, politico e filosofico, l'autore analizza più precisamente la posizione di Marcuse.

Prozedurales Verfassungsverständnis und Grundwerte. zur Wertejudikatur des Bundesverfassungsgerichts, di T. Vesting.

Naturrecht und Demokratie, di J. Nocke: analisi del rapporto tra legge naturale del Medioevo, legge naturale secolarizzata dell'Illuminismo e moderna democrazia.

Bürgerschaft und Ausschliessung, oder: What's wrong with communitarianism and (neo)republicanism? Das Beispiel Michael Walzers, di V. M. Bader: la riflessione di Walzer come sociologo e come filosofo politico.

MAN AND WORLD

Vol. 27, n. 1, gennaio 1994

Kluwer Academic Publishers
Dordrecht, Boston, London.

Renewing anthropological reflection, di D. M. Weiss: una breve storia dell'antropologia filosofica.

Strange interlude, di F. Sontag: una lettura dei *Frammenti filosofici* di Kierkegaard in una forma "aperta" alla possibile interpretazione del lettore.

Archaeology and politicisim: Foucault's epistemic anarchism, di J. Simpson.

Intentionality and the representative theory of perception, di D. Zahavi: la critica alla tradizionale teoria della percezione nelle *Ricerche logiche* di Husserl e le possibili implicazioni ontologiche.

The concept of death in Being and Time, di W. D. Blattner.

The theology of Heidegger. Henry Crétella, di P. J. Walsh.

The relativization of common sense, di M. Dimitrova.

On writing, di S. A. Erickson: un'analisi dell'esperienza dello scrivere, l'attività più diffusa in filosofia, con particolare attenzione alle analisi di Heidegger e Derrida.

AESTHETICA (n. 39, dicembre 1993, Centro Internazionale di studi di Estetica, Palermo) presenta un numero monografico dal titolo *Klossowski e la comunicazione artistica*, di A. Marroni: il fascicolo è interamente dedicato alla figura ed all'opera di Klossowski, pensatore francese non facilmente catalogabile (e per questo ai margini degli studi critici in Italia) e difficilmente definibile. L'autore propone la definizione di "monomane", cioè colui che è posseduto da una sola passione, e ha il compito di divulgare in una società piatta dal punto di vista spirituale una nuova sensibilità, che passi anche attraverso segni convenzionali ed istituzionali.

TEOLOGIA (Anno XVIII, n. 4, dicembre 1993, Glossa, Milano) presenta un intervento di A. Bertuletti *Teoria etica ed ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur (II)*.

SCHERIA (Anno II, n. 5, maggio-agosto 1993, Valentino Editore, Napoli) presenta un intervento di A. Rigobello sul rapporto tra politica e morale dal titolo: *L'identità morale della politica tra calcolo e profetia*.

GIORNALE DI METAFISICA (Anno XV, n. 2, maggio-agosto 1993, Tilgher, Genova) presenta, tra gli altri, un articolo di D. Argeri dal titolo: *Alle radici del razionalismo di Ortega*, e una rilettura dell'*Ensaio de estética a manera de Prologo*.

NOVECENTO (Anno III, 1993, Centro di Studi Italiani, Roma) presenta un intervento di F. S. Trincia dal titolo: *Individuo logico ed individuo politico in Hegel*, in cui il tema dell'individualità nella filosofia di Hegel viene pensato in relazione al tempo storico e al tempo dell'attualità storica.

PROSPETTIVA PERSONA (Anno III, n. 7, gennaio-marzo 1994, Demian Edizioni, Teramo) presenta un intervento di P. Ricoeur, *Chi è il soggetto di diritto?*, che affronta la questione dal punto di vista giuridico e morale. Compare inoltre: *Kierkegaard e il dovere*, di M. Centrone, e *Simone Weil e il dio innocente*, di M. C. Lucchetti Bingemer, che prende in esame la concezione della croce in Weil.

RIVISTA ROSMINIANA (Anno LXXXVI-II, n. 1, gennaio-marzo 1994) presenta il seguito dell'articolo comparso nel n. 2 del 1993 con il titolo: *Hegel: la riscoperta dell'ortodossia cristiana*, di S. Porrino.

SEGNO (Anno XX, n. 152, febbraio 1994, Centro culturale Segno, Palermo) presenta un articolo di G. Rigamonti, *Paul Feyerabend, il dada irriverente*.

NOVITÀ IN LIBRERIA

Abélard, Pierre Morin, Patrick (a cura di)
Des intellectiōns

a cura di P. Morin
Vrin, marzo 1994
pp. 170, F 150
Abélard, celebre teologo, noto per la sua passione per l'Eloisa, fu anche un logico particolarmente dedicato ad elucidare il legame che unisce strettamente il pensiero, la logica ed il linguaggio. E' in questa prospettiva che si situa il *Tractatus de intellectibus*, di cui vengono proposte qui un'edizione critica e la prima traduzione in francese, corredata di bibliografia.

Aenishänslin, M.
Le Tractatus de Wittgenstein et l'Ethique de Spinoza

Birkhäuser, marzo 1994
pp. 432, SF 88

Alai, Mario
Modi di conoscere il mondo
FrancoAngeli, maggio 1994
pp. 208, L. 30.000

L'idea che le nostre teorie o descrizioni ci informino su una realtà indipendente viene chiamata con accezione per lo più negativa "realismo metafisico", e la si considera ingenua e confutata sin dai tempi di Kant. Il volume si oppone a questa convinzione diffusa, riconducendola ad equivoci o inferenze affrettate.

Albrecht, Michael (a cura di)
Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit
Niemeyer, marzo 1994
pp. 448, DM 212

Albrecht, Michael
Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte
Frommann-Holzboog, aprile 1994
pp. 750, DM 230

Alvesson, Mats Berg, Per Olof
L'organizzazione e i suoi simboli
Cortina editore, aprile 1994
pp. 267, L. 43.000

Gli autori del testo riconoscono nella cultura organizzativa un ambito di analisi, un campo di indagine variamente articolato al suo interno in fenomeni che sono stati certo approfonditi a differenti livelli, ma che condividono l'assunto che la cultura designi l'organizzazione in quanto entità globale, sfuggendo così sia alle idiosincrasie dell'attore sia alle costrizioni della struttura.

Anagnostopoulos, Georgios
Aristotele On the Goals and Exactness of Ethics
Univ. of California, aprile 1994
pp. 474, \$ 60

L'autore arriva alla conclusione che secondo Aristotele l'etica costituisce una modalità di conoscenza che non è né totalmente non dimostrativa relativamente alla sua insattezza, né libera dalle difficoltà epistemologiche comuni a tutte le discipline non matematiche.

Anglet, Kurt
Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson
Akademie Vlg., aprile 1994
pp.320, DM 98

Aristotele
Scritti sul piacere
Aesthetica, maggio 1994
pp. 224, L. 25.000

Aristotele
Werke in deutscher Übersetzung Vol. 1/II: Peri hermeneias
a cura di Hermann Weidemann
Akademie Vlg., aprile 1994
pp. 483, DM 118

Aristotele
Werke in deutscher Übersetzung Vol. 14/III: De insomniis
a cura di Philp J. van der Eijk
Akademie Vlg., aprile 1994
pp. 400, DM 138

Association Freudienne Internationale

Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas ou la Filiation entre foi et raison
Climats, aprile 1994
pp. 540, F 275
Si tratta del convegno di questa associazione, dedicato ai personaggi che, nel Medioevo, seppero temperare sia la ragione che la fede e rendere la filosofia aristotelica l'elemento pacificatore di contrasti tra dogmi, sette o scismi ed anche tra memorie che erano ricche di storie di massacri e tradimenti.

Atmanspacher, H. et al. (a cura di)

Inside versus Outside. Endo- and Exo-concepts of Observation and Knowledge in Physics, Philosophy and Cognitive Science
Springer, marzo 1994
pp. 415, DM 98
Il volume mette in discussione il metodo di osservazione dei sistemi fisico e biologico ed i principi grazie ai quali otteniamo informazioni su questi sistemi. E' rilevante che l'osservatore umano sia o meno parte del sistema in discussione? Qual'è la differenza che questa

condizione provoca nella nostra rappresentazione del mondo fisico?

Axeleos, Costas
Le Jeu du monde
Minuit, marzo 1994
pp. 448, F 145
Il gioco del mondo si gioca attraverso le grandi potenze che relegano l'uomo al mondo, ai miti, alle religioni, alla poesia, all'arte, alla filosofia, alle scienze, alla tecnica, esse stesse spesso messe in moto da forze elementari: il linguaggio ed il pensiero, il lavoro e la lotta, l'amore e la morte, esattamente come nel caso del gioco dell'essere umano, che è giocare, farsi giocatolo ed essere smascherato.

Badeschi, Giuseppe
Kant
Laterza, maggio 1994
pp. 256

Fra i temi più rilevanti ed attuali affrontati nel saggio, spiccano il contributo di Kant alla teorizzazione dello Stato liberale, l'attenzione da lui riservata alla problematica del diritto internazionale e le profonde riflessioni sul significato sociale e antropologico-psicologico della guerra.

Bahr, Hans-Dieter
Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik
Reclam, aprile 1994
pp. 500, DM 29

All'inizio dell'epoca moderna, l'ospite - considerato come "l'altro" - viene "sistematicamente sospettato". Da quel momento in poi, al diritto alla diversità viene giustapposto il diritto all'ospitalità. Il filosofo Hans-Dieter Bahr, docente a Vienna, parte da questa panoramica storica e fornisce poi uno studio, addirittura "fulminante" per l'interesse che suscita nel lettore, sull'ospite e l'ospitalità.

Balibar, Etienne
Lieux et noms de la vérité
Ed. de l'Aube, marzo 1994
pp. 216, F 89

I quattro saggi qui riuniti insistono sull'unità dei contrari, che costituiscono la verità e l'ideologia, le cui figure si incatenano all'infinito. I nomi della verità sono i nomi-maestri di una logica della repressione del conflitto. Questo è il motivo per cui essere nel vero non è mai facile.

Battin, Margaret Pabst
The Least Worst Death. Essays in Bioethics on the End of Life
Oxford UP, marzo 1994
pp. 288, £ 15

Si tratta di una raccolta di saggi dell'autore sulla morte e sul trapassare che esplorano nei dettagli i dilemma sollevati dalla medicina contemporanea, come l'eutanasia ed il suicidio.

Baudouin, Jean
La Philosophie politique de Karl Popper
PUF, aprile 1994
pp. 256, F 166

Se la filosofia politica di K. Popper è sempre vicina alla sua epistemologia, essa mantiene comunque un proprio spessore, che si basa su fonti classiche della filosofia, cioè l'universalismo di Kant, l'individualismo di J. S. Mill o ancora l'evoluzionismo di Darwin.

Baudrillard, Jean Guillame, Marc
Figures de l'alterité
Descartes & Cie, marzo 1994
pp. 176, F 90

Tutte le forme di pensiero occidentale operano riducendo l'altro a qualcosa di competenza altrui. Esse permettono di prendere il sopravvento sugli altri, di alienarli o di assimilarli, inserendoli in una combinazione di elementi diversi. A scapito di questa riduzione, riscontrabile a livello universale, esiste ancora un essere "altro" radicale, che fa vibrare il mondo.

Bencivenga, Ermanno
Il metodo della follia
Il Saggiatore, marzo 1994
pp. 176, L. 35.000

Un'originale riflessione a partire da uno dei testi chiave del pensiero moderno, i *Saggi* di Montaigne.

Benoist, Jean-Marie
Marx est mort
PUF, aprile 1994
pp. 256, F 62

Citando l'autore, si può dire: «Marx è morto in Lenin, morto in Stalin e morto in tutto i *pathos* che si sono prefissi di chiuderlo nella categoria dell'univoco, dell'intollerante, del fanatico, che lo hanno ciecamente etichettato a partito preso, insistendo sulla ricerca incoattiva del testo di Marx, che egli aveva iniziato partendo da una teoria critica».

Berlinger, R. - Fink, E. Imamichi, T. - Schrader, W. (a cura di)
Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch vol. 19: 1993
Ed. Rodopi, marzo 1994
s.p., FO 115

Il volume discute i seguenti argomenti: la sistematica; la problematicità, la filosofia del linguaggio. Inoltre contiene un ricordo di Klaus Hartmann e di Friedrich Kaulbach.

Bielefeld, Heiner
Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers
Königsh. und Neumann, aprile 1994
pp. 180, DM 38

Bien, G. - Gil, Th. Wilke, J. (a cura di)
'Natur' im Umbruch? Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie
Frommann-Holzboog, marzo 1994
pp. 404, DM 88
L'evoluzione della teoria dell'auto-organizzazione, i risultati della ricerca sul caos, gli sviluppi della geometria frattale e della sinergia caratterizzano il sovvertimento del concetto scientifico di natura.

Binder, T. - Fabian, R. Valent, J. (a cura di)
Internationale Bibliographie zur Österreichischen Philosophie 1976/1979
Ed. Rodopi, marzo 1994
pp. 335, FO 150

Bisogno, Paolo (a cura di)
Le religioni di Abramo e la scienza
FrancoAngeli, aprile 1994
pp. 208, L. 32.000
Stretta da un lato dall'impulso alla conoscenza e dall'altro dall'imperativo morale, la scienza si apre per un verso alla società e per l'altro ad una maggiore comprensione delle grandi idee teologiche (caduta, redenzione, grazia, escatologia della speranza).

Bloch, Ernst
Il principio speranza
Garzanti, aprile 1994
pp. 1618, L. 96.000
Nei tre volumi che costituiscono il suo capolavoro (iniziato nel 1938 e dato alle stampe nel 1959) Bloch esplora la dimensione utopica del pensiero in tutte le sue molteplici manifestazioni: oltre il "principio del piacere" delle vecchie utopie, ma anche oltre il "principio di realtà", inteso come passiva accettazione del già-dato.

Boehm, G. - Rudolph, E. (a cura di)
Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft
Klett-Cotta, marzo 1994
pp. 260, DM 78
Il volume fornisce la documentazione sulla discussione interdisciplinare, che coinvolge anche scienziati, fisici ed esperti di filologia classica in un dibattito sulla "individualità" a cui generalmente non partecipano specialisti di questi diversi settori.

Boff, Leonardo
Von der Würde der Erde. Ökologie, Politik, Mystik
Patmos, marzo 1994
pp. 160, DM 32,80

Bohlen, Stephanie
Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur in Hölderns Dichtung des Heiligen
Duncker & Humblot, marzo 1994
pp. 387, DM 128
Si tratta della pubblicazione di una tesi di laurea.

Bondeli, Martin
Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789-1803
Klostermann, aprile 1994
pp. 432, DM 186

Bourgignon, André
Histoire naturelle de l'homme vol. 2: L'Homme fou
PUF, marzo 1994
pp. 368, F 169
La follia inerente all'uomo sarebbe conseguenza del potere creativo del linguaggio? Con la crisi della civiltà e la fine dell'umanesimo classico, è venuto il tempo di ridare alla persona la sua unicità e la sua unità, di ripensare i problemi del corpo e dello spirito, della coscienza e del soggetto.

Bouveresse, Jacques Carilho, Manuel Maria Cometti, Jean-Pierre et al. (a cura di)
La Philosophie anglo-saxonne
PUF, aprile 1994
pp. 608, F 149
La filosofia anglo-sassone della scienza, dello spirito e dell'azione costituisce il centro di gravità di quest'opera, che è concepita sia dal punto di vista della prospettiva storica sia da quello tematico.

Bouveresse, Jacques
Poesie und Prosa. Wittgenstein über Wissenschaft, Ethik und Ästhetik
Parerga, aprile 1994
pp. 200, DM 48
Bouveresse, nel segno del confronto con la critica di Wittgenstein ad ogni *Fundierung* ("fondatezza") nella filosofia, analizza i concetti fondamentali per l'opera di Wittgenstein, la "logica", la "grammatica" e la *Lebensform* ("forma vitale"), dimostrando la loro importanza per le questioni etiche ed estetiche.

Boyer, Pascal
The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion
Univ. of California, marzo 1994
pp. 268, \$ 42
L'argomentazione principale di Boyer è che gli aspetti importanti delle rappresentazioni religiose sono vincolati e determinati dalle proprietà universali della mente umana. Boyer propone una risposta nuova ed eccitante alla domanda su come mai simili rappresentazioni religiose si trovino in culture così diverse.

Brandner, Rudolf
Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken
Passagen-Vlg., aprile 1994
pp. 252, AS 385

Braungart, Georg
Leibhaftiger Sinn. Der andere Diskurs der Moderne
Niemeyer, marzo 1994
pp. 400, DM 94
Il libro cerca di ricostruire un tradizione linguistica complementare a quella scettica, una tradizione in cui si crede alla possibilità di dare una forma non mediata al senso. La domanda riguardo alle possibilità espressive del corpo umano assume un ruolo centrale.

Breil, R. - Nachtshiem, S. (a cura di)
Vernunft und Anschauung. Philosophie - Literatur - Kunst. Festschrift für Gerd Wolandt zum 65. Geburtstag
Bouvier, marzo 1994
pp. 304, DM 98

Brose, Karl
Nietzsche. Geschichtsphilosoph, Politiker und Soziologe
Vlg. Die Blaue Eule, aprile 1994
pp. 236, DM 39

Brose, Th. - Lutz-Bachmann, M. (a cura di)
Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart
Morus-Vlg., aprile 1994
pp. 200, DM 40

Burke, Edmund
Inchiesta sul bello e il sublime
Aesthetica, maggio 1994
pp. 204, L. 30.000
Le più inquietanti radici del moderno in un classico esorcizzato dalla cultura ufficiale.

Burkhardt, Bernd
Hegels 'Wissenschaft der Logik' im Spannungsfeld der Kritik. Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels 'Wissenschaft der Logik' bis 1831
Olms, aprile 1994
pp. 562, DM 128

Cavallès, Jean
Oeuvres complètes de philosophie des sciences
Hermann, marzo 1994
pp. 686, F 280
Assieme a Suzanne Bachelard e a Pierre Canguilhem, Cavillès è uno dei grandi dell'epistemologia francese del nostro secolo. Finalmente, ne viene raccolta l'intera opera epistemologica, rispondendo alle esigenze di una riflessione critica che va mettendo sempre più in rilievo l'importanza della riflessione sulle scienze nella cultura filosofica francese del nostro secolo.

Colette, Jacques
Kierkegaard et la non-philosophie
Gallimard, marzo 1994
pp. 252, F 70
Un'analisi del pensiero del filosofo danese che, opponendosi al sistema hegeliano, ha criticato l'impresa filosofica. Egli ha sviluppato un virtuosismo dell'ironia che si traduce in un'attenzione particolare per lo stile.

Cometa, Michele
Il romanzo dell'infinito
Aesthetica, maggio 1994
pp. 212, L. 28.000
Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe reinterpretati in un affresco unitario.

Conche, Marcel
Pyrrhon ou l'Apparence
PUF, marzo 1994
pp. 336, F 172
Il tempo, che non è né un essere né l'Essere, afferma solamente il suo potere su tutte le cose. Qui interviene la soluzione pirroniana: pensare non contro il tempo, ma a filo con il tempo, questo è l'atteggiamento del pensatore.

Dallmann, Hans-Ulrich
Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption
Kohlhammer, marzo 1994
pp. 232, DM 79

Das, R.P. et al. (a cura di)
Religionen und medizinische Ethik
Humboldt-Studienzentrum
marzo 1994
pp. 133, DM 12

Dastur, François
Dire le temps: esquisse d'une chronologie phénoménologique
Encre, aprile 1994
pp. 160, F 115
Come dire il chiarore della presenza? Non ne sarà più degna e capace la poesia, rispetto alla filosofia? Ciò nonostante, attraverso Husserl, Heidegger, le letture di Hölderlin e la tradizione indù, l'autore tenta di dimostrare l'importanza della filosofia.

Davies, Paul C.W.
Siamo soli? Implicazioni filosofiche della scoperta della vita extraterrestre
Laterza, maggio 1994
pp. 192
Uno dei più grandi studiosi della scienza viventi si pone un quesito paradossale e suggestivo: quanto e in che misura cambierebbe il modo attuale di pensare le scienze, le filosofie e le religioni se scoprissero anche un solo microbo di sicura provenienza extraterrestre.

De Pasquale, Mario
Didattica della filosofia
FrancoAngeli, aprile 1994
pp. 240, L. 34.000
Questo libro cerca di definire in termini operativi le peculiarità del "filosofare", di individuarne le finalit  e

gli obiettivi di natura cognitiva, di natura affettiva, di natura relazionale, le modalità del suo insegnamento e del suo apprendimento, anche mediante la discussione dei tradizionali schemi entro cui si è svolto il dibattito negli ultimi decenni.

Delcò, Alessandro

Le metamorfosi della sostanza in Leibniz
FrancoAngeli, marzo 1994
pp. 112, L. 18.000

Indice incontrovertibile dell'appartenenza della filosofia di Leibniz alla storia della metafisica è lo spessore e la latitudine che vi assume il concetto di sostanza, intesa quale fondamento originario persistente dell'unità e determinatezza oggettiva.

Derrida, Jacques

Politique de l'amitié
Galilée, marzo 1994
pp. 120, F 100

Partendo da una citazione di Montaigne: "Amici miei, non ci sono amici", ed attraverso la lettura di Aristotele, Montaigne, Nietzsche e Blanchot, l'autore analizza la storia del concetto di amicizia che ha dominato la cultura occidentale ed ha accompagnato la sua idea di democrazia.

Derrida, Jacques (a cura di)

Aporias
Stanford University., aprile 1994
pp. 100, \$ 29,50

"La mia morte - è possibile?" Questa è la domanda che viene esplorata, analizzata ed a cui, in questo libro, viene data una risposta. Come deve essere intesa la domanda? Può essere posta nel momento appropriato, nel momento della "mia morte"? Il libro è importante perché focalizza l'attenzione su una questione che ha strutturato tutto il lavoro di Derrida.

Diderot, Denis

Oeuvres philosophiques vol. 1: Philosophie
Laffont, aprile 1994
pp. 1600, F 169

Il volume contiene non solo i testi più noti e quelli sconosciuti, come *La Lettre sur les aveugles* o *Le Rêve de d'Alembert*, ma anche una quantità di testi ingiustamente dimenticati, come *La Promenade du sceptique*, *Les Pensées sur l'interprétation de la nature* o il saggio *Sur les femmes*.

Duchesneau, François

La Dynamique de Leibniz
Vrin, aprile 1994
pp. 365, F 195

Come si può rendere intelleggibile il sistema di cause che regola l'interazione dei corpi? Dai primi modelli fisici alla riforma della meccanica, dalla meccanica riformata alla dinamica, Leibniz si è impegnato a svelare l'ordine combinatorio immanente alle leggi della natura. La genesi e la struttura della dinamica leibniziana vengono qui analizzate.

Düe, Michael

Konzentration und Entrückung. Aus der Geschichte des Verhältnisses von ekstatischer Erfahrung und wissenschaftlicher Begriffsbildung
Winter, marzo 1994
pp. 435, DM 98
Si tratta della pubblicazione della tesi di laurea tenuta da Düe presso l'Università di Oldenburg.

Düsing, Klaus

Das Problem der Subektivität in Hegels Logik
Bouvier, marzo 1994
pp. 387, DM 98

Il problema della possibilità di formulazione di una teoria dell'autoeducazione della soggettività pura costituisce il fulcro di questo lavoro. I fondamenti di questa teoria sono deducibili dalla concezione della logica in Hegel.

Dux, G. (a cura di)

Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes
Suhkamp, aprile 1994
pp. 320, DM 22,80

In questo volume è possibile trovare un'argomentazione nuova e fondata empiricamente riguardante lo spirito e le scienze umanistiche. La biologia antropologica, la paleoantropologia e le scienze sociali hanno portato molti frutti, attraverso i quali è possibile elaborare una "dichiarazione di programma", che viene poi presentata in questo libro.

Ehlen, P. - Kutschera, Fr. von

(a cura di)
Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten
Kindt, aprile 1994
pp. 252, DM 36
Il volume raccoglie i contributi ad un simposio riguardante l'anelito verso l'Assoluto degli esseri umani.

Elbaz, Sion

Prélude au compromis
Kimé, aprile 1994
pp. 192, F 140

L'autore distingue due sistemi, gli utensili di un pensiero senza gravità: da una parte il sistema esistenziale travagliato dall'operazione di identità e per cui l'uomo non è che un progetto; dall'altra il sistema vitale organizzato dalla sua operazione di compromesso e che sprigiona un reale di cui noi siamo immediatamente parte.

Fabris, Adriano

Esperienza e paradosso
FrancoAngeli, marzo 1994
pp. 304, L. 37.000
Il libro ricostruisce, in una sorta di "storia del concetto di esperienza", le principali tappe della elaborazione filosofica sull'argomento, prendendo in considerazione soprattutto quella kantiana.

Falkenburg, Brigitte

Teilchenmetaphysik. Zur Realitätsauffassung im Wissenschaftsphilosophie und Mikrophysik
B.I.-Wiss.-Vlg., aprile 1994
pp. 300, DM 48

La discussione intorno alla fondatezza realistica della nuova filosofia della scienza ha rivelato quanto sia ormai superato il dibattito tradizionale sull'esistenza degli atomi. Questa discussione è nata perché, sulla base dei nuovi metodi sperimentali della fisica, non è più possibile spiegare in maniera chiara ed inequivocabile dove si collochi il contenuto empirico delle teorie fisiche.

Fehige, Chr. - Meggle, G.

(a cura di)
'Morales Denken'. Beiträge zur Moralphilosophie
R.M. Hares
Suhkamp, marzo 1994
pp. 840, DM 39,80

I due volumi contengono ventisette contributi di filosofi della morale britannici, statunitensi e di lingua tedesca. Richard Hare commenta e risponde alle critiche di questi filosofi.

Ferry, Jean—Marc

Philosophie de la communication: de l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison
Cerf, aprile 1994
pp. 123, F 59

L'autore analizza il modo in cui la discussione sul problema della verità viene arricchita dai contributi moderni.

Fietz, Lothar

Fragmentarisches Existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder
Niemeyer, aprile 1994
pp. 304, DM 118

Le indagini riguardanti l'antitesi tra esistere frammentario e unità mitica o utopica, hanno come scopo la rappresentazione di importanti fasi di rottura della storia delle idee.

Figal, Günther

Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik, Ästhetik, Metaphysik
J.B. Metzler, marzo 1994
pp. 140, DM 36

La libertà non è una qualità delle persone, ma la componente essenziale di ogni circostanza, in cui è possibile agire e comprendere. La lotta non è dissenso o guerra di potere, ma l'aspetto essenziale di ogni realtà.

Fimiani, Mariapaola

Paradossi dell'indifferenza
FrancoAngeli, maggio 1994
pp. 160, L. 25.000
E' opportuno, nell'attuale dibattito sul superamento del nichilismo, tentare una via che vada oltre l'idea di ritrovare il valore nel dire poetico e nell'innovazione simbolica, esposti

all'insufficienza e ai rischi di una riduzione neo-romantica del mondo a "favola" e a *tourbillon mystique*.

Fink-Eitel, Hinrich

Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte
Junius, aprile 1994
pp. 464, DM 78

Firsching, Horst R.

Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne
Campus, aprile 1994
pp. 350, DM 68

L'affermazione dell'epocamoderna ruota intorno alla domanda sull'opportunità che ogni morale si dissolva nell'immanenza dei processi sociali. L'autore ricostruisce questo dibattito, che è in parte critico, in parte apologetico.

Formaggio, Dino

Problemi di estetica
Aesthetica, maggio 1994
pp. 244, L. 35.000
Le tappe nodali del lungo cammino di ricerca di un maestro dell'estetica contemporanea.

Franck, Manfred Larthomas, Jean-Paul Philonenko, Alexis Janicaud, Dominique (a cura di)

Sur la troisième Critique
Eclat, marzo 1994
pp. 96, F 65
I tre testi che sono raccolti in questo volume riguardano *La critica della facoltà di giudizio*, che aveva entusiasmato grandi spiriti come Goethe e Schiller.

Frank, Manfred

Lo stile in filosofia
Il Saggiatore, aprile 1994
pp. 144, L. 18.000
Il linguaggio come punto nodale della filosofia. Lo stile è la struttura del discorso grazie alla quale si concretizza il pensiero. Lo stile è lo scarto nel quale si aduna nel dicibile anche l'indicibile. E l'individualità che si voleva superata occhieggia ancora dall'ultima fatica del concetto.

Frixione, Marcello

Logica, significato e intelligenza artificiale
FrancoAngeli, maggio 1994
pp. 336, L. 40.000
Il libro tratta dei rapporti fra le teorie logico-formali del significato in filosofia del linguaggio e l'intelligenza artificiale di orientamento logico.

Fulda, H.F. - Hirstmann, R.-P.

(a cura di)
Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993
Klett-Cotta, marzo 1994
pp. 840, DM 298
Di fronte alle recenti catastrofi, non ancora del tutto superate, derivanti da concetti errati di razionalità sociale, economica e politica, i filosofi traggono spunto per riconsiderare la loro concezione della ragione.

Fulford- Gillet - Soskice

Medicine and Moral Reasoning
Cambridge University, aprile 1994
pp. 350, £37,50
Questa raccolta esamina le ipotesi in materia morale che spesso vengono accolte acriticamente dall'etica medica. Il volume introduce le prospettive filosofiche e mediche sulla natura del ragionamento morale e le collega a problemi, quali le tecnologie della riproduzione ed il trattamento dei bambini malati.

Gamm, Gerhard

Flucht aus der Kategorie.
Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne
Suhrkamp, aprile 1994
pp. 380, DM 56
Lo studio consiste in una stupita osservazione su come l'indeterminazione dei concetti escluda da sé ordini e strutture (determinati). L'indeterminatezza acquista un significato fondamentale in primo luogo nella sua funzione positiva ed in secondo luogo per via del fatto che le interpretazioni di tipo filosofico falliscono nel comprenderla.

Gans, Michael

Das Subjekt der Geschichte.
Studien zu Vico, Hegel und Foucault
Olms, aprile 1994
pp. 287, DM 58

Garz, D. - Kraimer, K. (a cura di)

Die Welt als Text. Theorie, kritik und Praxis
der objektiven Hermeneutik
Suhrkamp, aprile 1994
pp. 427, DM 27,80
Questo volume costituisce un contributo alla discussione sulla questione se il testo costituisca un "mondo" obiettivo oppure se il testo debba essere invece concepito come il mondo. Il libro è articolato in tre sezioni: teoria, critica e pratica. La lettura dei contributi richiede al lettore un certo grado di tolleranza, in quanto i testi utilizzano una lingua scientifica piuttosto complessa.

Gaudemar, Martine de

Leibniz, de la puissance au sujet
Vrin, marzo 1994
pp. 269, F 210
Si tratta di uno studio sulla nuova elaborazione della nozione di potere in Leibniz, che sostituisce la virtualità alla potenzialità indeterminata. Seguendo questo percorso, il filosofo tedesco incontra spesso Spinoza, ma solo per discostarsene.

Gawoll, H.-J. - Jamme, Chr.

(a cura di)
Idealismus mit Folgen.
Die Epochenschwelle
um 1800 zwischen Kunst und Geisteswissenschaften.
Festschrift zum 65.
Geburtstag von Otto Pöggeler
Fink, marzo 1994
pp. 347, DM 128
Il volume si occupa dei seguenti temi, legati all'attività di Pöggeler: i suoi primi saggi, Hegel e l'idealismo, le prospettive non idealiste.

Gehlen, Arnold

L'uomo delle origini e la tarda cultura
Il Saggiatore, maggio 1994
pp. 304, L. 55.000
Nell'epoca del soggettivismo, Gehlen non indulge nel compiacimento filosofico che ritesse un'altra volta la propria storia, impianta invece la sua teoria nella costrizione delle abitudini e dei comportamenti reciproci, per mostrare che la cultura è istituzione, che non esiste uomo, dalle origini ad oggi, che non rimedi alla sua pochezza istintuale con lo sviluppo della tecnica.

Gehlen, Arnold

Gesamtausgabe
vo. 3: Der Mensch.
Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition
a cura di K.-S. Rehberg
Klostermann, aprile 1994
pp. 1020, DM 148

Gehring, Petra

Innen und Außen - Außen des Innen.
Foucault - Derrida - Lyotard
W. Fink, aprile 1994
pp. 270, DM 68
I nomi di Foucault, Derrida e Lyotard incoraggiano alla ricerca filosofica tramite le pretese anti-metafisiche ed i gesti teorici bruschi.

Gellner, Ernest

L'aratro, la spada, il libro
Feltrinelli, marzo 1994
pp. 288, L. 45.000
Questo testo è una ricostruzione avvincente e densa dei passaggi che hanno condotto l'uomo dalle piccole comunità primitive alle grandi società di oggi. Pagina dopo pagina, l'improbabile fisionomia dell'uomo moderno emerge dalle svolte epocali che ne hanno scandito lo sviluppo. Il risultato è una filosofia della storia che ci fa vedere più a fondo nel nostro passato.

Glücksman, André

La Fêlure du monde:
etique et sida
Flammarion, aprile 1994
pp. 294, F 120
Visto che l'Aids è un problema mondiale, è necessario procedere ad un bilancio spirituale. Il comparire di questa malattia ha scosso le fondamenta della nostra modernità: il culto della scienza, della sovrappotenza della medicina, il rispetto delle autorità e delle competenze e le solidarietà reciproche vacillano.

Goffi, Jean-Yves

Le Philosophe et ses animaux:
du statut éthique de l'animal
Chambon, marzo 1994
pp. 335, F 170
Basandosi sui lavori dei filosofi che ritengono che gli animali abbiano uno statuto morale che eccede quello della risorsa vivente, di cui si deve disporre con moderazione, questo studio ha come obiettivo di far luce sul dibattito attuale sui diritti degli animali.

Goldschmidt, W. - Zechlin, L.

(a cura di)
Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit
Meiner, marzo 1994
pp. 161, DM 36

Gourinat, Michel

De la philosophie:
classes terminales, classes préparatoires aux grandes écoles, premier cycle d'enseignement supérieur
Hachette-Classiques, marzo 1994
pp. 483-894, F 158
Questa seconda edizione comprende, tra gli altri argomenti, lo spazio e il tempo, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito, la coscienza.

Grassi, E. - Schmale, Hugo

(a cura di)
Arbeit und Gelassenheit.
Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur
W. Fink, marzo 1994
pp. 295, DM 48
E' senz'altro necessario concepire in modo nuovo i nostri concetti di natura e di lavoro. In questo volume, ne viene riconosciuto il carattere sociale e culturale e si confronta e si riflette sulle altre possibili forme di rapporto con la natura, tra l'altro in relazione al concetto induista del "karma" e a quello zen-buddista di "calma".

Grassi, Ernesto

La metafora inaudita
Aesthetica, maggio 1994
pp. 170, L. 20.000
L'esito conclusivo di un protagonista della cultura filosofica del Novecento.

Grondin, Jean

Der Sinn für Hermeneutik
Wiss. Buchges., marzo 1994
pp. 151, DM 34
L'ermeneutica, che si era fatta notare soprattutto nel confronto con i movimenti critici rispetto all'ideologia - in un dibattito che trova la sua origine nel tempo in cui si manifestava -, le discussioni ed i confronti con la psicoanalisi, con lo strutturalismo ed il decostruttivismo, vengono qui sottoposti ad una nuova indagine; la riflessione porta a nuovi frutti, conseguenti al distacco temporale incorso tra l'indagine contemporanea ed il momento della nascita dell'ermeneutica.

Grün, Klaus-Jürgen

Das Erwachen der Materie.
Studie über die spinozistischen
Gehalte der Naturphilosophie
Schellings
pref. di A. Schmidt
Chambon, marzo 1994
pp. 200, DM 49,80

Hacking, Ian

Linguaggio e filosofia
Cortina editore, aprile 1994
pp. 242, L. 35.000
Hacking ripercorre qui alcune tappe essenziali del confronto tra filosofia e linguaggio, dal Seicento a oggi: dal "segno" di Hobbes all'

"anarchismo" di Feyerabend, passando per Locke, Berkeley, Frege, Russel, Wittgenstein. Il libro rivela così «il labirinto filosofico che ha il linguaggio al proprio centro».

Hare M., Richard

Sulla morale politica
Il Saggiatore, marzo 1994
pp. 304, L. 45.000
Hare, dopo aver sviluppato una teoria dell'argomentazione morale nella tradizione kantiana rivisitata alla luce dell'utilitarismo di Bentham e Stuart Mill, l'ha applicata alle "scelte tragiche" del nostro tempo.

Hartmann, Norbert

Person und Sittlichkeit.
Grundlegung einer Ethik verantworteter Selbstbejahung
a cura di G. Stöver
Betzon & Becker, aprile 1994
pp. 300, DM 48

Hauskeller, Michael

Alfred North Whitehead
zur Einführung
Junius, aprile 1994
pp. 200, DM 24,80

Heckmann, Heinz Dieter

Mentales Leben und materielle Welt.
Philosophische Studien
zum Leib-Seele-Problem
de Gruyter, marzo 1994
pp. 313, DM 178
Si tratta di una tesi di abilitazione, che analizza i seguenti aspetti: le teorie dello spirito materiali, le critiche ai concetti di intenzionalità riduttiva ed eliminativa, per arrivare poi ad una presa di posizione in favore di un'ipotesi non naturalistica che parta da un punto di vista propositivo.

Heil, John

Rationality, Morality and Self Interest
Rowman & Littlefield, aprile 1994
pp. 250, £ 37,95
Filosofi studiosi di etica, teoria dell'azione, epistemologia e filosofia della mente, interessati ai problemi relativi alle ragioni dell'azione, dell'egoismo e della moralità, si interrogano su argomenti come il carattere della ragione umana e il rapporto della ragione con l'azione e le convinzioni.

Heisenberg, Werner

Fisica e filosofia
Il Saggiatore, maggio 1994
pp. 240, L. 12.000
«Procedendo dal noto all'ignoto, possiamo sperare di accrescere la nostra comprensione della realtà ma siamo anche obbligati ad apprendere un significato nuovo della parola "comprendere"». Heisenberg indaga le conseguenze filosofiche della fisica moderna e le confronta con i sistemi di pensiero classici e le altre tradizioni culturali.

Henry, Michel

Die Brbarei.
Eine phänomenologische
Kulturkritik
Karl Alber, aprile 1994
pp. 400, DM 89

Cultura significa soprattutto elevazione della forma vitale come arte, religione ed etica. L'epoca moderna, che porta a compimento la negazione della vita a livello di principio, esclude da sé questa concezione. Il nostro tempo riserva quindi, come luogo di fuga per lo scambio di bisogni dell'individuo, solamente la "esistenza mediale" ("mediale Existenz") degli audiovisivi.

Herrmann, Friedrich-W. von
Heideggers Philosophie der Kunst.
Eine systematische Interpretation
der Holzwege-Abhandlung
'Der Ursprung des Kunstwerkes'
Klostermann, aprile 1994
pp. 428, DM 98

Hölderlin, Friedrich
Sul tragico

a cura di Remo Bodei
Feltrinelli, marzo 1994
pp. 112, L. 9.000

In questo volume vengono presentati i più importanti testi di Hölderlin sulla filosofia e l'essenza del tragico. Composti tra il 1795 e il 1804, essi offrono l'immagine di un pensatore originale, la cui opera teorica non è inferiore a quella poetica.

Holland-Cunz, Barbara

Soziales Subjekt Natur.
Natur- und Geschlechterverhältnis
in emanzipatorischen
politischen Theorien
Campus, marzo 1994
pp. 240, DM 39

Il volume pone una questione fondamentale: come può la moderna teoria sociale critica determinare il rapporto tra natura e società e quali sono le affermazioni sensate e ammissibili riguardanti la natura non umana?

Holländer, Pavel

Rechtsnorm, Logik
und Wahrheitswerte.
Versuch einer kritischen Lösung
des Jürgensenschen Dilemmas
Nomos, marzo 1994
pp. 159, AS 38

Huisman, Denis

Dictionnaire des milles oeuvres
clés de la philosophie
Nathan, marzo 1994
pp. 573, F 150

Si tratta di un'opera di consultazione e di uno strumento di lavoro. Il dizionario permetterà di acquisire familiarità con le mille opere più importanti del pensiero filosofico universale.

Hutcheson, Francis

L'origine della bellezza
Aesthetica, maggio 1994
pp. 104, L. 10.000
La prima edizione italiana del saggio che sta alla base dell'estetica moderna.

Itting, Karl-Heinz

Grundfragen der praktischen
Philosophie
a cura di P. Pecchi e H. Hoppe
Suhrkamp, aprile 1994
pp. 348, DM 27,80

Irigaray, Luce

Essere due
Bollati Boringhieri, marzo 1994
pp. 136, L. 18.000
In questo volume, da lei scritto direttamente in italiano, Irigaray dialoga con Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas e inoltre con Hegel e Heidegger, nell'intento di far emergere nella storia della filosofia occidentale una dialettica dell'intersoggettività fondata sulla differenza sessuale.

Jammer, Max

Einstein und die Religion
Univ.-Vlg. Konstanz, aprile 1994
pp. 140, DM 24,80
Il volume ha una prefazione di J. Andriess e presenta anche una lettera di Carl Friedrich von Weizsäcker.

Janik, A. (a cura di)

Ludwig Hänsel - Ludwig Wittgenstein.
Eine Freundschaft. Briefwechsel,
Aufsätze, Erläuterungen
Haymon-Vlg., aprile 1994
pp. 480, DM 78

Jeannière, Abel

Platon
Seuil, aprile 1994
pp. 220, F 65
L'autore, gesuita e filosofo, ci introduce a Platone, spiegandoci il suo pensiero: per lui l'uomo non è mai totalizzabile, ma è un animale strano, incapace di conoscere se stesso.

Jonas, Hans

Philosophische Untersuchungen
und metaphysische Vermutungen
Suhrkamp, marzo 1994
pp. 260, DM 16,80
Il questa raccolta di diversi scritti è possibile trovare un ampliamento ed uno sviluppo delle idee che sono alla base della filosofia di Jonas.

Kapferer, N.

Innenansichten ostdeutscher
Philosophen
Wiss. Buchges., marzo 1994
pp. 176, DM 29,80

Il volume raccoglie diversi contributi di filosofi della zona orientale della Germania, i quali, con critiche, aggiunte e arricchimenti, integrano il volume *Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie der DDR. 1945-1988* di N. Kampferer, nel quale il punto di vista della filosofia era stato designato come *Außersicht* ("visione esterna"), mentre qui esso è *Innenansicht* ("visione interiore").

Kauppi, Niilo

The Making of an Avant-garde:
Tel Quel
Mouton/de Gruyter, aprile 1994
pp. 515, DM 208
L'autore esamina il ruolo di "Tel Quel" nella creazione di nuovi orizzonti e nuove discipline (come la semiologia e la semiotica) e nella costi-

tuzione di alcuni movimenti del dopo guerra che hanno avuto una grande portata, come lo strutturalismo ed il post-strutturalismo.

Kienzle, B. (a cura di)

Zustand und Ereignis
Suhrkamp, aprile 1994
pp. 280, DM 19,80
La logica del tempo nella sua veste moderna è opera di un unico personaggio: il neozelandese Arthur N. Prior (1914-1969). Questa raccolta di saggi informa sui retroscena, i problemi principali, le idee introduttive ed i concetti fondamentali della logica del tempo.

Klages, H. - Quaritsch, H.

(a cura di)
Zur geisteswissenschaftlichen
Bedeutung Arnold Gehlens
Duncker & Humblot, aprile 1994
pp. 1004, DM 298

Knoell, Dieter Rudolf

Zur gesellschaftlichen Stellung
der Kunst zwischen Natur
und Technik. Untersuchungen
zum Verhältnis von Ästhetik und
Politik in der Kunstkonzeptionen
der Kritischen Theorie
und des Neopositivismus
Vol. 1: Kritische
Gesellschaftstheorie
zwischen Massenkultur
und Kunststilen
Olms, aprile 1994
pp. 290, DM 54
Si tratta della prima parte di quest'opera che comprende due volumi.

Koch, Klaus

Ende der Natürlichkeit.
Eine Streitschrift
zu Bio-Technik und Bio-Moral
Hanser, marzo 1994
pp. 200, DM 29,80

La concezione borghese dell'individuo, della persona di diritto, della famiglia e del susseguirsi delle generazioni, costruita dalla società umana nel rispetto della natura sta andando perduta. In questo processo Koch vede però la possibilità di comportarsi finalmente, nei confronti di se stessi e degli altri, in modo responsabile ed "illuminato".

Koltermann, Rainer

Grundzüge der modernen
Naturphilosophie.
Ein kritischer Gesamtentwurf
Knecht, aprile 1994
pp. 380, DM 44

Korotin, I. (a cura di)

'Die besten Geister der Nation'.
Philosophie und Nationalsozialismus
pref. di Kurt Rudolf Fischer
Picus, aprile 1994
pp. 288, DM 39

Koslowski, Stefan

Idealismus als Fundamentaltheismus.
Die Philosophie Immanuel Hermann
Fichtes zwischen Dialektik,
positiver Philosophie,
theosophischer Mystik und Esoterik
Passagen-Vlg., aprile 1994
pp. 352, AS 546

Koyré, Alexandre

Leonardo, Pascal
und die Entwicklung
der kosmologischen Wissenschaft
Wagenbach, aprile 1994
pp. 112, DM 29

Kraus, Jody S.

The Limits of Hobbesian
Contractarism
Cambridge UP, marzo 1994
pp. 336, £ 35
Il volume offre una critica del contrattarismo di Hobbes, così come viene sviluppato nei lavori di Jean Hampton, Gregory Kavka e David Gauthier. Kraus sostiene il fallimento del tentativo, da parte di questi tre filosofi, di utilizzare Hobbes per rispondere alle attuali questioni politiche e morali.

Kreimendahl, Lothar

Interpretationen: Hauptwerke
der Philosophie. Rationalismus
und Empirismus
Reclam, marzo 1994
pp. 429, DM 16

Kremer-Marietti, Angèle

La Philosophie cognitive
PUF, marzo 1994
pp. 128, F 40
Il problema della conoscenza delle funzioni dello spirito è stato uno dei principali problemi che hanno condotto i filosofi a proporre le loro teorie sulla struttura ed il processo della conoscenza.

Kruck, Günter

Hegels Religionsphilosophie
der absoluten Subjektivität
und die Grundzüge des spekulativen
Theismus Christian
Hermann Weisses
Passagen-Vlg., aprile 1994
pp. 256, AS 385

Lachmann, Rolf

Ethik und Identität.
Der ethische Ansatz in der
Prozeßphilosophie N. A. Whiteheads
und seine Bedeutung
für die gegenwärtige Ethik
Karl Alber, aprile 1994
pp. 396, DM 96

Lacoste, Jean-Yves

Expérience et absolu
PUF, aprile 1994
pp. 256, F 168
Qui non ci si distacca dalla filosofia, ma si testimonia fenomenologicamente su ciò che non è presente all'inizio della storia umana, ciò che non può essere dedotto dai regolamenti trascendentali dell'esistenza.

Lafont, Cristina

Sprache und Welterschließung.
Zur linguistischen Wende
der Hermeneutik Heideggers
Suhrkamp, aprile 1994
pp. 400, DM 48
La tesi che uniforma il volume sostiene che il passaggio al paradigma linguistico - di cui la filosofia di Heidegger offre un esempio eclatante, proprio per la sua radicalità - è solo una possibilità del completamento

della "rivoluzione linguistica", che viene però molto appesantita dalla ipostatizzazione della lingua.

Lambrecht, L.

Tschuremev, E.-M. (a cura di)
Geschichtliche Welt und menschliches Wesen. Beiträge zum Bedenken der conditio humana in der europäischen Geistesgeschichte
Lang, marzo 1994
pp. 350, DM 100

Laval, Christian

Jeremy Bentham: le pouvoir des fictions
PUF, aprile 1994
pp. 128, F 45
L'opera di J. Bentham non si riduce ad una semplice apologia dell'*homo oeconomicus*. Viste le pretese dell'uomo, interessato a mantenere le sue condizioni di felicità, le modifiche istituzionali imposte dal principio di utilità incontrano fin dall'inizio il regno delle finzioni del linguaggio.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

La Réforme de la dynamique: De corporum concursu (1678)
a cura di Michel Fichant
Vrin, aprile 1994
pp. 444, F 230
Il *De corporum concursu* viene qui pubblicato per la prima volta, insieme ad altri documenti inediti che ne chiarificano gli antecedenti ed il seguito. L'introduzione indica l'entità dei problemi che hanno sostenuto la formazione delle idee basilari per la filosofia della natura di Leibniz.

Lembeck, Karl-Heinz

Einführung in die phänomenologische Philosophie
Wiss. Buchges., marzo 1994
pp. 169, DM 29,80
Questa introduzione alla fenomenologia parte dai postulati di Edmund Husserl per illustrare i fondamenti della filosofia fenomenologica.

Lessing, Gotthold Ephraim

L'Education du genre humain
tr. dal tedesco di Marc B. de Launay
Findakly, aprile 1994
pp. 61, F 100
Questo testo è un testamento, una sintesi della filosofia religiosa di uno degli autori-chiave del secolo dei Lumi.

Lévinas, Emmanuel

Les Imprévus de l'histoire
intr. di Pierre Hayat
Fata Morgana, marzo 1994
pp. 216, F 84
Hitler, Husserl, Heidegger, Sartre e l'esistenzialismo, la dialettica, l'opera d'arte, l'antisemitismo, Israele e la laicità: si tratta di quindici testi che caratterizzano la produzione di Lévinas tra il 1934 ed il 1992 ed illustrano il suo percorso filosofico.

Lévinas, Emmanuel

Liberté et commandement
intr. di Pierre Hayat
Fata Morgana, marzo 1994
pp. 104, F 84
I testi (1952 e 1962) raccolti in questo volume, che contiene anche *Transcendence et hauteur*, sono un'introduzione all'opera del filosofo.

Linné, Carl von

Nemesis divina
tr. dallo svedese di D. B. Falliot
M. de Maule, aprile 1994
pp. 230, F 148
Il grande naturalista svedese (1717-1778) fornisce una relazione sulla vendetta divina. Si tratta di un piccolo dizionario filosofico, composto di note sparse, impressioni dotte, frutti di numerosi anni di letture ed osservazioni.

Livet, Pierre

La Communauté virtuelle: action et communication
Eclat, marzo 1994
pp. 304, F 198
Prendendo in considerazione i recenti risultati della prammatica e sforzandosi di pensare in modo nuovo all'azione ed all'intenzione dell'azione, diventa possibile valutarne l'incompletezza ed inserirla all'interno dei riaggiustamenti costanti che sono legati all'azione stessa.

Longato, Fulvio

L'argomentazione trascendentale
FrancoAngeli, aprile 1994
pp. 224, L. 28.000
Il problema di che cosa si un'argomentazione filosofica, dei suoi limiti ma anche delle sue potenzialità, è nuovamente al centro del pensiero contemporaneo. Nella ricerca di nuovi percorsi della razionalità spicca per importanza ed ampiezza il dibattito sui *transcendental arguments*, cui partecipano rappresentanti tra i più qualificati della prospettiva analitica anglosassone e della filosofia trascendentale di matrice kantiana.

Löw, R. - Schenk, R. (a cura di)

Natur in der Krise. Philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik
Bernward, marzo 1994
pp. 300, DM 44

Lummerding, Susanne

'Weibliche' Ästhetik? Möglichkeiten und Grenzen einer Suversion von Code
Passagen-Vlg., aprile 1994
pp. 184, AS 280

Lyotard, Jean-François

Les dispositifs pulsionnels
Galilée, marzo 1994
pp. 229, F 180
Il volume raccoglie articoli, scritti tra il 1971 ed il 1973, che parlano nella maggior parte dei casi di metafisica delle pulsioni. Gli studi di alcune figure artistiche e linguistiche vengono qui inquadrati da due saggi che estendono al capitalismo il tentativo di ricominciare a pensare dopo Adorno.

Magri, Tito

Contratto e convenzione
Feltrinelli, aprile 1994
pp. 264, L. 37.000
L'intento del saggio è quello di presentare nuove interpretazioni della filosofia politica di Hobbes e Hume come le due principali proposte moderne di teoria dell'ordine sociale. La prima è fondata sul concetto di "contratto" come processo di scelta razionale degli individui, la seconda su quello di "convenzione" come risultato di un lungo processo evolutivo in cui sono impegnati su un lungo arco di tempo individui limitatamente razionali.

Maihofer, Andrea

Geschlecht als Existenzweise
Helmer, marzo 1994
pp. 200, DM 35
Si tratta della tesi di abilitazione presso l'Università di Francoforte, tenuta da Maihofer nel '94.

Mainzer, Klaus

Computer - neue Flügel des Geistes? Die Evolution computergestützter Technik, Wissenschaft, Kultur und Philosophie
de Gruyter, aprile 1994
pp. 882, DM 448
Il volume descrive innanzitutto l'evoluzione e le basi di queste tecnologie, evidenzia poi le questioni riguardanti la ricerca e la conoscenza nel campo della matematica e dell'informatica, delle scienze naturali e della cultura e tratteggia gli aspetti di filosofia dello spirito implicati da queste nuove tecnologie.

Mallet, Marie-Louise (a cura di)

Le Passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida
Galilée, marzo 1994
pp. 584, F 350
A più di dieci anni dalla deca *Les Fins de l'homme*, i lavori e le attività di Derrida si sono concentrati su due punti: le questioni della nazionalità e del nazionalismo (ivi compresa la questione della nazionalità filosofica: idiomi, egemonia linguistica...) e l'attraversamento delle frontiere, non più solamente tra paesi ma anche tra territori e domini culturali.

Marmande, Francis

La perfection du bonheur
Descartes & Cie, marzo 1994
pp. 208, F 100
La questione della "perfezione della felicità" viene qui discussa e tenuta viva tramite la tensione tra il quotidiano e l'universale, l'attualità e la storia, il commento immediato ed il pensiero politico. F. Marmande affronta qui gli argomenti più gravi con una leggerezza aggressiva; egli non rifiuta né la comicità né il qui pro quo né il dubbio.

Marx, Karl

Philosophie
a cura di Maximilien Rubel
Gallimard, aprile 1994
pp. 720, F 69
Questa edizione riunisce i testi filo-

sofici scritti da Marx, che permetteranno di riscoprire, nel 1848, la sua critica dell'alienazione della coscienza, della reificazione del lavoro, del culto dello Stato, delle astrazioni della filosofia del diritto.

Mathys, Hans-Peter

Dichter und Beter. Die Theologen aus spätmittelalterlicher Zeit
Vandenhoeck & Ruprecht
marzo 1994
pp. 392, DM 127
Si tratta della tesi di abilitazione presso l'Università di Berna, tenuta da Mathys nell'anno accademico '89/90.

Maturana, Humberto

Autocoscienza e realtà
Cortina Editore, aprile 1994
pp. 128, L. 16.000
Maturana presenta in modo introduttivo e completo il suo pensiero biologico, filosofico ed epistemologico. In questo libro ci conduce attraverso un affascinante itinerario: che ne è delle nostre tradizionali idee della realtà e delle entità fisiche, se assumiamo come punto di partenza la cognizione e il linguaggio come fenomeni biologici che caratterizzano la nostra esperienza vissuta?

Meggler, G. - Wessels, U.

(a cura di)
Analyomen I. Proceedings of the 1st Conference 'Perspectives in Analytical Philosophy', Saarbrücken, October 1991
de Gruyter, marzo 1994
pp. 989, DM 474
Si tratta degli interventi tenuti durante la conferenza di Saarbrücken, riguardanti la logica, l'epistemologia, la filosofia della scienza in senso storico e sistematico, la filosofia del linguaggio, la filosofia della mente, l'etica.

Menke, Christoph - Seel, Martin

(a cura di)
Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter
Suhrkamp, marzo 1994
pp. 320, DM 22,80
Gli autori di questo volume analizzano la teoria della critica della ragione, attaccandola su due fronti: sia su quello puramente teorico - nella tradizione di Kant -, che argomenta in nome della ragione, sia sul versante di quella critica che parla in favore della 'altra' ragione, nella tradizione di Nietzsche, Heidegger o Bataille.

Meyer, Michel

De la problématologie: philosophie, science et langage
LGF, marzo 1994
pp. 358, F 60
L'autore mostra che cosa sia stata l'attività filosofica dalla sua origine e come l'uomo, da Platone a Heidegger, sia stato a poco a poco configurato prima come oggetto, poi come soggetto della filosofia e come da questo mutamento siano nate le scienze umane e siano state sviluppate le scienze sociali.

Meyer, U.I. (a cura di)
Philosophinnen-Lexicon
Ein-Fach-Vlg., marzo 1994
pp. 500, DM 50

Migliorini, Ermanno
La Rosa di Kant
Estetica ed arti contemporanee
a cura di Ivo Torrigiani
Aesthetica, maggio 1994
pp. 124, L. 20.000
Un fondamentale contributo di comprensione all'odierna condizione delle arti.

Mongin, Olivier
Ricoeur
Seuil, marzo 1994
pp. 263, F 150
PP. Ricoeur, riconosciuto tardivamente e solamente a partire dagli anni 70 in Francia, appare come uno dei principali beneficiari del ritorno contemporaneo dell'umanesimo, anche se egli non ha mai fatto ricorso a questo termine sul piano speculativo. Il volume presenta un tentativo di ricostruire la coerenza interna all'opera filosofica di Ricoeur.

Moritz, Karl Philipp
Scritti di estetica
Aesthetica, maggio 1994
pp. 224, L. 25.000
La prima edizione italiana dei testi capitali di un classico ingiustamente emarginato.

Müller, Claudius
Die Rechtsphilosophie
des Marburger Neukantismus.
Naturrecht und Rechtspositivismus
in der Auseinandersetzung zwischen
Hermann Cohen, Rudolf Stammler
und Paul Natorp
Mohr, marzo 1994
pp. 212, DM 118

Neemann, Ursula
Gegensätze und Syntheseversuche
im Methodenstreit der Neuzeit
vol. 1: Gegensätze
Olms, aprile 1993
pp. 298, DM 68

Negri, Antimo
Nietzsche.
La scienza sul Vesuvio
Laterza, maggio 1994
pp. 240
Un libro non solo su Nietzsche, ma sulla cultura contemporanea, in grandissima parte segnata da Nietzsche.

Nietzsche, Friedrich
Ecce Homo
a cura di C. Pozzoli
Feltrinelli, maggio 1994
pp. 208, L. 12.000
Questa edizione del capolavoro di Nietzsche è accompagnata da tutti gli scritti autobiografici. Questa operazione si spiega con la concezione dello stesso Nietzsche, il quale non separava mai la vita dall'opera, il proprio vissuto da ciò che scriveva e pubblicava.

Nikluas, Hans-Georg
Die Maschine des Himmels.
Zur Kosmologie und Ästhetik
des Klangs
W. Fink, aprile 1994
pp. 240, DM 58
Partendo da una specie di "divisione metaforica" del suono della scala musicale dell'anima del mondo di Timeo, questo saggio segue la storia dalla mitologia della creazione dei suoni e del suo essere una concorrente della mitologia dell'eliocentrismo fino all'estetica di Hegel e alla "voce fenomenologica" di Derrida.

Oellmüller, W. (a cura di)
Wörter über man nicht schweigen kann.
Neue Diskussionen
zur Theodizeefrage
Fink, aprile 1994
pp. 208, DM 38
Si tratta dell'opera di Oellenmüller, riveduta ed abbreviata, presentata qui in edizione economica.

Onfray, Michel
L'Art de jouir:
pour un matérialisme hédoniste
LGF, marzo 1994
pp. 279, F 42

L'arte di godere - ovvero la nozione di "corpo" nella tradizione filosofica occidentale da Socrate a Cioran, passando per Bataille - viene qui presentata dall'autore. Il corpo, luogo di sofferenza o di eccessi, è uno dei primi oggetti della diffidenza filosofica, perché è spesso apparso come il legame tra l'uomo e l'animale.

Pascal, Blaise
Entretien avec monsieur
de Sacy sur Epictète
et Montaigne
a cura di Jean Mesnard
e Pascale Mengotti-Thouvenin
Desclée De Brouwer, aprile 1994
pp.141, F 72
L'Entretien qui presentato figura all'interno dei *Mémoires* di Nicolas Fontaine, pubblicati dopo la sua morte nel 1728 e poi nel 1736. La scoperta del manoscritto originale di quest'opera nella biblioteca dell'*Institut de France* ha permesso di stabilire che questo dialogo riproduce fondamentalmente un testo dell'autore dei *Pensieri*.

Paul, Gregor
Philosophie in Japan.
Von den Anfängen
bis zur Haian-Zeit.
Eine kritische Untersuchung
Iudicum, marzo 1994
pp. 446, DM 98

Peitschmann, Herbert
Die Spitze des Eisenbergs.
Von dem Verhältnis zwischen
Realität und Wirklichkeit
Witbrecht, aprile 1994
pp. 256, DM 36
La concezione del mondo delle scienze naturali è un modello della realtà che elimina tutte le contraddizioni. Il saggio si interroga sulla validità di questa forma di sperimentare il mondo e sulle concezioni che ne derivano.

Pena Aguado, Maria Isabel
Das Erhabene als Rettungsbegriff
der philosophischen Ästhetik
Passagen-Vlg., marzo 1994
pp. 208, AS 320

Piepr, A. - Thurherr, U.
Was sollen die Philosophen
lesen?
E. Schmidt, aprile 1994
pp. 120, DM 19,80

Pinsart, M.-G. - Hottis, Gilbert
(a cura di)
Hans Jonas:
nature et responsabilité
Vrin, marzo 1994
pp. 189, F 120

Il pensiero di Hans Jonas sviluppa, in modo a volte teorico ed a volte pratico, un'etica della responsabilità appropriata all'agire tecnologico ed alle minacce che questo tipo di azione fa pesare sulla natura umana. Questa visione articolata, che si muove tra natura e responsabilità, tutela dalle critiche da parte dei filosofi che vedono in questa concezione una messa in discussione dei valori democratici.

Pizzo Russo, Lucia (a cura di)
L'educazione estetica
Aesthetica, maggio 1994
pp. 84, L. 10.000
Un serrato confronto interdisciplinare su un annoso problema di scottante attualità.

Platone
Apologie de Socrate - Criton
tr. di A.Caste-Bouchouchi
Pocket, aprile 1994
pp. 143, F 29
L'*Apologia di Socrate* è il resoconto del processo a Socrate ed è un documento storico, ma anche una testimonianza del significato dell'esistenza "filosofica". Per quanto riguarda *Critone*, che ci mostra Socrate determinato a restare in prigione malgrado l'approssimarsi della morte, il testo pone il problema della sottomissione alle leggi e di ciò che vi è di necessario e di equivoco in questa sottomissione.

Pleines, J.-E. (a cura di)
Theologie. Ein philosophisches
Problem in Geschichte und Gegenwart
Königshausen & Neumann
aprile 1994
pp. 282, DM 68

Pohlentz, Gerd
Phänomenale Realität
und Erkenntnis. Umriss
einer Theorie im Ausgang
von der eigentümlichen
Natur des Qualia-Begriffs
Karl Alber, aprile 1994
pp. 260, DM 78

Ponzio, Augusto
Calefati, Patrizia
Petrilli, Susan
Fondamenti di filosofia
del linguaggio
Laterza, maggio 1994
pp.416

Quinn, Warren
Morality and Action
a cura di Philippa Foot
Cambridge UP, marzo 1994
pp. 272, £ 35
Si tratta di una raccolta dei più importanti contributi alla filosofia morale ed alla filosofia delle azioni di Warren Quinn, il quale ha gettato le basi di una filosofia morale anti-utilitaristica.

Rehg, William
Insight and Solidarity.
The Discourse Ethics
of Jürgen Habermas
Univ. of California, marzo 1994
pp. 288, \$ 42

L'etica del discorso rappresenta uno sviluppo molto interessante della teoria della morale neo-kantiana. William Regh fornisce un'introduzione ben articolata alla complessa teorizzazione dell'etica del discorso di Jürgen Habermas.

Reichel, Norbert
Der Traum vom höheren Leben.
Nietzsches Übermensch
und die 'conditio humana'
europäischer Intellektueller
von 1890 bis 1945
Wiss. Buchges., marzo 1994
pp. 200, DM 38

Il libro analizza per la volta il mito del superuomo di Nietzsche nelle sue trasformazioni letterarie da parte degli autori francesi ed italiani della prima metà del XX secolo. Il volume offre anche il panorama di un'epoca in cui gli intellettuali cercavano di essere loro stessi modelli di una vita superiore.

Requate, Angela
Pragmatischer versus absoluter
Idealismus. G.W.F. Hegels
und R.G. Collingwoods
Geschichtsphilosophie
Junghans, marzo 1994
pp. 390, DM 48
Si tratta della pubblicazione della tesi di laurea di Angela Requate.

Revault D'Allonnes, Myriam
Rizk, Hadl (a cura di)
Spinoza: la puissance
et l'ontologie
Kimé, marzo 1994
pp. 224, F 170
Che si tratti del problema della totalità (la questione del sistema), della soggettività, dell'identità individuale o dell'essere collettivo, la forza del pensiero spinoziano invita incessantemente a rimettere in questione un certo numero di interpretazioni convenzionali.

Ricoeur, Paul
Lectures
vol. 3: Aux frontières
de la philosophie
Seuil, marzo 1994
pp. 369, F 160
Si tratta di una galleria di ritratti delle figure principali del pensiero del XX secolo, che presenta testi che si basano sulla filosofia della religione di Kant e Hegel o sulle opere di Franz Rosenzweig.

Riedel, Manfred
Tradition und Utopie.
Ernst Blochs Philosophie
im Licht unserer geschichtlichen
Denkerfahrung
Suhrkamp, marzo 1994
pp. 336, DM 18,80

Rohrbacher, Kl. (a cura di)
Zugänge zur Philosophie
Ernst Blochs
dipa-Vlg., marzo 1994
pp. 144, DM 32

Rosenkranz, Karl
Estetica del brutto
Aesthetica, maggio 1994
pp. 360. L. 45.000

Ross, Werner
Der wilde Nietzsche
oder Die Rückkehr
des Dionisos
DVA, marzo 1994
pp. 160, DM 48
Werner Ross presenta uno studio brillante che apporta nuove prospettive allo studio dell'opera e del personaggio Nietzsche.

Rovatti, Pier Aldo
Abitare la distanza
Feltrinelli, maggio 1994
pp. 160, L. 25.000
Il saggio ruota intorno alle parole del titolo. *Abitare la distanza* è una condizione, la nostra, caratterizzata dalla contraddizione e dal paradosso: siamo dentro e fuori, vicini e lontani, abbiamo bisogno di un luogo, di una casa dove "stare", ma poi, quando cerchiamo questo luogo, scopriamo il fuori, la distanza, l'alterità.

Rudolph, E. (a cura di)
Mythos zwischen Philosophie
und Theologie
Wiss. Buchges., aprile 1994
pp. 240, DM 45
Il volume cerca di ridare vita al dibattito tra filosofia e teologia, spentosi in questo secolo, intorno alla ricezione del mito nella storia. Le due discipline hanno infatti le loro radici comuni nel mito.

Russ, Jacqueline
La Pensée éthique contemporaine
PUF, marzo 1994
pp. 128, F 40
Immutamenti della nostra epoca, i grossi pericoli, ma anche le speranze, esigono un "rinascimento etico", che sta per avverarsi. Si delinea così questa "scienza della libertà", a cui Kant diede il nome di etica.

Sandvoss, Ernst
Philosophie im globalen
Zeitalter
Wiss. Buchges., marzo 1994
pp. 424, DM 78
Il volume contiene numerose informazioni precise sulle teorie, i modelli ed i problemi della filosofia della natura, della cultura e della storia, considerando il punto di vista dell'evoluzione cosmica, biologica e socio-culturale.

Sasso, Gennaro
Filosofia e Idealismo
Bibliopolis, aprile-maggio 1994
pp. 625, L. 65.000

Schadel, E. - Voigt, U.
(a cura di)
Sein - erkennen - handeln.
Interkulturelle, ontologische
und ethische Perspektiven.
Festschrift für Heinrich Beck
zum 65. Geburtstag
Lang, marzo 1994
pp. 854, DM 190

Schäfer, Michael
Die "Rationalität"
des Nationalsozialismus.
Zur Kritik philosophischer
Faschismustheorien am Beispiel
der kritischen Theorie
Beltz Atenäum, aprile 1994
pp. 180, DM 34

Scheffler, Samuel
The Rejection of Consequentialism.
A Philosophical Investigation
of the Considerations Underlying
Rival Moral Conceptions
Clarendon Press, marzo 1994
pp. 200, £ 9

Quest'edizione riveduta e corretta riconsidera gli argomenti addotti contro il consequenzialismo ed integra, con tre nuovi saggi che sviluppano diversi temi ed aspetti, il lavoro originale dell'autore.

Schelling, F. Wilhelm
Le arti figurative e la natura
Aesthetica, maggio 1994
pp. 108, L. 15.000
Il vertice di una straordinaria riflessione sull'arte e la bellezza naturale.

Schestow, Leo
Tolstoi und Nietzsche.
Die Idee des Guten in ihren Lehren
tr. dal russo
Matthes & Seitz, marzo 1994
pp. 280, DM 48

Uno stilista e pensatore ebreo moderno, uno dei filosofi più avversi ai pregiudizi e più libero, viene finalmente riscoperto. Le opere di Schestow sono rimastate poco conosciute fino ai giorni, a causa dello stalinismo, del regime di Hitler e delle nuove regolamentazioni.

Schlegel, Friedrich
Frammenti di Estetica
Aesthetica, maggio 1994
pp. 116, L. 15.000

Schleiermacher, F. Daniel
Estetica
Aesthetica, maggio 1994
pp. 168, L. 20.000

Schnädelbach, Herbert
Filosofia in Germania
Bollati Boringhieri, aprile 1994
pp. 360, L. 50.000
L'autore ripercorre le date fondamentali del XIX secolo filosofico in Germania non per singole individualità o per scuole, ma per nodi problematici: storia, scienza, comprensione, vita, valori, essere, uomo.

Schwab, Françoise (a cura di)
Jankélévitch, Vladimir:
premières et dernières pages
Seuil, aprile 1994
pp. 314, F 140

Il volume raccoglie testi non accolti nei libri di filosofia, articoli poco conosciuti, divenuti spesso introvabili e che sono quindi diventati testi di importanza fondamentale. Nel libro figurano anche i due testi inediti su L. Andréiev e J Nin. Si tratta di uno strumento di lavoro per tutti gli studiosi, i ricercatori ed i futuri biografi.

Senofonte
Banchetto - Apologia di Socrate
tr. dal greco François Ollier
Gallimard, aprile 1994
pp. 168, F 85

Senofonte, uno dei discepoli più vicini a Socrate, nel *Banchetto* rifiuta il celebre dialogo di Platone, sviluppando un altro discorso sull'amore. Nell'*Apologia di Socrate*, egli presenta il suo maestro di fronte ai giudici.

Spalletti, Giuseppe
Saggio sopra la bellezza
Aesthetica, maggio 1994
pp. 112, L. 20.000
La prima edizione condotta secondo criteri scientifici del "Burke italiano".

Spinner, Helmut F.
Der ganze Rationalismus einer Welt
von Gegensätzen. Studien
zur Doppelvernunft
Suhrkamp, marzo 1994
pp. 280, DM 19,80

In questo volume la dicotomia razionalità-irrazionalità lascia il posto alla teoria differenziale del modello di orientamento della razionalità fondamentale e della razionalità occasionale, che viene inquadrato all'interno di un'accezione di razionalità nel suo senso più lato.

Spinoza, Baruch
Traité de l'autorité politique
a cura e tr. di Madeleine Francès
pref. di Robert Misrahl
Gallimard, marzo 1994
s.p., F 35
Si tratta del trattato pubblicato nel 1677, qualche mese prima della morte del filosofo.

Stadler, F. - Seiler, M.
(a cura di)
Heinrich Gomperz, Karl Popper
und die 'Österreichische
Philosophie'. Beiträge
zum internationalen
Forschungsgespräch aus Anlaß
des 50. Todestages von Heinrich
Gomperz 81873-1942) und des 90.
Geburtstages von Karl R. Popper
Ed. Rodopi, marzo 1994
pp. 250, FO 75

Steiner, Hillel
An Essay on Rights
Blackwell, aprile 1994
£ 14
Alla domanda "che cos'è la giustizia?" questo libro risponde formulando una serie di diritti, che sono sensati presi singolarmente e fondati nel loro insieme. Il volume si apre con un

excursus sul significato della libertà e sulla natura dei diritti.

Stenger, Gerhardt
Nature et liberté chez Diderot:
après l'Encyclopedie
Universitas, aprile 1994
pp. 340, F 300

L'estetica di Diderot parte dai concetti di natura e della libertà per stabilire la sua filosofia del mondo. L'ordine dei temi è giustificato non solamente dalla cronologia delle opere, ma anche dalla genesi del pensiero: il *Salon de 1767*, rivoluzionario rispetto alla concezione del bello, e poi la visione cosmica del *Rêve d'Alambert*.

Storti, Cinzia
Karl Eberhard Schelling
Il concetto di vita e di malattia
nell'ambiente medico-filosofico
romantico
FrancoAngeli, marzo 1994
pp. 112, L. 20.000

Il saggio prende in esame la figura e l'opera del medico K. E. Schelling, fratello minore del filosofo Friedrich Wihlem Joseph. Dopo una prima generale analisi delle concezioni mediche legate al brownismo e alla filosofia della natura, il lavoro si sofferma su Karl Eberhard, la cui concezione della vita e della malattia è tutta ispirata alla filosofia del fratello.

Szibororsky, Lucia
'Rettung des Hoffungslose'.
Untersuchungen zur Ästhetik
und Musikphilosophie
Theodor W. Adornos
Königshausen & Neumann,
aprile 1994
pp. 176, DM 39,80

Tauber, Zvi
Die Befreiung des Menschen
und das "Absurde".
Studien zum Konzept der Befreiung
des Menschen bei Herbert Marcuse
Bleicher, aprile 1994
pp. 256, DM 42
Si tratta della traduzione dall'ebraico della tesi di laurea di Tauber.

Thiel, Manfred
Fr.W.J. von Schilling.
Eine analytische Darstellung
Elpis, aprile 1994
pp. 582, DM 280
Nel volume vengono trattati i seguenti argomenti: la filosofia di Schelling, la sua immediatezza, l'arte e la religione all'interno del sistema filosofico.

Tosel, André
Du matérialisme de Spinoza
Kimé, marzo 1994
pp. 224, F 190
Se il materialismo consiste nel riportare al corpo tutti gli avvenimenti della vita psichica, affettiva, sia individuale che collettiva, Spinoza inaugura un materialismo inedito, in cui le affermazioni della forza d'azione e di affermazione del potere della mente vengono sostenute contemporaneamente.

Unruh, Peter
Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants
Nomos, marzo 1994
pp. 234, DM 65

Untersteiner, Mario
Tordesillas, Alonso (a cura di)
Les Sophistes
tr. di Alonso Tordesillas
pref. di Gilbert Romeyer Dherbey
Vrin, marzo 1994
pp. 351, F 285
Si tratta della seconda edizione, in due volumi dell'opera sui sofisti: una riabilitazione di questi filosofi, a lungo considerati come delle figure parafilosofiche. Vennero visti come dei retori, ma qui appaiono come dei veri filosofi, le cui teorie affrontano in maniera specifica i problemi gnoseologici e sociali della loro epoca.

Valditara, Linda M. Napolitano
Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità
Laterza, maggio 1994
pp. 208
Su un famoso paradosso della filosofia greca: quando i sensi sono al buio, la ragione vede meglio e vede il vero. Sulla linea della metafora arcaica della cecità di poeti e indovini, l'autrice ricostruisce un tema centrale della filosofia greca, a partire da Platone e Aristotele.

Veit, Thomas,
Das Recht auf Erde. Die wirtschaftsethischen Konsequenzen der Menschenrechte
Lit, aprile 1994
pp. 187, DM 29,80

Vitale, Ermanno
Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in T. Hobbes
FrancoAngeli, marzo 1994
pp. 272, L. 38.000
Le grandi sfide lanciate da Hobbes si possono ricondurre a due interrogativi: è realizzabile un programma filosofico di sapere unitario, che preveda la deduzione delle scienze umane, e in particolare della politica, dalle scienze naturali? In quale modo si spiega il passaggio degli individui da una condizione di continui potenziale conflitto, ad una di pace e sicurezza.

Vuillemin, Jules
L'Intuitionnisme kantien
Vrin, marzo 1994
pp. 294, F 220
I diciassette articoli qui riuniti, pubblicati tra il 1964 ed il 1993, prendono in esame e criticano i limiti dell'intuizionismo kantiano, considerato per le sue conseguenze sulla filosofia.

Wahl, Jean
La coscienza infelice nella filosofia di Hegel
Laterza, maggio 1994
pp. 276
"Coscienza infelice" è la tensione tra ciò che si è e ciò che si vorrebbe essere, è il momento della scissione della personalità, della tensione tra

utopia e realtà. E' il pungolo che fa procedere la storia.

Watson, James R.
Between Ausschwitz and Tradition. Postmodern Reflections on the Task of Thinking
Ed. Rodopi, marzo 1994
pp. 220, FOL 75
Le tre sezioni del libro, sono rielaborazioni progressive della metafisica tradizionale, modificata ed adottata dal modernismo, che ne rifiuta la complicità. E' precisamente quella complicità che il pensiero del post-modernismo raccoglie, nel suo tentativo di avere un altro significato rispetto ad una mera traduzione modernista delle immagini della tradizione.

Weschedel, Wilhelm
Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus
Wiss. Buchges., marzo 1994
pp. 825, DM 68
Si tratta dell'edizione, in un solo volume, della versione in tre volumi pubblicata nel 1975.

Wetz, Franz Joseph
Die Gleichgültigkeit der Welt. Philosophische Aufsätze
Knecht, aprile 1994
pp. 210, DM 29,80

Wetz, Franz Joseph
Hans Jonas zur Einführung
Junius, aprile 1994
pp. 210, DM 22,80

Wheale, P. - McNally, R.
Animal Genetics. Of Pigs, Oncomice and Men
Pluto Press, marzo 1994
pp. 256, £ 14
Quali sono le argomentazioni che ruotano intorno alla manipolazione genetica degli animali? Scienziati di diversi paesi, obiettori di coscienza, addetti alla bio-tecnologia, sostenitori delle campagne in favore degli animali e filosofi esplorano i postulati e le controversie relative a questa problematica..

Whright, Georg H.
Normen, Werte und Handlungen
Suhrkamp, aprile 1994
pp. 240, DM 48
Questo volume contiene una scelta dei saggi di Whright sulla filosofia e la logica delle norme e delle azioni, ma anche una disputa con Georg Meggie sulla spiegazione e la comprensione delle azioni.

Wilson, James Q.
Das moralische Empfinden. Warum die Natur des Menschen besser ist als ihr Ruf
Kabel, marzo 1994
pp. 500, DM 49,80

Winklelmann, J. J.
Pensieri sull'imitazione
a cura di Michele Cometa
Aesthetica, maggio 1994
pp. 172, L. 30.000
La prima edizione condotta secondo criteri scientifici di un'opera capitale della cultura moderna.

Wittgenstein, Ludwig
Philosophische Bemerkungen
Wiener Ausgabe 1
Springer, aprile 1994
pp. 196, DM 150

Wittgenstein, Ludwig
Philosophische Betrachtungen
Philosophische Bemerkungen
Wiener Ausgabe 2
Springer, aprile 1994
pp. 333, DM 150
I manoscritti del lascito di Wittgenstein vengono per la prima volta pubblicati, nella versione originale e non abbreviata, nella *Wiener Ausgabe*, la "Edizione viennese". Gli scritti degli anni 1929-1933 sono raccolti in undici volumi.

Zarader, Jean-Pierre
Méhuet, Martine - Jaigu, Charles et al. (a cura di)
La Leçon de philosophie
Elipses-Marketing, marzo 1994
pp. 189, F 110
Si tratta di una trattazione dell'analisi concettuale, dell'esercizio della problematizzazione, condotto sulla base di una trentina di argomenti, interamente redatti e discussi per esteso.

Zierhofer, W. - Steiner, D.
(a cura di)
Vernunft angesichts der Umweltzerstörung
Westdt. Vlg., aprile 1994
pp. 280, DM 49
La cultura razionalistica dell'Occidente sta distruggendo le basi che le consentono di vivere. Quali possono essere il significato e l'importanza della ragione di fronte ai problemi ambientali? Qual'è il criterio per stabilire se la convivenza degli esseri umani con la natura è "ragionevole", in una società dominata da grandi sistemi anonimi come l'economia, la politica e la scienza?

Zima, Pierre
La Déconstruction: une critique
PUF, aprile 1994
pp. 128, F 45
Il volume presenta la filosofia della decostruzione in Francia e negli Stati Uniti, collocando i diversi approcci teorici all'interno del contesto filosofico ed estetico. Verranno così evocate le opere di Jacques Derrida, Paul De Man, J. Hills Miller o Harold Bloom.

Zimbrich, Ulrike
Bibliographie zu Platons Staat. Die Rezeption der Politeia im deutsch-sprachigen Raum von 1880 bis 1970
Klostermann, aprile 1994
pp. 312, DM 128

(a cura di A.M.; trad. it. di L. T.)

